

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معرفت طبیعت، انسان و تاریخ، شناخت راههای زندگی و
تعامل خوب و برادرانه به فرهنگ مربوط است و هیچ دستگاه
قدرتمندی بدون آنکه بتواند فرهنگ و بینش مردم را اصلاح و
تصحیح کند، نمی تواند این ارزشها و اخلاقیات را در جامعه
به وجود آورد.

حضرت آیت الله خامنه ای

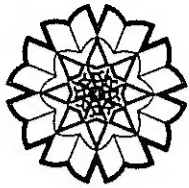
رهبر معظم انقلاب اسلامی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی

برگرفته از کتابخانه جامع آیت الله العظمی بزرگوار
مجلس شورای اسلامی ایران
تألیف و تدوین: دکتر محمد باقر مجلسی
چاپ اول: ۱۳۰۵ هجری قمری

مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی سازمانی علمی- تحقیقاتی است که به منظور
تدوین دائرة المعارفهای اسلامی، عمومی و تخصصی، در اسفند ۱۳۶۲ در تهران تأسیس گردید.
نخستین اثر تحقیقاتی این مرکز، دائرة المعارف بزرگ اسلامی است
که به دو زبان فارسی و عربی منتشر می‌شود.



مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی



317.77

بابا فرج تبریزی - برماوی

زیر نظر

کاظم موسوی خبهنوردی

تهران، ۱۳۸۱

موسوی بجنوردی، محمد کاظم، ۱۳۲۱-، ویراستار.

دائرة المعارف بزرگ اسلامی / زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی — تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷-.

ج. مصور (بخشی رنگی)، نقشه، جدول، نمودار.

۸۰۰۰ ریال (ج. ۱).

ص. ع. به انگلیسی؛

Kazem Musavi Bojnurdi:

The Great Islamic Encyclopaedia...

کتابنامه.

ج. ۱۱ (چاپ اول: ۱۳۸۱): ۱۰۰۰۰۰ ریال.

۱. اسلام -- دائرة المعارفها. ۲. دائرة المعارفها و واژه نامه ها. الف. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ب. عنوان.

۲۹۷/۰۳

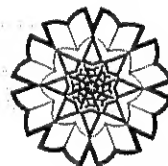
BP۵/۲/م۵ ۲

*۸۸۲-۶۸م

کتابخانه ملی ایران



۳۲۰۲۶۴



نام کتاب: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۱

ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

چاپ اول: تهران، ۱۳۸۱ شمسی

حروف چینی: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی:

سازمان چاپ و انتشارات وزارت

فرهنگ و ارشاد اسلامی

تعداد: ۱۰،۰۰۰

شابک ۹۶۴-۷۰۲۵-۰۷-۶

بها: ۱۰،۰۰۰ تومان

ISBN: 964-7025-07-6

حق چاپ محفوظ است

آدرس: تهران، نیاوران، کاشانک، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، صندوق پستی ۱۹۵۷۵/۱۹۷

سازمان علمی دائرة المعارف بزرگ اسلامی

دفتر مرکزی: تهران، خیابان ولیعصر، پلاک ۱۸۸، طبقه ۳

الف. سرپرستی علمی و سرپرستاری: آقای موسوی بجنوردی، کاظم

ب. شورای عالی علمی: آقای آذرنوش، آذرتاش

خانم آریان، قهر

آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین

آقای افشار، ایرج

آقای انواری، محیی الدین

آقای بلوکباشی، علی

آقای پاکتچی، احمد

آقای پورجوادی، نصرالله

آقای تبرائیان، محمدحسن

آقای حجتی کرمانی، محمدجواد

آقای خاکی، محمد

آقای خراسانی (شرف)، شرف الدین

آقای دادبه، اصغر

آقای رضا، عنایت الله

آقای رضایی باغبیدی، حسن

آقای رفیع، مهدی

آقای سجادی، صادق

آقای سروش، عبدالکریم

آقای سعیدی، عباس

آقای سمسار، محمدحسن

آقای صادقی، علی اشرف

آقای فانی، کامران

آقای کیوانی، مجدالدین

آقای گنجی، محمدحسن

آقای مجتبائی، فتح الله

آقای مجتهد شبستری، محمد

آقای مجیدی، عنایت الله

آقای محقق، مهدی

آقای محقق داماد، مصطفی

آقای آذرننگ، عبدالحسین

آقای آذرنوش، آذرتاش

آقای آذرنوش، آذرتاش

آقای آذرنوش، آذرتاش

آقای آذرنوش، آذرتاش

آقای آذرنوش، آذرتاش

آقای آذرنوش، آذرتاش

آقای آذرنوش، آذرتاش

آقای آذرنوش، آذرتاش

آقای آذرنوش، آذرتاش

آقای آذرنوش، آذرتاش

آقای آذرنوش، آذرتاش

آقای معصومی همدانی، حسین

آقای موسوی بجنوردی، کاظم

آقای موسوی بجنوردی، محمد

آقای مولوی، محمدعلی

آقای مهاجرانی، عطاء الله

ج. بخش گزینش عناوین

د. بخش پرونده های علمی

ه. بخش های علمی:

۱. ادبیات عرب

۲. ادبیات

۳. کلام و فرق

۴. تاریخ

۵. جغرافیا

۶. علوم

۷. فقه، علوم قرآنی و حدیث

۸. فلسفه

۹. عرفان

۱۰. هنر و معماری

۱۱. حقوق

۱۲. مردم شناسی

۱۳. ادیان

۱۴. زبان شناسی

و. بخش بررسی

ز. بخش ویرایش و چاپ

ح. کتابخانه

ط. بخش منابع خارجی

ی. بخش دائرة المعارف عربی

یا. بخش دانشنامه بزرگ ایران

یب. بخش انفورماتیک مرکز

یج. بخش دانشنامه فقه اسلامی

یچ. بخش دانشنامه فقه اسلامی

یچ. بخش دانشنامه فقه اسلامی

یچ. بخش دانشنامه فقه اسلامی

یچ. بخش دانشنامه فقه اسلامی

یچ. بخش دانشنامه فقه اسلامی

یچ. بخش دانشنامه فقه اسلامی

یچ. بخش دانشنامه فقه اسلامی

یچ. بخش دانشنامه فقه اسلامی

یچ. بخش دانشنامه فقه اسلامی

یچ. بخش دانشنامه فقه اسلامی

یچ. بخش دانشنامه فقه اسلامی

یچ. بخش دانشنامه فقه اسلامی

یچ. بخش دانشنامه فقه اسلامی

ویراستاران و همکاران

ویراستار

عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار

آقای آریا، غلامعلی

خانم آریان، قمر

آقای آل داود، علی

خانم ابراهیمی، معصومه

آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین

آقای احمدی، محسن

آقای احمدی، محمدحسین

خانم اخوان اقدم، ندا

خانم ارسنجانی، حمیرا

آقای استیفاء، غلامرضا

آقای اسحاقی تیموری، جعفر

آقای اسعدی، هومان

آقای اشرف، محمدحسین

خانم اعظمیان، جمیله

خانم افتخار، فریبا

آقای افسری، حمیدرضا

آقای افشار، ایرج

خانم افشاریان، مرجان

آقای اقتداری، احمد

آقای امان اللهی بهاروند، سکندر

آقای امیدی، جلیل

آقای امیرشاهی، اردوان

آقای امین، پرویز

آقای انصاری، حسن

آقای انصاری، محمد

آقای انواری، عباس

آقای انواری، محمدجواد

آقای انواری، محبی الدین

خانم ایروانی نیای طهرانی، منصوره

خانم برگ نیسی، نادیا

آقای بلوکباشی، علی

آقای بهرامی، عسکر

آقای بهرامیان، علی

مرحوم بینش، تقی

خانم پات، فریبا

آقای پاکتچی، احمد

آقای پزشکی، منوچهر

خانم پژوهنده، لیلا

آقای پورجواد، نصرالله

مؤلف

عضو شورای عالی علمی و ویراستار

مؤلف

دستیار بخش مردم شناسی و مؤلف

عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش فلسفه، مؤلف و ویراستار

پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف

عضو بخش علوم و مؤلف

دستیار بخش ایران شناسی و عضو بخش بررسی

پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف

مؤلف و ویراستار

مؤلف

مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

دستیار بخش هنر و معماری

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

عضو شورای عالی علمی

پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف

مؤلف

مؤلف

مؤلف

مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف

مؤلف

مدیر روابط فرهنگی

مدیر بخش علوم دانشنامه بزرگ ایران و ویراستار

معاون بخش فلسفه، مدیر بخش فلسفه دانشنامه بزرگ ایران، مؤلف و

ویراستار

عضو شورای عالی علمی

عضو بخش گزینش عناوین

مؤلف

عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش مردم شناسی، مؤلف و ویراستار

عضو بخش ایران شناسی و بخش بررسی و مؤلف

معاون بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار

مؤلف

دستیار بخش علوم و مؤلف

عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث،

سرپرست کتابخانه دیجیتال، مؤلف و ویراستار

مدیر بخش گزینش عناوین و مؤلف

عضو بخش بررسی و بخش ادبیات و مؤلف

عضو شورای عالی علمی

آقای پورشجاع، علیرضا
آقای تبرائیان، محمدحسن

آقای تحریری، سعید
آقای تولایی، علی
آقای تیموری، محسن
آقای جابری زاده، عبدالامیر
آقای جانب‌اللهی، محمدسعید
خانم جعفری، شیوا
خانم جلالی، نادره
آقای جلالی مقدم، مسعود
آقای جهاننداری، کیکاؤوس
آقای حاج منوچهری، فرامرز
خانم حامد هاشمی، آفاق
خانم حائری یزدی، نجمه
آقای حبیبی مظاهری، مسعود
آقای حجتی کرمانی، محمدجواد
خانم حسن دوست، مریم
خانم حسینی، زهرا
آقای حسینی، محمود
شادروان خاریچینکو، نادیژدا
آقای خاکی، محمد
خانم خاکی، نگین
آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین
مرحوم خسروشاهی، جلال
آقای خسروی، محمدرضا
آقای خطیبی، ابوالفضل
آقای خلیق تهرانی، صادق
آقای خورش، صادق
آقای خورش، عقیل
آقای خیراندیش، عبدالرسول
آقای دادبه، اصغر
خانم دایی رضایی مقدم، شادی
آقای دفتری، فرهاد
خانم دلفانی، فیروزه
خانم دودانگه، صغری
مرحوم دیانت، ابوالحسن
آقای دیانت، علی اکبر
خانم رازیوش، شهناز
آقای رحیم‌لو، یوسف
آقای رحیمیان، هرمز

مدیر بخش انفورماتیک مرکز
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش و عضو هیأت علمی بخش
دائرة المعارف عربی

مؤلف
مؤلف
عضو بخش انفورماتیک مرکز
مؤلف
مؤلف
دستیار بخش جغرافیا و مؤلف
مؤلف
مدیر بخش ادیان و عرفان دانشنامه بزرگ ایران، مؤلف و ویراستار
عضو بخش منابع خارجی
مؤلف، ویراستار و نسخه‌پرداز
مؤلف
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
مؤلف
عضو شورای عالی علمی و ویراستار
مؤلف
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
عضو بخش انفورماتیک مرکز
مؤلف
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ویرایش و چاپ و ویراستار
ویراستار
عضو شورای عالی علمی
مؤلف
مؤلف
مؤلف
عضو بخش انفورماتیک مرکز
عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی
عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی
مؤلف
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ادبیات، مؤلف و ویراستار
دستیار بخش تاریخ، عضو بخش بررسی و مؤلف
مؤلف
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی و مؤلف
مؤلف
عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نماینده مرکز در تبریز
مؤلف
مؤلف
مؤلف

خانم رحیمی بهمنی، لیلا

آقای رزم آرا، مرتضی

آقای رضا، عنایت الله

خانم رضایی، لیلا

آقای رضایی باغبیدی، حسن

آقای رضوانی، احمد

آقای رفیع، مهدی

آقای رفیعی، علی

خانم زارعی، زهرا

آقای زرنگار، احمد

آقای زروانی، مجتبی

آقای زرین کوب، روزبه

آقای سجادی، جعفر

آقای سجادی، صادق

آقای سروش، عبدالکریم

آقای سعیدی، عباس

خانم سلمان زاده، فاطمه

آقای سلمانی مروستی، محمدعلی

آقای سلیمانی، محسن

آقای سلیم مظهر، محمد

آقای سمسار، محمدحسن

آقای سمیعی، مجید

آقای سنایی، اردشیر

آقای سید تقوی، علیرضا

خانم سید حسین زاده، هدی

آقای سیدی، محمد

آقای شایسته، رسول

آقای شایگان فر، حمیدرضا

آقای شجاع کیهانی، جعفر

آقای شریعت، کریم

آقای شمس، محمدجواد

خانم شیرازی نژاد، آزاده

آقای شیرالی، عادل

خانم صاحب، نوشین

آقای صادقی، علی اشرف

خانم صادقی، مریم

خانم صالحی، شراره

خانم صدیق، کیانوش

خانم صراف، آمال

دستیار بخش ادیان و عرفان و مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

عضو شورای عالی علمی و مدیر بخش ایران شناسی، مؤلف و ویراستار

مؤلف

عضو شورای عالی علمی، عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی

و ویراستار

مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

مؤلف

مؤلف

عضو بخش بررسی و پژوهشگر بخش ایران شناسی و بخش تاریخ و مؤلف

مؤلف

عضو و دبیر شورای عالی علمی، مدیر بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار

عضو شورای عالی علمی

عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش جغرافیای دانشنامه بزرگ ایران،

مؤلف و ویراستار

مؤلف

مؤلف

مؤلف

مؤلف

عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش هنر و معماری، مؤلف و ویراستار

مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

دستیار بخش کلام و فرق و مؤلف

مؤلف

مؤلف و ویراستار

ویراستار

مؤلف

مؤلف

عضو بخش بررسی و مؤلف

مؤلف

دستیار بخش کتابخانه دیجیتال

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف

عضو شورای عالی علمی

عضو بخش بررسی، مؤلف و ویراستار

مؤلف

مؤلف

مؤلف

آقای صفوت، داریوش
 آقای عبدالله گروسی، عباس
 آقای عسکری، ضیاءالدین
 خانم عظیمی، نسیم
 خانم علیراده، مهبانو
 آقای غلامی، یدالله
 آقای فاتحی نژاد، عنایت الله
 آقای فانی، کامران
 آقای فرزانه، بابک
 آقای فرزانه، علی
 خانم فرزانه، میترا
 آقای فرهنگ انصاری، حسین
 آقای فرید، محمد
 خانم فلاحتی، مریم
 آقای فیروزی، جواد
 آقای قرائی گرگانی، مرتضی
 خانم کاشیان، ایران ناز
 آقای کافی، علیرضا
 آقای کرامتی، یونس
 آقای کریمهدانی، علی
 آقای کریمی، اصغر
 خانم کریمی، فاطمه
 آقای کریمی، محمود
 مرحوم کسائی، نورالله
 آقای کشاورز، اردشیر
 آقای کوشکی، احمد
 آقای کیایی، منصور
 آقای کیوانی، مجدالدین
 آقای کیوانی، مهدی
 آقای گذشته، ناصر
 آقای گنجی، محمدحسن
 آقای گوینده، حمید
 آقای گیاهی یزدی، حمیدرضا
 خانم لاجوردی، فاطمه
 خانم لاله، هایده
 آقای لاهوتی، بهزاد
 آقای مایل هروی، نجیب
 آقای مبین، ابوالحسن
 آقای متقی، حمید
 آقای متین، بهمان
 آقای مجتبائی، فتح الله

ویراستار
 مؤلف
 عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی
 عضو بخش گزینش عناوین
 پژوهشگر بخش پرونده های علمی، عضو بخش بررسی و مؤلف
 مدیر بخش هنر و معماری دانشنامه بزرگ ایران و مؤلف
 معاون بخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار
 عضو شورای عالی علمی
 عضو بخش تاریخ و مؤلف
 دبیر اجرایی دانشنامه بزرگ ایران، ویراستار و نسخه پرداز
 دستیار بخش دانشنامه بزرگ ایران
 مشاور بخش پرونده های علمی و مؤلف
 مؤلف
 دستیار بخش ادیان و عرفان دانشنامه بزرگ ایران و مؤلف
 مؤلف
 پژوهشگر بخش پرونده های علمی
 مدیر و پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف
 عضو بخش انفورماتیک مرکز
 معاون بخش علوم، مؤلف و ویراستار
 معاون بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار
 مؤلف
 معاون بخش هنر و معماری و مؤلف
 مؤلف
 مؤلف
 مؤلف
 پژوهشگر بخش پرونده های علمی
 مؤلف
 عضو شورای عالی علمی، مؤلف و ویراستار
 مؤلف
 معاون بخش کلام و فرق، مؤلف و ویراستار
 عضو شورای عالی علمی و مؤلف
 پژوهشگر بخش پرونده های علمی
 مؤلف
 عضو بخش بررسی، معاون بخشهای عرفان و ادیان و مؤلف
 مؤلف
 مؤلف
 مؤلف
 مؤلف
 مدیر دفتر ریاست مرکز
 مؤلف
 عضو شورای عالی علمی، مدیر بخشهای عرفان و ادیان، مؤلف و ویراستار

عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش کلام و فرق و ویراستار	آقای مجتهد شبستری، محمد
عضو شورای عالی علمی و رئیس کتابخانه و مرکز اسناد	آقای مجیدی، عنایت الله
مؤلف	خانم مجیدی، مریم
عضو بخش بررسی و مؤلف	خانم محقق، سیمین
عضو شورای عالی علمی	آقای محقق، مهدی
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش حقوق، مؤلف و ویراستار	آقای محقق داماد، مصطفی
عضو بخش ایران شناسی و مؤلف	آقای محمودی بختیاری، بهروز
دستیار بخش ادبیات عرب و مؤلف	خانم مساح، رضوان
مؤلف	آقای مسلمانیان قبادیانی، رحیم
مؤلف	آقای مطیع، مهدی
عضو شورای عالی علمی	آقای معصومی همدانی، حسین
مؤلف	خانم ملا ابراهیمی، عزت
معاون اداری و مالی مرکز پژوهشگر بخش پرونده های علمی	آقای منصوری، منصور
مؤلف	آقای موسوی، مصطفی
مدیر داخلی	آقای موسوی بنجوردی، حسن
عضو بخش انفورماتیک مرکز	آقای موسوی بنجوردی، حسین
عضو شورای عالی علمی، سرپرست علمی و سرویراستار	آقای موسوی بنجوردی، کاظم
عضو شورای عالی علمی	آقای موسوی بنجوردی، محمد
مؤلف	آقای موسوی پاک، رضا
پژوهشگر بخش پرونده های علمی	آقای موسوی زاده، حسن
عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش علوم، مؤلف و ویراستار	آقای مولوی، محمد علی
عضو شورای عالی علمی	آقای مهاجرانی، عطاء الله
مؤلف	خانم مهدوی، ملیحه
ویراستار	آقای مهر علی زاده، قاسم
مؤلف	آقای مهرش، فرهنگ
مؤلف	خانم میر آقاسی، لیلا
معاون بخش ادبیات، عضو بخش بررسی و مؤلف	آقای میر انصاری، علی
مؤلف	آقای میرزایی نیا، حسین
پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف	آقای میر سجادی، محمد کاظم
مؤلف	خانم میر فخرایی، مریم
مؤلف	آقای ناجی، محمدرضا
عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی	آقای نجفی اسداللهی، سعید
مؤلف	آقای نجم الرشید
مؤلف	خانم نظامی، مژگان
مؤلف	آقای نورزاده چگینی، ناصر
مؤلف	آقای نوری، محمد
عضو بخش بررسی و دستیار بخش جغرافیای دانشنامه بزرگ ایران	خانم وثوقی، لیلا
مؤلف	آقای وثوقی، محمدرضا
مؤلف	خانم هادیان رستانی، الهه
پژوهشگر بخش پرونده های علمی	خانم هاشمی، بشری
مشاور عالی بخش انفورماتیک مرکز	آقای هامونی حقیقت، احمد رضا

مؤلف
دستیار بخش هنر و معماری دانشنامه بزرگ ایران و مؤلف
مؤلف

خانم هریسچیان، محبوبه
خانم همایونی افشار، مریم
آقای یوسفی فر، شهرام

محققان و کارکنان کتابخانه و مرکز اسناد و بخشهای وابسته

متصدی مخزن	آقای احمدی، محمدرضا
مسئول بخش ورود اطلاعات رایانه کتابخانه	خانم استخری، مهرانگیز
متصدی مخزن	آقای توکلی، بهمن
مسئول بخش تهیه منابع	آقای جهانی، محمد
مسئول گردش کتاب و سرمخزن دار	آقای حاج کریمی، حسین
عضو بخش تهیه منابع	آقای حاج کریمی، سهیل
متصدی ورود اطلاعات رایانه کتابخانه	خانم حیدری، زهرا
متصدی ورود اطلاعات رایانه کتابخانه	خانم داودآبادی، اکرم
دستیار بخش فهرست نویسی کتابهای خطی	خانم داودآبادی، فاطمه
کارمند بخش صحافی	آقای درویش، حسین
مسئول بخش نشریات ادواری	خانم راکی، پوران
مسئول برگه آرایی	خانم ربیع زاده، محبوبه
مسئول روابط بین الملل کتابخانه و نماینده کتابخانه در قم	آقای رفیعی، علی
متصدی مخزن	آقای سلیمانی، خلیل
کتابدار بخش نسخه های خطی	آقای سلیمانی، محسن
مدیر دفتر کتابخانه	خانم سیفی، زهرا
کارمند بخش صحافی	آقای شفیع خانی، مهدی
کتابدار بخش فهرست نویسی کتابهای شرقی	خانم صباغی، مریم
کتابدار بخش فهرست نویسی کتابهای لاتین	خانم طلوعی، کتایون
کتابدار بخش فهرست نویسی کتابهای لاتین	خانم عماری، مدین
متصدی زیراکس	آقای غیاث آبادی، ناصر
اطلاعات و نگهداری حوزه گاو صندوقها	آقای فاطمی، مسعود
متصدی مخزن	آقای فاطمی حسن آبادی، امیرحسین
مسئول اطلاعات کتابخانه	آقای قیدی، ابوالفضل
تدارکات کتابخانه	آقای کوشکی، حبیبی احمد
معاون فنی کتابخانه و مسئول و کارشناس بخش فهرست نویسی کتابهای شرقی	آقای مافی، عباس
رئیس کتابخانه و مرکز اسناد	آقای مجیدی، عنایت الله
متصدی زیراکس	آقای محمدی، عیسی
مسئول ثبت کتاب و تنظیم برگه های موقت	آقای مدرس صادقی، مهدی
کارمند بخش صحافی	آقای مدیری، علی اکبر
مسئول و کارشناس ارشد بخش فهرست نویسی کتابهای خطی	آقای منزوی، احمد
مسئول بخش صحافی	آقای میرآفتاب، محمدرضا
مسئول و کارشناس بخش فهرست نویسی کتابهای لاتین	خانم هارطونیان، پارکوهی
کتابدار حوزه آماده سازی	آقای هدایتی پارسا، امید

کارکنان اداری و مالی و بخش حروف چینی

مستول اطلاعات	آقای احمدپور، غلامحسین
رئيس حسابدارى	آقای امين، زين العابدین
مستول دبیر خانه و بخش حروف چینی	خانم بادا فراس، بهاره
مستول انبار	آقای بهزادپور، امیر
عضو دبیر خانه و بخش حروف چینی	خانم حسینی، زهراسادات
کارمند حسابدارى	آقای رضاپور، محمود
رئيس بخش فروش	آقای رضوی شیرازی، حمیدرضا
عضو دبیر خانه و بخش حروف چینی	خانم زارعی، معصومه
متصدی فروش و ناظر چاپ	آقای زرودی، عبدالرضا
کارمند حسابدارى	آقای سروشپور، مهدی
مستول تلفنخانه	آقای شکری، علی
مستول تلفنخانه	آقای شکری، وهاب
دستیار بخش دائرة المعارف عربی و عضو بخش حروف چینی	خانم طراز فرد (مشاط)، سوسن
مصصح نمونه های چاپی فارسی	آقای عتیقپور، محمد
مدیر امور مالی	آقای عسگریان، محمدصادق
عضو دبیر خانه	آقای گارسی فروش، علی
مصصح نمونه های چاپی فارسی و عربی	خانم مرندی قصر، ترانه

۳۷۹/۱؛ نوریخس، همانجا؛ جامی، ۴۲۳). عبدالعزیز هروی، صوفی برجسته نیز از همین دوره به خدمت بابا فرج پیوست و از مریدان خاص او شد (ابن کربلایی، ۳۷۷/۱). شیخ محمود شبستری برخی از عقاید و سخنان بابا فرج دربارهٔ حدوث و قدم عالم، و نفی «شر مطلق» و اعتقاد به وجود خیر در هر موجود و هر مرتبه از وجود را نقل کرده است (ص ۱۹۸-۱۹۹، ۲۲۴).

بابا فرج تا آخر عمر در خانقاه خویش به سر برد و چون درگذشت، او را در گجیل، شاید در همان خانقاه، دفن کردند. مقبره او که ظاهراً بنایی داشته، و در ۷۵۵/ق/۱۳۵۴م ترمیم یا تجدید شده است، زیارتگاه مردم شد و بنابر روایات مختلفی که روزهای شنبه یا دوشنبه را روز «وقفه» بابا دانسته‌اند، برای زیارت و طلب حاجت بر خاک او حاضر می‌شدند (حمدالله، ۷۸۸؛ ابن کربلایی، ۳۷۶/۱). ابن کربلایی که پدرش از خادمان مقبره او بوده، و به همین سبب بابا فرجی شهرت داشته، بابا فرج را صاحب کراماتی دانسته، و آورده که پس از مرگ نیز تصرفاتی در امور داشته است (۳۸۰/۱-۳۸۳).

مآخذ: ابن کربلایی، حافظ حسین، روضات الجنان، به کوشش جعفر سلطان‌القرایی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ جامی، عبدالرحمان، نفعات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش ادوارد براون، کمریج، ۱۳۲۸/ق/۱۹۱۰م؛ خوارزمی، حسین، جواهر الاسرار، به کوشش محمدجواد شریعت، اصفهان، مشعل؛ شبستری، محمود، «سماعت‌نامه»، مجموعه آثار، به کوشش صد مرحد، تهران، ۱۳۶۵ش؛ محمد بن منور، اسرار التوحید، به کوشش ذبیح‌الله صفاء، تهران، ۱۳۳۲ش؛ نوریخس، محمد، «سلسله الاولیاء»، جشن‌نامه هانری کریین، به کوشش سیدحسین نصر، تهران، ۱۳۵۶ش.

بابا فریدالدین گنج شیکر، یا شکرگنج، از عارفان نامدار قرن ۷/ق/۱۳م در شبه قاره هند. اصلاً وی مسعود نام داشت و در ۵۶۹/ق/۱۱۷۴م در قصبه کھتوال در حوالی ثلثان چشم به جهان گشود (میرخورد، ۱۰۱). فرشته (۳۸۳/۲) و غلام سرور لاهوری (۳۰۴/۱) سالزاد او را ۵۸۴ق نوشته‌اند که این نظر با توجه به سالمرگ و سن او درست نمی‌نماید (نیز نک: محدث، ۶۰؛ هدایت، ۱۶۲).

گفته‌اند: فرخ‌شاه نیای بزرگ‌وی، زمانی حاکم کابل بود (میرخورد، ۶۸؛ فرشته، همانجا؛ غلام سرور، ۲۸۷/۱). مطابق بعضی روایات که افسانه‌آمیز می‌نماید فرخ‌شاه را از اعقاب ابراهیم ادهم، و از آن طریق منسوب به خلیفه دوم دانسته، و به همین جهت بابا فرید را «فاروقی» هم خوانده‌اند (غلام سرور، همانجا؛ هدایت، ۱۶۱؛ آریا، ۱۱۳). آنچه مسلم است، اینکه جد شیخ فریدالدین به نام قاضی شعیب در اواخر قرن ۶ق، و به قولی در حمله مغول همراه با خانواده خویش به لاهور آمد (هدایت، ۱۶۳) و قاضی قصبه قسور شد، و پس از چندی به کھتوال رفت و در آنجا هم به قضا پرداخت (میرخورد، ۶۵؛ فرشته، همانجا). یکی از پسران او به نام جمال‌الدین، یا کمال‌الدین سلیمان در همانجا ازدواج کرد و صاحب ۳ پسر شد که فریدالدین مسعود شکر گنج دومی آنهاست (غلام سرور، فرشته، همانجاها).

بابا فرج تبریزی (د ۵۶۸/ق/۱۱۷۳م)، فرزند بدل بن فرج، از صوفیان و مشایخ بزرگ سده ۶ق/۱۲م. او را گجیلی، منسوب به محله گجیل تبریز که خانقاه و مقبره‌اش هم در آنجا بود، نیز خوانده‌اند. از احوال او اطلاع دقیقی در دست نیست و آنچه می‌دانیم، غالباً مبتنی بر گزارش ابن کربلایی در روضات الجنان است که پدرش خادم آستانه بابا فرج بوده است.

بابا فرج را به سبب حالت جذبه‌ای که بر او غلبه داشت و غالباً در گلخن حمامی در گجیل عزلت می‌گزید، از «اولیای اخفیا» و «شیخ واصل» و «مجنوب و محبوب حق» خوانده‌اند (ابن کربلایی، ۲۸۷/۱، ۳۷۶؛ خوارزمی، ۱۱۴/۱) و آورده‌اند که چنان در شهود حق مستغرق بود که هرگز «نظرش بر جهان نیفتاد» (شبستری، ۲۲۴). پیر طریقت او شیخ احمد مرشطی بود که خود از مریدان شیخ محمد سالم به شمار می‌رفت و شیخ محمد هم از مریدان شیخ جنید بغدادی بود. اما اگر سلسله طریقت بابا فرج به جنید برسد (ابن کربلایی، ۳۷۷/۱)، با توجه به سالمرگ جنید، باید در میانه بیش از دو واسطه بوده باشد. از مشهورترین مریدان و تربیت یافتگان بابا فرج، عارف نامدار شیخ نجم‌الدین کبری است که هم از «نظر» و هم از «تربیت» بابا فرج بر خوردار بوده، و به اشارت و ارشاد همو، به سیر آفاق و انفس پرداخته است (نوریخس، ۴۸؛ جامی، ۴۲۳؛ ابن کربلایی، ۳۷۸/۱-۳۷۹).

درباره نخستین دیدار شیخ نجم‌الدین و بابا فرج چند گزارش در دست است و حاصل همه آن است که حضور ناگهانی بابا فرج، به حالت جذبه و سر و پا برهنه، در مجلس درس خواجه ابومنصور محمد بن اسعد طوسی، معروف به حفده که شیخ نجم‌الدین از جمله شاگردان او بود و گروهی از ائمه و مشایخ نیز حضور داشتند، استاد را از تدریس و شاگرد را از قرائت، بی‌آنکه خود علت را دریابند، بازداشت و زبانشان را بیست. آنگاه که بابا فرج برفت، از نام و احوالش جويا شدند و به دیدارش شتافتند. شیخ نجم‌الدین از همین جا به خدمت بابا فرج درآمد و تربیت یافت. گفته‌اند که ابومنصور حفده نیز تحت تأثیر بابا فرج واقع شد و مرید او گردید (خوارزمی، ۱۱۴/۱-۱۱۵؛ جامی، ۴۲۳-۴۲۴؛ ابن کربلایی، ۲۸۷/۱). از همین روایات برمی‌آید که بابا فرج خود را از اولیای خاصه می‌دانسته، زیرا شیخ نجم‌الدین و ابومنصور حفده و دیگران را به شرطی پذیرفت که طوری نزد او روند که گویی در پیشگاه خداوند حاضر می‌شوند (خوارزمی، ۱۱۵/۱). آورده‌اند که در همین دیدار، عظمت حق چنان در او که در حال «مراقبه» بود، تجلی کرد که جامه بر تنش دریده شد (همانجا؛ جامی، ۴۲۴)، ولی ارتباط تسمیه «فرجی» (بالا پوش) با این واقعه (ابن کربلایی، ۳۷۹/۱) درست نمی‌نماید (نک: محمد بن منور، ۱۵۹، ۲۲۷). به نظر می‌رسد که بابا فرج در همین ایام در خانقاه مقام گرفت و سپس به تربیت مریدان - که پیش از آن دل بدان نمی‌نهاد - مشغول شد.

درباره بابا فرج گفته‌اند که وی «پیر نظر» و «پیر تربیت» و «پیر خرقة» شیخ نجم‌الدین کبری است که هر ۳ را از او یافت (ابن کربلایی،

بابا فرید از همان آغاز جوانی اهل ریاضت و عبادت بود و در شهر ملتان که در آن روزگاری یکی از مراکز فرهنگ اسلامی به شمار می‌رفت، به کسب علوم ظاهری و باطنی پرداخت. در یکی از روزهایی که در مسجد مشغول مطالعه بود، خواجه قطب الدین بختیار کاکي، یکی از اقطاب چشتیه (د ۶۳۴ق) وارد شد. پس از سخنانی که میان آن دو رد و بدل گردید، بابا فرید دست ارادت به خواجه داد (قلندر، ۲۲۰). آنگاه که خواجه عازم دهلی شد، بابا فرید را گفت که همانجا بماند و به کسب علم مشغول شود. وی نیز چنان کرد و مدتی بعد به دهلی رفت و به خدمت خواجه پیوست. وی در آنجا به تدریج شهرتی یافت و آخر چنان شد که مردم دهلی برای دیدارش هجوم می‌آوردند و باعث ایجاد مزاحمت برای او می‌شدند. ناگزیر وی با اجازه خواجه به «هانسی» رفت و تا زمان فوت خواجه قطب الدین در آن شهر مقیم بود. سپس به دهلی آمد تا بنا به وصیت خواجه و به عنوان خلیفه او خرقه و عصا و نعلین وی را بدو دهند. اما چند روز بعد مجذوبی شوریده احوال از هانسی به دهلی آمد و گریه‌کنان از دوری شیخ فریدالدین و بی‌طاقتی خویش سخن گفت. بابا فرید، بار دیگر روانه هانسی شد (میرخورد، ۷۲-۷۳؛ فرشته، ۳۸۳/۲-۳۸۴؛ غلام سرور، ۲۸۸-۲۸۹؛ سجزی، ۸۸). در آنجا هجوم مردم برای دیدار شیخ چنان بود که مانع عزت و مراقبه وی گردید و او به ناچار هانسی را به شیخ جمال‌الدین هانسوی سپرد و خود به قصبه اجودهن که امروزه به پاک پتن شریف معروف است، رفت و عزلت گزید. در این شهر مردمی زندگی می‌کردند بسیار خشن و غالباً غیر مسلمان؛ اما این مردم کم‌کم جذب رفتار و سلوک بابا فرید شدند و به تدریج چهره اجودهن دگرگون شد، چنانکه گفته‌اند: «اجودهن در آن مدت در اثر وجود مبارک او قبله هندوستان و خراسان شد» (میرخورد، فرشته، همانجا)، بابا فرید تا آخر عمر در همان شهر مقیم شد و به نقل بیشتر منابع در ۱۲۶۵/۶۶۴م در همانجا وفات کرد و به خاک سپرده شد (میرخورد، ۱۰۱؛ محدث، همانجا؛ غلام سرور، ۳۰۳/۱؛ داراشکوه، ۹۷؛ قس: فرشته، ۳۹۰/۲؛ ابوالفضل، ۱۶۹/۳).

زندگی و تعلیمات: بابا فرید سختی کشیدن و در گمنامی زیستن را به رفاه و شهرت طلبی ترجیح می‌داد و به همین سبب، در شهر اجودهن اقامت گزید تا بتواند در آنجا به تفکر و ریاضت بپردازد (آریا، ۱۱۵-۱۱۶). زندگی وی نمونه کاملی از فقر و زهد و ریاضت است. گرچه ریاضت طبیعت ثانوی او شده بود، اما هدف اصلی وی نبود. در بین آشیانی که در موزه شهر پاک پتن نگهداری می‌شود، چند قطعه چوب مدور و گرد هست که به «نان بابا» شهرت دارد و می‌گویند: شیخ در هنگام گرسنگی از شدت درد، این چوبها را به دندان می‌گرفت که شاید گرسنگی وی تسکین یابد. حتی زمانی هم که خانقاه وی پناهگاه مستمندان شد و هدایایی از اطراف هند بدانجا سرازیر گردید، باز همان روش را ادامه می‌داد و هدایا را بین فقرا تقسیم می‌کرد و چیزی برای خود نگه نمی‌داشت (سجزی، ۱۲۵، ۳۸۵). از مال دنیا تنها گلیمی داشت که بر آن می‌خوابید و عصایی که از مرشدش به او رسیده بود. در این تنگدستی

خانواده او هم با وی شریک بودند، چنانکه در هنگام مرگ وی برای کفن و دفن او به سختی افتادند (سجزی، ۳۵؛ آریا، ۱۱۶).

ریاضتهای وی بی‌شبهات به زندگی مرتاضان هندو نبود، از جمله گفته‌اند که به دستور مرادش خواجه قطب‌الدین بختیار، به مدت ۴۰ شبانه روز در مسجد «اوج» وارونه در چاهی آویزان شد و فقط برای نماز او را خارج می‌ساختند و این نوع ریاضت به «چله معکوس» شهرت دارد (میرخورد، ۷۸-۷۹؛ محدث، ۵۹). این داستان هرچند که ساختگی باشد، خود نشان‌دهنده این است که در میان پیروان بابا فرید، ریاضت تا چه حد اهمیت داشته است.

از سوی دیگر، بابا فرید به شریعت هم پای‌بند بود و مریدان خود را به اجرای احکام دین تشویق می‌کرد. با وجود تنگدستی، گفته‌اند که دویار به زیارت خانه خدا رفت (آریا، ۱۱۷). در مورد زکات هم، گذشته از پرداخت زکات شرعی (شریعت)، به پرداخت زکات طریقت (۹۷/۵٪ از درآمد) هم اعتقاد داشت و می‌گفت: زکات حقیقت پرداخت ۱۰۰٪ آن است (سجزی، ۱۷۸).

بابا فریدالدین از جمله اقطاب بزرگ صوفیه به شمار می‌رود که همواره مورد تکریم عام و خاص بوده است و امرا و سلاطین به دیدارش می‌شتافتند (همو، ۲۴۷-۲۴۸). شهرت او از شبه قاره نیز درگذشت و به مصر هم رسید (ابن بطوطه، ۴۱۰-۴۱۱) و امیر تیمور در مسیر فتوحات خویش، چون به اجودهن رسید، به احترام شیخ، مردم را امان داد (آریا، ۱۲۴). در ایام گورکانیان هند نیز اجودهن و اعقاب شیخ را سخت گرامی می‌داشتند (همانجا). امروز نیز آرامگاه او مزار مردم اعم از مسلمان و هندوست.

تذکره‌نویسان و شاعران در ستایش او سخنها گفته، و برای وی کرامات و کارهای خارق‌العاده برشمرده‌اند (محدث، ۵۳؛ آریا، ۱۲۵)؛ از جمله گفته‌اند که علت شهرت وی به شکر گنج و یا گنج شکر این بوده است که بر اثر کرامات وی، نمک یا به قولی خاک به شکر تبدیل شده است (میرخورد، ۷۷-۷۸؛ محدث، ۵۹؛ فرشته، ۳۸۸/۲؛ داراشکوه، ۹۵-۹۶؛ غلام سرور، ۲۹۲/۱). بابا فرید همچون دیگر اقطاب چشتیه به سماع نیز علاقه داشت و نظر مخالفان را رد می‌کرد (حسینی، ۴۷، ۱۲۰). آثار:

الف - چابی: ۱. فوائد السالکین، مهم‌ترین تألیفی که از بابا فرید گنج‌شکر باقی مانده، و مشتمل بر سخنان خواجه قطب الدین بختیار کاکي است. این کتاب در سیر و سلوک و مقامات عارفانه است و در چند مجلس تألیف یافته، و متعلق به سالهای ۵۸۴ و ۵۸۵ق است. فوائد السالکین، در لاهور به چاپ رسیده است (آریا، ۱۰۸) و چند نسخه خطی هم از آن موجود است (همانجا؛ منزوی، فهرست، ۷۵۱-۷۵۰/۲، ۷۵۱-۷۵۰/۲، ۷۵۱-۷۵۰/۲، ۷۵۱-۷۵۰/۲). ۲. اسرار الایلاء، شامل سخنان بابا فریدالدین در اسرار عشق اولیا، توبه، خرقه، کشف و کرامات... است و درویشی به نام بدر اسحاق که گویا همان بدرالدین اسحاق داماد وی باشد، آن را گردآوری کرده است (آریا، ۱۱۸). این

اولیا، خلیفه شیخ، ساخته شده است، و نمونه بارزی از هنر معماری ایرانی و اسلامی در شبه قاره است. در جوار مسجد، مقبره یکی دیگر از فرزندان شیخ قرار دارد که به دستور سلطان محمد تغلق ساخته شده است و بیشتر افراد خانواده شیخ هم در این محوطه مدفون هستند. مقبره علی احمد صابر، خلیفه و داماد شیخ هم در یکی از حجره های جنوبی آرامگاه قرار دارد. در قسمت شرقی آرامگاه موزه ای قرار دارد که اشیاء متبرک از جمله «نان چوبین» و نعلین و عصای شیخ در آن نگهداری می شود (همو، ۱۲۶-۱۲۷).

مآخذ: آریا، غلامعلی، طریقه چشتیه در هند و پاکستان، تهران، ۱۳۶۵؛ ابن بطوطه، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ ابوالفضل علامی، آیین اکبری، لکهنو، ۱۸۹۳ م؛ حسینی، علی، مقدمه خلاصه الالفاظ، به کوشش غلام سرور، اسلام آباد، ۱۳۷۱ ش؛ داراشکوہ، محمد، سفینه الاولیاء، کانیپور، ۱۸۸۳ م؛ رضوی، سرفراز علی، مخطوطات انجمن ترقی اردو، کراچی؛ سجزی، حسن، فوائد الفوائد، به کوشش محمد لطیف ملک، لاهور، ۱۳۸۶ ق؛ غلام سرور لاهوری، خزینة الاصفیاء، لکهنو، ۱۲۹۰ ق؛ فرشته، محمد قاسم، تاریخ، لکهنو، ۱۸۶۵ م؛ قلندر، حمید، خیر المجالس، به کوشش خلیق احمد نظامی، علیگره؛ محدث دهلوی، عبدالحق، اخبار الاخبار، لاهور، ۱۳۰۹ ق؛ مشار، خانبابا، فهرست کتابهای چاپی فارسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ منزوی، خطی، همو، خطی مشترک، همو، فهرست نسخه های خطی کتابخانه گنج بخش، اسلام آباد، ۱۳۵۷-۱۳۶۱ ش؛ میرخورد، محمد، سیر الاولیاء، لاهور، ۱۳۵۷ ش؛ نظامی، خلیق احمد، تاریخ مشایخ چشت، کراچی، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نوشاهی، عارف، فهرست نسخه های خطی فارسی موزه ملی کراچی، اسلام آباد، ۱۳۶۲ ش؛ هدایت چشتی، سیرالقطاب، لکهنو، ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م.

غلامعلی آریا

بابا فغانی، نک: فغانی.

باباقاسم، مقبره، مزار باباقاسم اصفهانی، از عارفان سده ۸ ق/ ۱۴ م، واقع در محله شهشهان اصفهان. برپایه کتیبه سردر ورودی، این آرامگاه در ۷۴۱ ق/ ۱۳۴۰ م توسط سلیمان بن ابی الحسن بن طالوت دامغانی، از پیروان باباقاسم برای او ساخته شده است (نک: اصفهانی، ۷۳؛ رفیعی، ۷۸۵-۷۸۶؛ گذار، «مقبره و مدرسه...»، ۱۶۵، «مقبره...»، ۳۰۳). (38).

سبک معماری بنا مشترکاتی در عناصر و جزئیات معماری بناهای دوره پیشین دارد، اما حجم آن کاهش یافته، و بر ارتفاع بنا تأکیدی آگاهانه شده است؛ کالبد بنا نیز سبکتر، نازکتر و ظریفتر شده است. بقعه باباقاسم به سبب دارا بودن تمام ویژگیهای معماری عصر ایلخانی، یکی از نمونه های نفیس آرامگاههای این زمان است (نک: ویلبر، 77-76، 33، 31؛ گذار، همانجا؛ هیلنبراند، 294، 286).

آرامگاه در اصل از دو فضای مستقل تشکیل می شود. نقشه خارجی بنای اصلی و جلوی، مستطیل شکل با گنبد هرمی ۸ بر است و در داخل، مستطیل شکل با فرو رفتگیهایی در هر ۴ ضلع با پوشش گنبد

کتاب چندبار به چاپ رسیده است (مشار، ۱۹۵/۱؛ برای نسخه های خطی آن، نک: منزوی، خطی مشترک، ۱۲۵۱/۳-۱۲۵۳).

ب- خطی: ۱. تحفة الرساله، یا نصایح الملوک (همان، ۲۲۶۵/۴؛ همو، فهرست، ۹۰۰/۲)؛ ۲. راحة القلوب، شامل سخنان بابا فرید که خلیفه وی خواجه نظام الدین اولیا آنها را از ۶۵۴ تا پنجم رجب ۶۵۵ گردآوری کرده است (همان، ۶۲۰/۲؛ همو، خطی مشترک، ۱۴۶۹/۳-۱۴۷۱)؛ ۳. رساله عرفانی، یا گفتار عرفانی (همو، فهرست، ۶۸۱/۲-۶۸۲)؛ ۴. رساله وجودیه (رضوی، ۴۶؛ منزوی، خطی مشترک، ۲۱۰۱/۳، ۹۹۰/۲)؛ ۵. سراج الوجود (رضوی، ۳۷)؛ ۶. گنج اسرار، یا معرفت دل (نوشاهی، ۲۵۷؛ منزوی، همان، ۱۸۲۷/۳-۱۸۲۸).

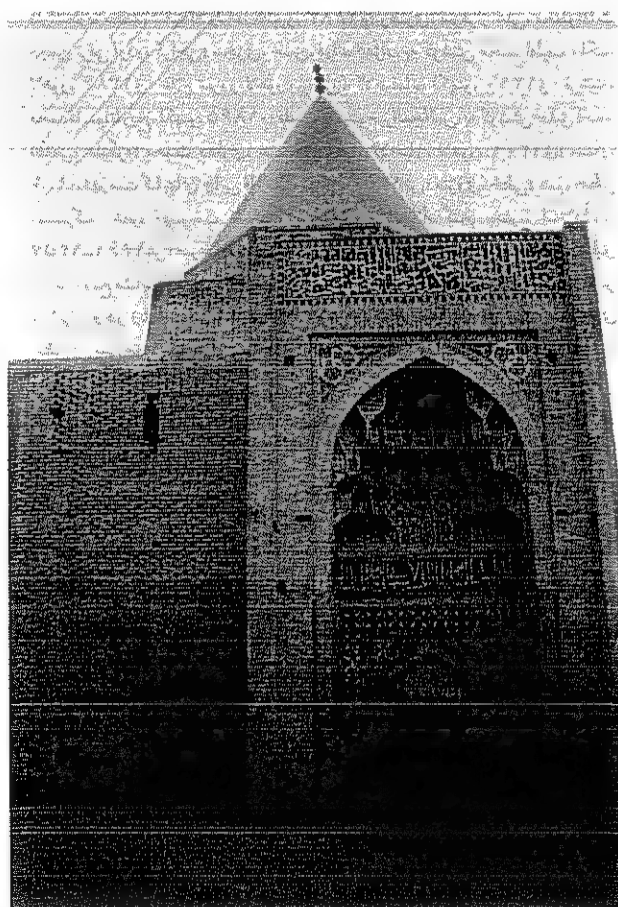
اشعار: بابا فرید به فارسی شعر نیکو می سرود (نفیسی، ۱۱۳/۱، ۱۵۶)، و رباعیاتی از او باقی مانده است. گذشته از آن، به زبان پنجابی و اردو هم اشعاری به شیخ نسبت داده اند که اشعار پنجابی وی جنبه ارشادی داشته است، اما در صحت انتساب اشعار غیرفارسی به او، خصوصاً به زبان اردو، جای تردید هست. مؤلفان قدیم که تقریباً معاصر وی بوده اند، مثل میرخورد، صاحب سیرالاولیاء، و حتی مؤلف متأخرتری چون غلام سرور لاهوری، به این اشعار اشاره نکرده اند (نک: آریا، ۱۱۹-۱۲۰).

خانواده و خلفا: بابا فرید دارای ۶ پسر و ۴ دختر بوده است که غالباً در زمرة صوفیان به شمار می رفتند (نظامی، ۱۶۸-۱۷۱؛ غلام سرور، ۳۰۱/۱-۳۰۲). به نظر می رسد که شیخ ۳ بار ازدواج کرده باشد و به گفته غلام سرور لاهوری (۳۰۱/۱) یکی از زنانش، دختر غیاث الدین بلبن، پادشاه دهلی بوده است و ممکن است این ازدواج قبل از پادشاهی غیاث الدین انجام گرفته باشد (آریا، ۱۲۱).

از میان خلفای شیخ فرید الدین بجز فرزندش، بدرالدین سلیمان، مهم ترین آنها عبارتند از شیخ نظام الدین اولیا، مؤسس سلسله نظامیه چشتیه، علاء الدین علی احمد صابر که داماد شیخ و مؤسس سلسله صابریه چشتیه است، جمال الدین هانسوی، شیخ عارف سیستانی، محمدشاه غوری و شیخ بدرالدین اسحاق (غلام سرور، ۳۰۲/۱؛ نظامی، ۱۶۳-۱۶۸).

آرامگاه: ساختمان آرامگاه بابا فرید، در شهر پاک پتن شریف، از توابع ساهیوال، در ایالت پنجاب قرار دارد. این شهر که در گذشته اجودهن نام داشت، در زمان اکبرشاه، به احترام مقام شیخ، پاک پتن شریف نام گرفت. آرامگاه در بخش قدیمی شهر قرار دارد و مقبره شیخ بدرالدین سلیمان، پسر شیخ هم در کنار آن ساخته شد. در سمت جنوبی آرامگاه دری است که مردم آن را «بهشت دروازه» می نامند. این در تنها در روزهای پنجم محرم هر سال که «عرس»، یا سالگرد وفات شیخ است، و نیز در روزهای تاسوعا و عاشورا باز می شود. ارتفاع این در کوتاه است و برای عبور باید خم شد. مردم معتقدند که هر کس از این در عبور کند، از گناه پاک می شود (غلام سرور، ۳۰۳/۱-۳۰۴؛ آریا، ۱۲۵-۱۲۶). در جنب آرامگاه، مسجد نظامی قرار دارد که به نام نظام الدین

نیم کروی؛ بنای پستی با نقشه‌ای به شکل ۸ ضلعی بوده است و به وسیله راهروی با یک انحنا از جبهه جنوب شرقی بنای اصلی دو بنا به هم راه می‌یافتند؛ بر اثر ویرانی بنای پستی و بازسازی آن در سده اخیر تغییراتی پدید آمده، و از آن جمله نقشه ۸ ضلعی به مستطیل تبدیل شده است. کف‌سازی بنا نیز با بنای اصلی اختلاف سطح پیدا کرده، و راه ارتباطی اصلی دو بنا از میان رفته است. اکنون درگاهی کوتاه با دو پله واقع در میان ضلع شرقی بنای اصلی آنها را به هم می‌پیوندد (نک: گذار، «مقبره و



مقبره بابا قاسم

مدرسسه»، ۱۶۷-۱۶۸؛ هیلنبراند، ۲۷۷-۲۷۸، ۲۸۲؛ تحقیقات میدانی). نمای خارجی گنبد دو پوسته هرمی، بر گردنی ۸ وجهی قرار گرفته، و با پوشش کاشی فیروزه‌ای، مزین به کتیبه‌هایی به خط بتایی لاجوردی بر پیرامون گردن و ترکها آرایش یافته است. پوپ بر آن است که این گنبد را شاید در سده ۹ ق/ ۱۵ م ساخته باشند (نک: دانشنامه...، ۴۶/۱-۴۷؛ هنرفر، ۳۸۰، ۸۷۸؛ ویلبر، ۱۸۲؛ پوپ، «معماری...»، ۱۰۹۹؛ تحقیقات میدانی).

بنای آرامگاه هم‌سطح گذرگاهی که از پیش وجود داشته، برآورده شده است، اما با گذشت سده‌ها سطح گذر بالا آمده، و اکنون ورود به آن به وسیله دو پله از خیابان امکان‌پذیر است. ورودی بنا واقع در ضلع شمالی، مزین به کاشی معرق است که نمایشگر پیشرفت فن‌آوری و طراحی رنگ اینگونه کاشی در سده ۸ ق/ ۱۴ م است. حاشیه‌های کتیبه با گل و بته و اسلیمیهای موزون و درشت در هم آمیخته، و رنگ سبز و قهوه‌ای ارغوانی فام به رنگهای معرق افزوده شده است. برپیشانی این سردر با طاق تیزه‌دار و مقرنس کاری، دو کتیبه تاریخی به قلم ثلث سفید بر زمینه لاجوردی نقش بسته است. یکی از آن دو حاوی نام بانی و تاریخ احداث بناست و دیگری تاریخ تعمیر بنا در ۱۰۴۴ ق/ ۱۶۳۴ م با رقم محمدرضا امامی، کتیبه‌نگار معروف را در بردارد. سردر کاشی کاری، در چوبی دولتی مثبت کاری ورودی بنا را احاطه کرده، و هر لت در به لوحهای قاب‌بندی شده تقسیم شده است و بر دو لوح بالا عبارات «عناية الازلیه» و «کفایة الابدیه» به قلم ثلث بر زمینه گل و برگ نقش بسته است.

گنبد نیمه کروی داخل آرامگاه بر پایه مربع استوار است که با گوشه‌سازی سکنج مرحله انتقالی ۸ ضلعی، شکل گرفته، و پایه مربع را به شکل دایره‌ای برای برپایی گنبد آماده ساخته است. در میان هر یک از ۴ ضلع در فضای میان دو سکنج، نورگیری مشبک تعبیه شده است؛ بر فراز مرحله انتقالی یک ۱۶ ضلعی ایجاد شده، و ستاره ۸ پر بزرگ مقرنس کاری را در میان گرفته که در مرکز آن ستاره ۸ پری از آجر لعابدار فیروزه‌ای قرار گرفته است. مقرنس کاری گنبد بسیار مشابه نمونه‌های نخستین است. آجرکاری خفته و راسته و جناقی، مقرنساها و ترکیب آنها با آجر لعابدار فیروزه‌ای یکی از زیباترین نمونه‌های اینگونه گنبد را پدید آورده است (ویلبر، ۷۴؛ هنرفر، ۳۱۱-۳۱۲؛ دانشنامه، همانجا؛ دیماند، ۲۰۴؛ اسکرس، ۲۸۰؛ EWA, X/350؛ تحقیقات میدانی).

پایه مربع گنبد آراسته به کتیبه‌ای معرق است که حاوی آیات ۱ تا ۵ سوره اسراء است و به قلم ثلث سفید بر زمینه لاجوردی نوشته شده است. کتیبه دوم معرق همانند کتیبه دور گنبد، در پایین آن و بر سر طاق ضلع جنوبی نقش بسته است؛ در اینجا نام بانی آرامگاه با القاب وی به چشم می‌خورد. در ضلع جنوبی آرامگاه محرابی از کاشی تعبیه شده که بخش اعظم اطراف آن از میان رفته است، اما آنچه باقی مانده، همانند دو کتیبه با معرق کاری زینت یافته است. قسمت فوقانی طاق‌نمای کوچک محراب و لچکیهای آن کاشی کاری با طرح گیاهی است و بر پیشانی آن کتیبه‌ای بتایی با عبارت «الله اکبر» نقش بسته است. دیوارهای جانبی آستانه بنا نیز دارای تزئین تویپهای گچی است (نک: ویلبر، همانجا؛ گذار، «مقبره و مدرسسه»، ۱۶۶، «مقبره»، تصویر ۱۳؛ پوپ، «تزئینات...»، ۱۳۲۸؛ دیماند، ۲۰۵؛ تحقیقات میدانی).

شمال و جنوب قفقاز بود. فرضیه محققان بر این است که کیمریان از طریق باب الان (گذرگاه داریال) به قفقاز رفته‌اند (نک: دیاکونف، ۲۹۵). بعدها مهاجران و کوچندگان از گذرگاههای دیگری استفاده کردند. اکنون تنها در سرزمین اوسیتیا (آلان قدیم) حدود ۲۰ گذرگاه وجود دارد که به فاصله‌های ۵ تا ۱۵ کیلومتر از یکدیگر قرار گرفته‌اند. این گذرگاهها از قدیم با نام ساکنان آن شهرت یافته‌اند («مردم...»، I/10)، وجود همین دروازه‌ها سبب شده است که بعدها «دروازه خزر» یا دریند قفقاز، «باب‌الابواب» نامیده شود.

نام باب الان برگرفته از نام قوم آلان (ه م) است. آلانها در دامنه شمالی کوههای قفقاز، در نزدیکی گذرگاه داریال و مشرق آن، سکنی داشته‌اند (ترور، ۱۲۷). بنا به نظر کروینف^۲، در عصر نوسنگی، سکاهای غربی، از ۴ طریق به قفقاز درآمدند که یکی از آن‌ها گذرگاه داریال بود (پیوتروفسکی، ۲۴۵). ترور به نقل از بطلیموس می‌نویسد که در عهد باستان، این گذرگاه دروازه‌سرت نام داشت (ص ۳۸). این نکته مؤید نظر آن گروه از مؤلفانی است که آلانها را شاخه‌ای از قوم سرت دانسته‌اند (نک: همو، ۱۱۷).

پلینی از این گذرگاه با عنوان دروازه قفقاز یاد کرده است (کتاب VI، فصل ۱۲). ظاهراً نام داریال صورت گرجی، یا تصحیفی از نام پارسی این گذرگاه است، چنانکه در حدود العالم، این نام به صورت «در الان» آمده است (ص ۱۹۱). باکیخانف ضمن بحث درباره نام داریال، چنین می‌نویسد: «تسلط ایرانیان به این امکان به قراین بسیار معلوم می‌گردد، از آن جمله خود «دتریل» لفظ فرس قدیم است» (ص ۷)، و گومیلف «راه خزر» را همان دروازه آلان دانسته است (ص ۱۲۵). در آثار مؤلفان قدیم عنوانهای دروازه کاسپی (خزر) و دروازه آلان با یکدیگر در آمیخته‌اند. یونانیان و رومیان در عهد پادشاهی نرون، گذرگاه داریال را دروازه کاسپی می‌نامیدند که اعتراض پلینی را برانگیخت (مارکوارت، ۱۰۰). پروکوپوس نیز همان خطای مؤلفان رومی را تکرار کرده، و گذرگاه آلان را دروازه کاسپی نامیده است (I/76، 78).

در حدود سال ۷۲م هنگامی که ارمنیان با رومیان و ایرانیان سرگرم پیکار بودند، آلانها بارها به ارمنستان تاختند و شاهزاده‌ای به نام زارین را اسیر کردند و در قلعه‌ای که «در آلان» نام داشت، زندانی کردند (کوالوسکایا، ۸۶-۸۷). به نوشته مسعودی میان مملکت آلان و جبل قبیخ (قفقاز)، بر یک دره بزرگ، قلعه و پلی است که قلعه را قلعه باب الان گویند و آن را به روزگار پیشین، اسفندیار فرزند وشتاسپ بنا کرد و کسانی را گمارد که مانع رسیدن آلانها به جبل قبیخ شوند. به جز پل زیر قلعه راه دیگری نیست و قلعه بر صخره‌ای سخت قرار دارد. از بالای صخره درون قلعه را که به بلندی و سرسختی در جهان معروف است، می‌توان دید. از تفلیس تا این قلعه ۵ روز راه است (۲۱۶/۱-۲۱۷). گردیزی می‌نویسد که از ولایت سریر تا الان ۳ روز راه است که از میان

در ضلع شمالی دو سنگ گور قرار دارد: یکی از آن دو دارای تاریخ ۹۸۵ق و متعلق به پهلوان میرزا علی است و دیگری از آن شخصی است به نام خطیب با تاریخ ۱۲۷۹ق (گذار، همان، ۴۲: تحقیقات میدانی).

مآخذ: اصفهانی، محمد مهدی، نصف جهان فی تعریف الاصفهان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۵ش؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، آثار ملی اصفهان، تهران، ۱۳۵۲ش؛ هنرفر، لطف‌الله، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

Dimand, M. S., *A Handbook of Muhammadan Art*, New York, 1958; EWA; Godard, A., «Le Tombeau de Bābā Kāsem», *Āthār-e Irān*, Haarlem, 1937, vol. II(1); id., «Le Tombeau de Bābā Kāsem et la Madrasa Imāmī», *ibid.*, 1949, vol. IV(1); Hillenbrand, R., *Islamic Architecture*, Edinburgh, 1994; Pope, A. U., «Architectural Ornaments», *Islamic Architecture, Fourteenth Century, A Survey of Persian Art*, London, 1967, vol. III; Searee, J., «Tileworks», *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; Wilber, D. N., *The Architecture of Islamic Iran, The Ilkhanid Period*, Princeton, 1955.

بیدالله غلامی

باباکمال جندی، صوفی بزرگ سلسله کبرویه. نام و نسب و تاریخ و محل ولادت و وفات او معلوم نیست؛ تنها با دانستن اینکه استاد او شیخ نجم‌الدین کبری در ۶۱۸/۱۲۲۱م به دست مغولان کشته شده، می‌توان احتمال داد که باباکمال در نیمه دوم سده ۶ و نیمه اول سده ۷ق زندگی می‌کرده است.

از مهم‌ترین وقایع زندگانی باباکمال، سفرش به ترکستان در مقام خلیفگی نجم‌الدین کبری است. بدین شرح که نجم‌الدین کبری خرقه‌ای به وی داده، و او را روانه ترکستان ساخته است تا آن را به مجدالدین احمد، فرزند مولانا شمس‌الدین مفتی که از مریدان شیخ بوده است، بپوشاند و به تربیت معنوی او بپردازد. مجدالدین احمد از تأثیر تعلیم و هدایت باباکمال در سیر و سلوک به مراتب عالی رسید (خوارزمی، ۱۲۷/۱-۱۲۹: جامی، ۴۳۵). به گزارش منابع، شمس‌تبریزی و فخرالدین عراقی هر دو به باباکمال ارادت می‌ورزیده، و از ارشاد و هدایت او بهره‌ور شده‌اند (خوارزمی، ۱۳۱/۱: ابن کربلایی، ۲۱۹/۱، ۳۲۸/۲: معصوم‌علیشاه، ۳۱۷/۲).

مآخذ: ابن کربلایی، حافظ حسین، روایات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران، ۱۳۴۴-۱۳۴۹ش؛ جامی، عبدالرحمان، نغرات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خوارزمی، حسین، جواهر الاسرار، به کوشش محمدجواد شریعت، اصفهان، مشعل؛ معصوم‌علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش.

فاطمه سلمان‌زاده

بابا کوهی، نک: ابن باکویه شیرازی.

باب آلان، یا در آلان، گذرگاهی طبیعی در کوههای قفقاز، شرق ارتفاعات کازیک، به ارتفاع حدود ۱۷۹۸ متر که رود تیرک از کنار آن می‌گذرد. این گذرگاه ۳ کیلومتری دارای صخره‌هایی به ارتفاع ۱۰۰۰ متر است («دائرة المعارف جغرافیایی»، I/523؛ بروکهاوس، 320/۷؛ دائرة المعارف فارسی، ذیل داریال). این گذرگاه در عهد باستان تنها راه

کوهها و مرغزارها می‌گذرد. از آنجا تا قلعه‌ای که باب الان گویند، میان درختان و جویها و جاهای خرم ۱۰ روز راه است. قلعه بر سر کوهی نهاده است؛ زیر کوه راه راست، و گرداگرد آن کوههای بلند است و هزار مرد این قلعه را پاس دارند (ص ۲۷۸-۲۷۹؛ نیز نک: ابن رسته، ۱۴۸).

در عهد نرون، امپراتور روم، سرزمین ارمنستان توسط یکی از دودمانهای اشکانی اداره می‌شد که متحد رومیان بود. چون آنها دشواریهایی برای ارمنستان فراهم می‌آوردند، دولت روم لازم می‌دانست از دروازه آلان حفاظت کند. پس از برقراری صلح ۳۰ ساله میان ایران و روم و باز پس گرفته شدن ارمنستان صغیر از سوی ایرانیان، شاپور دوم پادشاه ساسانی (س ۳۱۰-۳۷۹ م)، فردی ایرانی را جایگزین حاکم رومی کرد. ناگزیر حفاظت از این دروازه برعهده ایرانیان گذارده شد. به ویژه آنکه هونها وارد عرصه سیاست و کارزار شده بودند و امنیت مرزهای ایران ایجاب می‌کرد که دروازه‌های قفقاز بر روی مهاجمان مسدود بماند (مارکوارت، ۹۵؛ کریستن سن، ۲۶۴). نولدکه در شرح جنگ بهرام پنجم با رومیان و پیمان صلح میان ایران و روم می‌نویسد: رومیان پذیرفتند تا همه ساله مبلغی به عنوان کمک به مراقبت از گذرگاه داریال بپردازند (ص ۱۹۵). در عهد پادشاهی قباد (۴۸۸-۵۳۱ م)، خزران مناطق گرجستان و اران را تصرف کردند. قباد آنان را به عقب راند و زمینهای میان رود ارس و شروان را گشود و دیواری از خشت میان شروان و باب الان پدید آورد (بلاذری، ۲۸۰؛ آرتامونف، ۱۱۶). یعقوبی می‌نویسد (۱۷۸/۱) که قباد پادشاه ایران، ارمنستان چهارم (نک: ه د، ۶۷۷/۷) را فتح کرد و تا دریند الان، حدود ۱۰۰ فرسنگ که ۳۶۰ شهر داشت، به انوشیروان تعلق یافت.

در ۲۲ ق/۶۴۳ م عمر خلیفه دوم، شرافه بن عمرو را مأمور فتح قفقاز کرد. او نیز حذیفه بن أسید غفاری را به کوهستان الان فرستاد (طبری، ۱۵۷/۴). در ۴۲ ق مسلمانان در الان به پیکار دست زدند (همو، ۱۷۲/۵). با ورود ترکان به شمال قفقاز و غارت الان در ۱۰۳ ق/۷۲۱ م (همو، ۶۹۹/۶)، آنها ناگزیر از اطاعت شدند، ولی سرانجام ضمن اتحاد با خزران، دولت واحدی پدید آوردند. عربها در جریان پیکار با خزران بارها کوشیدند تا در سرزمین آلانها و باب الان مستقر شوند و از این طریق به سرزمین خزران حمله کنند (آرتامونف، ۳۶۰). در ۱۰۵ ق جراح بن عبدالله حکمی به الان لشکر کشید و چند قلعه را فتح کرد، و سال بعد مردم آنجا با عربهای مهاجم صلح کردند و به پرداخت جزیه تن در دادند (طبری، ۲۱۷، ۲۹). در ۱۱۰ ق مسلمة بن عبدالملک با لشکریان خود از باب الان گذشت و قلعه آنجا را به تصرف در آورد و گروهی از تازیان را به نگهداری آن گمارد (آرتامونف، ۲۱۱-۲۱۰). در ۱۱۲ ق خزران و ترکان که با یکدیگر متحد شده بودند، از باب الان گذشتند و به سوی اردبیل پیشی تاختند (ابن اثیر، ۱۵۹/۵). در ۱۱۴ ق مروان بن محمد با سپاه خود از نزدیکی باب الان عبور کرد و به سرزمین خزران رفت (بلاذری، ۲۹۲). در ۱۴۱ ق/۷۵۸ م، یزید بن اسید سلمی، والی ارمنستان در عهد خلافت منصور عباسی، باب الان را فتح کرد و

مأمورانی را از اهل دیوان بر آن گمارد (همو، ۲۹۵).

رویداد نامه‌های گرجی مؤید آنند که به سرزمین گرجستان، بارها از سوی کوه‌نشینان شمال قفقاز، از طریق این گذرگاه حمله شده است. گروهی از گرجیان برای جلوگیری از هجوم کوچ‌نشینان در نقاط مختلف این گذرگاه، استحکامات و برجهایی تعبیه کرده بودند (بروکهاوس، ۷/۳۲۰). برخی از امیران عرب ساکن قفقاز می‌کوشیدند تا از وابستگی به خلافت بغداد رها شوند و به استقلال دست یابند؛ از این رو با امید بسیار به خزران می‌نگریستند و از آنها در مبارزه با دستگاه خلافت، انتظار یاری داشتند. در یکی از آثار قدیم گرجی با عنوان «رنجهای آبوی تفلیسی» در دهه ۸۰ سده ۸ م آمده است که شاهزاده‌ای فرمانروا از آن دیار، از عربها روی گرداند و در ۱۵۵-۱۵۶ ق/۷۷۲-۷۷۳ م به گناه همکاری با کسانی که طریق دشمنی با مأموران خلیفه را در پیش گرفته بودند، در بغداد زندانی شد، ولی در اوایل خلافت مهدی عباسی (۱۵۸-۱۶۹ ق/۷۵۵-۷۸۵ م) از زندان آزاد گردید و به سرزمین خود بازگشت؛ چندی بعد افراد خانواده خود را در ابخاز پنهان کرد و با ۳۰۰ سوار از طریق باب الان به سرزمین خزران گریخت (آرتامونف، ۲۴۸). عربها در جریان پیکار با خزران بارها کوشیدند تا در باب الان مستقر شوند و آن را به پایگاه خود بدل کنند (همو، ۳۶۰). یاقوت در سده ۷ ق/۱۳ م از قلعه باب الان یاد کرده، و بنای آن را به شاهان ایران در عهد باستان نسبت داده است (۳۵۱/۱). یک قرن بعد ابوالفدا نیز به باب الان اشاره کرده است (ص ۷۲).

با نفوذ روسها به قفقاز از زمان پترکبیر، آسها (آلانها) و لزگیها تابع روسیه شدند و بر گذرگاه داریال تسلط یافتند. در ۱۱۸۳ ق/۱۷۶۹ م، یکی از سرداران آلمانی که در خدمت دولت روسیه بود، با نیرویی مرکب از ۴۰۰ سرباز و ۴ عراده توپ از طریق گذرگاه داریال از ارتفاعات قفقاز گذشت و شهر تفلیس را فتح کرد (مک لین، ۲۹). شیخ شامل نیز در جریان قیام مردم داغستان و چچن کوشید تا بر گذرگاه داریال مسلط شود، ولی طرح او ناکام ماند (همو، ۱۰۳).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن رسته، احمد، الاغلاق النفیسة، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ باکیخانف، عباسقلی، گلستان ارم، به کوشش عبدالکریم علی زاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰ م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طابع و عمر انیس طابع، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ حدردالمالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ دایرةالمعارف فارسی؛ دیباکونف، ا. م.، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ طبری، تاریخ؛ کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ مک لین، ف. ر.، شیخ شامل داغستانی، ترجمه و تلخیص کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ نولدکه، ثودور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ نیز:

Artamonov, M. I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; Brockhaus; Gumilev, L. N., *Drevnie Tyurki*, Moscow, 1967; Kovalevskaya, V.B., *Kavkaz i Alany*, Moscow, 1984; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1960; Marquart, J., *Erānsahr*, Berlin, 1901;

آل عمران و جز آن از کتیبه‌هایی است که بر جای جای درون طاق درگاه نقش بسته بوده است. این آرامگاه در گذشته به نام «الغبابانصری» شهرت داشته است (منشی، ۴۲).

این بنای مربع شکل و مستحکم با آجر و ملات گچ با دیوارهای ستبر به عرض بیش از ۳ متر در دو طبقه ساخته شده است (بامداد، همانجا). گنبد دوپوشه آجری کم خیز مقبره برگریوی مدور و بر روی قاعده‌ای چند ضلعی قرار گرفته، و بر بدنه هر یک از اضلاع آن نورگیرهایی برای

Narody Kavkaza, ed. M.O. Kosvena et al., Moscow, 1960; Piotrovskii, B. B., *Vanskoe tsarstvo*, Moscow, 1959; Pliny, *Historia naturalis*; Procopius, *History of the Wars*, London, 1954; Trever, K. V., *Ocherki po istorii i kulture Kavkazskoi Albanii*, Moscow, 1959.

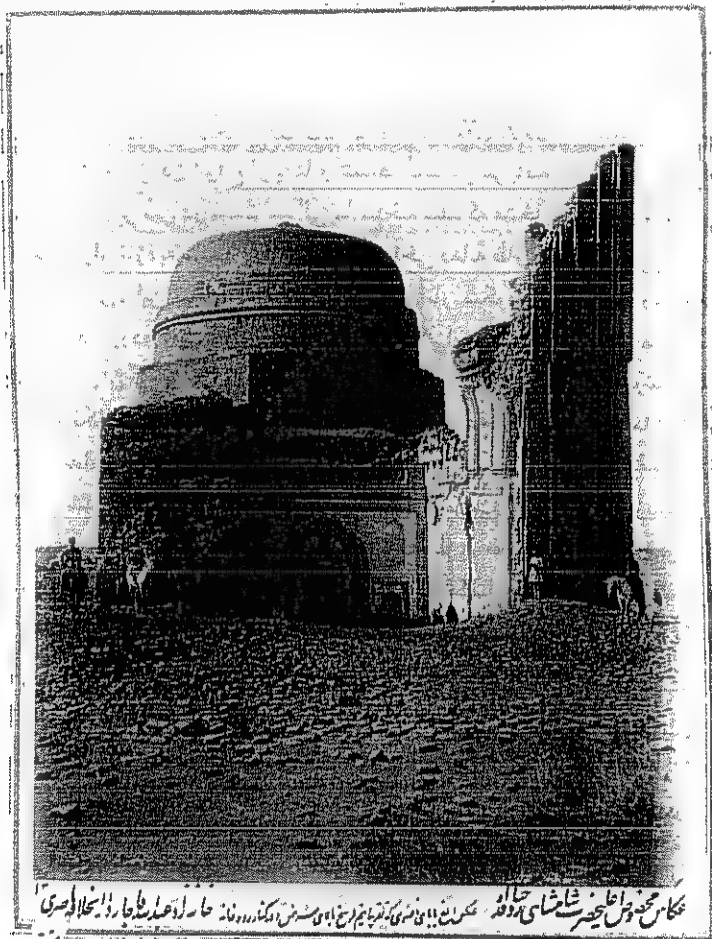
عنایت‌الله رضا

بابا لُقمان، مَقْبَرَه، آرامگاه منسوب به بابا لقمان سرخسی، عارف مشهور سده ۴ق، در حومه سرخس. بابا لقمان با بسیاری از متشیخ صوفیه همچون ابوسعید ابوالخیر و ابوالفضل سرخسی معاصر و

معاصر بوده است. ابوسعید او را بسیار ارج می‌نهاد و بزرگ می‌داشت. رفتار ملامتی-گونه وی، سبب گشته بود تا نام او را در میان عقلای مجانبین در شمار آورند (نک: محمد ابن منور، ۲۴-۲۵؛ جامی، ۳۰۱-۳۰۳). ظاهراً در دوره سلجوقی به سبب اعتقاد مردم به وی (نک: منشی، ۴۳؛ بامداد، ۳۵-۳۶)، برای مدفن او بنایی پایه‌ریزی شد که باید آن را نخستین شالوده مقبره کنونی دانست (مشکوتی، ۱۰۸؛ بامداد، ۳۳-۳۴؛ منشی، ۴۲-۴۳؛ پوپ، ۱۰۷۶/III). به عنوان قدیم‌ترین سند موجود درباره این مقبره، باید از کتیبه‌ای یاد کرد که در متن آن به تاریخ ۷۵۷ق اشاره شده است (مشکوتی، ۱۰۹؛ پوپ، همانجا).

عبدالله قاجار در ۱۳۱۱ق عکسی از این آرامگاه گرفته، و ابوالخیر قاجار در ذیل آن آگاهی‌هایی درباره ویژگی‌های بنا نوشته است. برپایه گزارش او بنا در نیم فرسنگی سرخس، در کنار کشف رود و هریرود قرار دارد. در صحن بقعه و زیر گنبد جای دو قبر دیده می‌شود؛ یکی پا برجا، اما بدون نام و نشان و دیگری منهدم شده است. آرامگاه در کمال استادی ساخته شده است و به هنگام آبادانی، ابنیه متعددی در اطراف آن ساخته بوده‌اند. تصویر یاد شده نشان می‌دهد که هنوز کتیبه‌های متعددی که استادانه گچ‌بری

شده، بر پیشانی و اطراف در ورودی آرامگاه وجود داشته است و هم‌اکنون نیز بخشهایی از آنها برجاست. متن کتیبه اصلی بنا که درون طاق درگاه مقبره گچ‌بری شده، چنین است: «فی اتمام عمل هذا البقاع خدام شیخ الاسلام اعظم... محمد ابن محمد لقمان... فی شهر سنه سبع و خمسين و سبع مائه». کتیبه دیگری بدین مضمون: «هذا البقعة لامير الکبير... امير محمد خوارزم...» بر بنا موجود است که احتمالاً با قبر دوم درون بقعه می‌تواند مربوط باشد. سوره جمعه، آیاتی از سوره



کشف در ۱۱۱۱ هجری قمری است. در ۱۱۱۱ هجری قمری، قاجار در ۱۳۱۱ ق عکسی از این آرامگاه گرفته و در ذیل آن آگاهی‌هایی درباره ویژگی‌های بنا نوشته است. برپایه گزارش او بنا در نیم فرسنگی سرخس، در کنار کشف رود و هریرود قرار دارد. در صحن بقعه و زیر گنبد جای دو قبر دیده می‌شود؛ یکی پا برجا، اما بدون نام و نشان و دیگری منهدم شده است. آرامگاه در کمال استادی ساخته شده است و به هنگام آبادانی، ابنیه متعددی در اطراف آن ساخته بوده‌اند. تصویر یاد شده نشان می‌دهد که هنوز کتیبه‌های متعددی که استادانه گچ‌بری شده، بر پیشانی و اطراف در ورودی آرامگاه وجود داشته است و هم‌اکنون نیز بخشهایی از آنها برجاست. متن کتیبه اصلی بنا که درون طاق درگاه مقبره گچ‌بری شده، چنین است: «فی اتمام عمل هذا البقاع خدام شیخ الاسلام اعظم... محمد ابن محمد لقمان... فی شهر سنه سبع و خمسين و سبع مائه». کتیبه دیگری بدین مضمون: «هذا البقعة لامير الکبير... امير محمد خوارزم...» بر بنا موجود است که احتمالاً با قبر دوم درون بقعه می‌تواند مربوط باشد. سوره جمعه، آیاتی از سوره

روشنایی درون گنبد تعبیه شده است. این گنبد سنگین به همراه مجموعه ساختمان زیرین آن، به شکلی بسیار زیبا ساخته شده، و شامل نمونه‌های گوناگون از تزیینات آجری است که بر روی بدنه ساختمان نصب شده است (مشکوتی، ۱۰۸-۱۰۹؛ پوپ، همانجا). افزون بر تزیینات آجری این بنا، می‌توان به گچ‌بری و کاشی‌کاریهای زیبای آن اشاره کرد که نمونه‌های آن هنوز بر سر در آرامگاه باقی است.

این بنا، در مقایسه با آرامگاه سلطان سنجر سلجوقی (۵۵۲ق) در

استرابادی، ۲۰؛ *ایرانیکا*، III/307؛ ادمندز، ۶۵، حاشیه). این شهرت را بزرگان و حکام کرد از عشیره پرشمار و نیرومند بابان گرفته بودند (بدلیسی، ۳۴). بیشتر محققان این نام را به بیه سلیمان رئیس و پایه گذار این خاندان منسوب می‌دانند (نیکیتین، ۳۵۳).

پیشینه: اصل و نسب بابانها به درستی معلوم نیست. برخی آنها را منسوب به عشیره بنی خالد و قبیله نورالدینی دانسته‌اند که در نسبت، با قبایل پیشدر (پشدر، پژدر) و بلباس (ه م) مشترکند (عزاوی، *عشائر...*، ۱۰۰/۲؛ دفتر، ۳۳۱)؛ برخی دیگر بر اساس شرفنامه بدلیسی آنها را جانشین عشیره منقرض شده سوران می‌دانند (نک: نیکیتین، نیز *ایرانیکا*، همانجاها). بدلیسی در ذکر حکام بابان، آنها را از حاکمان قدرتمند و پرشمار کردستان می‌داند و می‌نویسد: بابان به پیربوداق پیشی، از بزرگان این خاندان منسوب است که حکمران شهر زور و نواحی مجاور آن بود. پس از پیربوداق و برادرش، حکومت بابان از این خاندان بیرون آمد و چیزی جز نام از آنها باقی نماند (ص ۳۶۲-۳۶۳؛ نیز نک: عزاوی، همان، ۹۸/۲). از این رو، نمی‌توان بابانهای کنونی را به خاندان بابانهای عصر عثمانی ارتباط داد. بیشتر مورخان و محققان بر این باورند که فقیه احمد داریشمانه، جد اعلای حکام بابان در دوره عثمانی (همان، ۹۸/۲-۹۹؛ جودت، ۳۴۳/۱؛ ادمندز، ۲۳۹) و از دودمان رؤسای قبیله پیشدر بود که در منطقه «شاربازیر» (شهر بازار، سلیمانیه کنونی) می‌زیستند (دزه، ۷۶؛ جودت، همانجا). فقیه احمد مردی شجاع و اهل فضل بود. بر اساس افسانه‌ای، گفته می‌شود که او در جنگی تن به تن، توانست کیغان، دختر امپراتور فرانکها را شکست دهد (نک: ادمندز، همانجا). پس از فقیه احمد، فرزندش ماوند (ماودو) از نفوذ و موقعیت خوبی در شهر بازار و مناطق مجاور آن برخوردار بود (دزه، ۷۷؛ جودت، همانجا؛ عزاوی، همان، ۹۹/۲). فرزند ماوند، سلیمان بیگ و معروف به بیه سلیمان (بابا سلیمان) در نیمه دوم سده ۱۱ق در شهر بازار حکومت بابانها را پایه‌ریزی کرد (دزه، همانجا؛ زکی، ۱۹۸/۱).

حکمرانان بابانی: مناصب حکومتی در این خاندان تقریباً موروثی بود، اما اختصاص به خانواده‌ای خاص نداشت. خانواده‌هایی مانند عزیزآغا، صاحبقران، احمدآغا و شیخهای پرنجی هر یک در این خاندان صاحب منصب و نفوذ بودند. درباره ترتیب حکمرانی و سلسله نسب دقیق حکام بابانی اختلاف نظر وجود دارد. به سبب اختلافات خانوادگی و نفوذ عوامل خارجی در میان آنها دوران حکومت بیشتر حکمرانان بابان به طور منقطع و بیش از یک بار و گاهی حکومت در حکومت بوده است (ادمندز، ۶۵، ۶۸-۶۹). از این رو، قلمرو حکمرانی بابانها گاهی بزرگ و گسترده، و گاهی کوچک و محدود بود (عزاوی، همانجا).

سلیمان بیگ، پایه‌گذار حکومت بابان، در ۱۰۸۰ق/۱۶۶۹م قره‌چولان [به احتمال زیاد همان قلاچولان = قلعه چولان] در شهرزور عراق را مرکز حکمرانی خود قرار داد (جودت، عزاوی، همانجاها؛ ادمندز، ۶۶؛ هدایت، همانجا؛ رباحی، ۲۳۹). این شهر تا

مرو، دارای شباهتهای کلی است، و نیز از نظر تزیینات داخلی با گنبد هارونیه در طوس (اوایل قرن ۸ق) همخوانی بسیار دارد (نک: همانجاها). در این بناها نقش بیش طاقتها اهمیت تازه‌ای پیدا کرده که میراث معماری دوره سلجوقی است (هیلنبراند، 294، 291) و این خود می‌تواند احتمال ساخت بنای نخستین مقبره بابالقمان را در این دوره بیشتر کند؛ به ویژه مقایسه میان فیلیوشهای به کار رفته در مقبره بابالقمان با مقبره منسوب به طاووس در ابرقو و مسجد عبدالله نائین، پایان قرن ۷ق، این مطلب را به خوبی آشکار می‌سازد. با وجود ریختگیها و آسیبهایی که فیلیوشها دیده‌اند، لطمه‌ای به گنبد وارد نشده است (گذار، 267، 269/2(IV)).

آرامگاه بابالقمان چنانکه از کتیبه‌های آن بر می‌آید، در ۷۵۷ق افزودن بر تعمیر و نوسازی و افزودن انواع آرایه‌ها و کتیبه‌ها گسترش نیز یافته است و ایوانی بلند و پرآزین در سمت شمالی بنا ساخته شده که مدخل آرامگاه است. ایوان تازه به سبب ارتفاع بسیار و فراخی دهانه طاق و تزیینات کاشی‌کاری، این بنا را به صورت یکی از آثار شکوهمند معماری ایران درآورده (مشکوتی، همانجا). چنانکه امروزه نیز بازمانده نیمه ویران آن گویای عظمت بنا در روزگار آبادانی است.

تعمیرات و نگاهداری: از ۱۳۳۳ش بنای آرامگاه مورد توجه قرار گرفت (نک: بامداد، همانجا) و کوشش برای حفظ و مرمت بنا از ۱۳۶۰ش آغاز شد. رطوبت‌زدایی و استحکام بخشی بنا، مرمت نقاط داخلی و خارجی، حفاظت از کتیبه‌های سر در، پاک‌سازی محوطه خارجی، مهار کردن گنبد داخلی، تعمیر و تهیه مقدمات تکمیل گنبد خارجی، بخشی از اقداماتی است که تاکنون به وسیله سازمان میراث فرهنگی برای نگهداری و بازسازی بنا صورت گرفته است. این بنا به شماره ۱۶۵ در فهرست بناهای تاریخی به ثبت رسیده است (مشکوتی، ۱۰۸).

مآخذ: بامداد، مهدی، آثار تاریخی کلات و سرخس، تهران، ۱۳۴۲ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ محمد بن منور، *اسرار التوحید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مشکوتی، نصرالله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۴۹ش؛ منشی، محمدعلی، *سفرنامه رکن‌الدوله به سرخس*، به کوشش محمد گلین، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Godard, A., *Āthār-e Īrān*, Haarlem, 1949; Hillenbrand, R., *Islamic Architecture*, Edinburgh, 1994; Pope, A.U., *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967.
مهبانو عزیزاده

بابان، نام یکی از خاندانهای حکومتگر کرد که از اوایل سده ۱۱ق به مدت ۲۰۰ سال زیر نظر والی عثمانی بغداد و یا دولت ایران، به صورت خودمختار و گاهی نیمه مستقل، بر مناطقی از کردستان عراق حکمرانی می‌کردند. این خاندان در کشمکشهای میان دولتهای ایران و عثمانی شرکت فعال داشتند (هدایت، ۴۱۳/۹؛ ابوالحسن مستوفی، ۶۵۴؛ منشی بغدادی، ۵۹).

نام اصلی این خاندان بیه یا بیه و بابون بود (محمدکاظم، ۲۷۷؛

بود. پس از او، فرزندش سلیمان پاشای دوم حکومت بابان را به دست گرفت (زامباور، ۳۹۸؛ نیز نک: نوار، ۳۶۳). در همین ایام و در ۱۱۶۶ق/۱۷۵۳م سلیم پاشای بابان با کمک آزادخان افغان بر کردستان سنه استیلا یافت (سنندجی، ۱۰۳). سلیمان پاشا در ۱۱۷۱ق به حکومت بازگشت و تا ۱۱۷۷ق که به قتل رسید، بر بابانها حکومت کرد (زامباور، همانجا، حاشیه ۶).

پس از مرگ ابی لیل، والی بغداد، سلیمان پاشا با سپاهی عظیم به سوی بغداد رفت و در حوالی کفری جنگی بی حاصل میان او و مدافعان بغداد در گرفت؛ با اینهمه، سلیمان پاشا تا پایان عمر حاکم مستقل بابانها بود (زکی، ۲۱۷/۱). پس از او و به دنبال کشمکشهای بسیار و دست به دست شدن قدرت میان حکمرانان بابان - که اغلب ملازم دولت عثمانی و برخی مثل سلیم بیگ تابع دولت ایران بودند (جودت، ۳۴۳/۱؛ عزای، تاریخ...، ۲۷۹/۵) - سرانجام، ابراهیم پاشا پسر احمد پاشا در ۱۱۹۷ق/۱۷۸۳م به قدرت رسید (جودت، ۳۴۴/۱؛ نیز زامباور، همانجا، حاشیه ۷). وی در ۱۲۰۹ق مرکز امارت بابان را از قلاچوالان (قلعه چوالان) به دهکده ملکندی واقع در آن سوی رشته کوه ازمر انتقال داد و شهرک جدیدی در آن بنا کرد و نام سلیمان پاشا وزیر وقت بغداد (و به قولی نام فرزند خود سلیمان پاشا و یا جدش سلیمان بیه) را بر آن نهاد و آن را سلیمانیه نامید (ادمندز، نیز EI²، همانجاها؛ بابانی، ۱۰۳؛ نیکیتین، ۳۵۳).

قلمرو حکمرانی بابانها در پهناورترین شکل خود شامل کوی و بانه در شمال و کفری و قره تپه در جنوب بود و از سمت جنوب حتی مندلی و بدره را نیز در بر می گرفته است (ادمندز، ۶۷).

عبدالرحمان پاشا یکی دیگر از حکمرانان بابانی بود که پس از دستیابی به قدرت بیشتر، با علی پاشا وزیر عثمانی بغداد به جنگ پرداخت (هدایت، ۴۱۳/۹). در دوران حکمرانی وی (۱۲۰۴-۱۲۲۷ق) که همزمان با سلطنت فتحعلی شاه قاجار (۱۲۱۱-۱۲۵۰ق) بود، بابانها از استقلال و قدرت بیشتری برخوردار شدند، به طوری که روزگار حکمرانی عبدالرحمان پاشا را دوران استقلال و خودمختاری کامل بابانها و حتی کردها دانسته اند (ادمندز، همانجا). در این دوره بابانها به حکومت ایران گرایش داشتند (اعتضادالسلطنه، ۱۱۲-۱۱۳). پس از عبدالرحمان، حکومت خودمختار بابان رفته رفته ضعیف شد و تا پایان روزگار این خاندان میان فرزندان عبدالرحمان پاشا (محمود و سلیمان پاشای سوم) و فرزندان سلیمان پاشا (احمد و عبدالله) دست به دست گشت (زامباور، ۳۹۸؛ ادمندز، ۶۷-۶۶).

ادمندز به نقل از سیاحی که در ۱۸۳۰م و در دوره حکمرانی سلیمان پاشای سوم (۱۲۴۸-۱۲۵۵ق) به قلمرو حکمرانی بابانها سفر کرده بود، می نویسد: حکمرانی بابان تابع هیچ یک از دولتهای عثمانی و ایران نبود؛ همچنین به نقل از سیاحی دیگر، از نفوذ روبه افزون حکومت ایران در دربار و میان بابانها خبر می دهد. ریج نیز از وقایع دربار محمودپاشا، پسر عبدالرحمان پاشا و دسیسه های شخصیت های حکومتی و اختلافات

تأسیس سلیمانیه در ۱۱۹۵ق/۱۷۸۱م مرکز بابانها بود (ادمندز، همانجا). سلیمان بیگ با حمایت و فرمان سلطان عثمانی قدرت و نفوذ خویش را گسترش داد (نیکیتین، ۳۵۲-۳۵۳) و بر قلمرو حکمرانی بابانها در شهر بازار، شهر زور و نواحی مجاور آن افزود (مردوخ، ۳۹/۲) و جانشین حاکمان اردلان در منطقه گردید (دره، همانجا).

سلیمان بیگ برای گسترش قلمرو بابانها با سپاهی عظیم به وزیر عثمانی بغداد حمله برد و او را مغلوب کرد. آنگاه در ۱۱۰۵ق/۱۶۹۴م و در آغاز سلطنت شاه سلطان حسین صفوی به قصد تسخیر اردلان (کردستان کنونی ایران)، سپاه خود را به آن سو پیش برد و اورامان، مریوان و سقز را اشغال کرد (سنندجی، ۵۹-۶۱). سرانجام، سپاهیان ایران بر بابانها تاختند و آنها را شکست دادند و به سوی روم و قسطنطنیه رانند. عثمانیها به سلیمان بیگ و حکام دیگر بابان که مورد حمایت ترکان عثمانی بودند، لقب پاشا، یا میرایمان داده بودند. بابانها در برابر معافیت از پرداخت خراج به دولت عثمانی، ناگزیر از کمک و همراهی با ترکان در جنگ برضد ایرانیها و تأمین نیرو و خواربار برای سپاه عثمانی مستقر در عراق بودند (نیکیتین، همانجا).

پس از مرگ سلیمان بیگ، میان پسران او برای تصاحب قدرت، اختلاف و درگیری ایجاد شد و به دنبال آن امارت بابان به دست زنگیها و طوایف دیگر تجزیه شد. چندی بعد بکر بیگ، یکی از فرزندان سلیمان بیگ، توانست قدرت را در دست گیرد و مثل پدر قلمرو حکمرانی خویش را گسترش دهد. در دوره حکمرانی بکر بیگ مناطق میان نهر سیروان و زاب صغیر و هضاب تا کوههای هورامان (اورامان) - که حدفاصل با اردلانیه بود - در قلمرو بابانها قرار گرفت (دره، همانجا). با این حال، در این دوره اداره حکومت بابان نامنظم و متزلزل بود (EI², I/845).

مداخله روبه افزون حاکمان عثمانی بغداد بر شمال عراق (کرکوک و سلیمانیه) که از اوایل سده ۱۲ق/۱۸م آغاز شده بود، رفته رفته از نفوذ و قدرت قبایل کرد کاست. در ۱۱۲۷ق/۱۷۱۵م ترکهای عثمانی پس از سرکوب کردهای ایل بلباس که در شرق اربیل سکنی داشتند، به بابانها که در پی گسترش قلمرو خویش بودند، حمله کردند. بکر بیگ که برضد حکومت عثمانی بغداد شورش کرده بود، در یکی از این جنگها کشته شد و قلمرو حکومت بابانها زیر نفوذ خانه پاشا (خانک)، شاهزاده بابانی حامی ترکان عثمانی قرار گرفت. خانه پاشا کمکهای بسیاری به والی بغداد در جنگ با ایرانیها کرد (دره، نیز EI²، همانجاها).

در زمان اشغال ایران توسط افغانه (سال سوم جلوس اشرف افغان)، احمد پاشا والی بغداد به سرکردگی سپاهی بزرگ و به درخواست و به حمایت از سلطان حسین صفوی، همراه خانک پاشا، حاکم بیه (بابان)، عبدالرحمان پاشا، حاکم همدان، و قرامصطفی پاشا، حاکم موصل با اشرف افغان جنگیدند (استرابادی، ۲۰). پس از خانه پاشا، والی عثمانی بغداد در همان سال خالد پاشا (خالد اول) را به جای او گماشت (ادمندز، همانجا). خالد از ۱۱۲۷ تا حدود سال ۱۱۵۸ق حکمران بابان

خانوادگی و برخی مراسم و بازیها و ورزشهای رزمی رایج میان بابانها گزارش داده است. سیاحان دیگر اروپایی چون فریزر در ۱۲۵۰ق/ ۱۸۳۴م وضعیت حکومت کوچک سلیمانیه را با شماری مشکلات و ناگواریها وصف می‌کند (همو، ۶۷-۶۸).

محمود پاشای بابان در دوره اول حکمرانی، برخلاف پدرش پیمان خود را با دولت ایران شکست و از عثمانیها حمایت کرد، ولی آنگاه که بر موصل دست یافت، به حکومت ایران نزدیک شد (کرکوکلی، ۲۸۲-۲۸۳؛ اعتضادالسلطنه، ۱۴۲-۱۴۳، ۳۸۳؛ مفتون، ۳۷۲). سیاستهای مداخله جویانه بریتانیاییها نیز در میان بابانها بی‌تأثیر نبود. آنها سعی داشتند تا از طریق راولینسن، سرکنسول بریتانیا در بغداد، به گونه‌ای از نفوذ عثمانیها بر بابانها بکاهند. بریتانیا از یک سو به دنبال تثبیت و تقویت حکومت مستقل و خودمختار بابان بود و از سوی دیگر تلاش می‌کرد تا با ایجاد فتنه و جنگ میان دو دولت ایران و عثمانی، منافع خود را تضمین نماید (دره، ۶۹). این تحریکات و رقابتها ادامه یافت، تا اینکه دولتهای ایران و عثمانی برای حل نهایی اختلافات مرزی خود در ۱۲۳۹ق/ ۱۸۲۴م به توافق رسیدند و دولت ایران از مداخله در فراسوی مرزهای خود چشم پوشید. در جنگ میان احمد پاشا و نجیب پاشا در نزدیک کوی در ۱۸۴۷م، به رغم تلاش بابانها و حمایت عشیره همه وند از آنها، احمدپاشا شکست خورد و برادرش عبدالله پاشا حاکم دست نشاندۀ عثمانی در سلیمانیه شد. دولت عثمانی عبدالله پاشا، آخرین حکمران بابان را در ۱۲۶۶ق/ ۱۸۵۰م از حکومت برکنار کرد و به این ترتیب، حکومت ۲۰۰ ساله حکام بابان همچون دیگر خاندانهای حاکم گرد مانند بوتان، حکاری و بادینان به سر آمد (زامباور، ۳۹۸؛ ادمندز، ۱۳، ۵۰، ۶۸؛ نیز برای اضمحلال امارت بابان، نک: بابانی، ۱۶۹-۱۷۱).

اکنون از نسل امرای بابان شمار بسیاری در سلیمانیۀ عراق و سنندج باقی مانده‌اند که برخی از آنها در عراق دارای مشاغل عالیه دولتی هستند (ادمندز، ۶۹؛ آزادپور، ۶۰؛ نیکیتین، ۳۵۳). بابانهای سنه (سنندج) از تیره پاشایان، بیگان و آقایان تشکیل می‌شوند. کارگذارها یکی از شاخه‌های آقایان سنندج، و شعبۀ حاج داوودخان نیز از شعبه‌های بیگهای سنندج هستند (مردوخ، ۳۹/۲-۴۰).

مآخذ: آزادپور، ناصر، تعلیقات بر تاریخ اردلان (نک: هم، سنندجی)؛ ابوالحسن مستوفی، گلشن مراد، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ادمندز، سیل ج.، کردها، ترکها و عربها، ترجمۀ ابراهیم یونسی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ استرابادی، محمد مهدی، جهانگشای نادری، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا، اکسیرالتواریخ، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بابانی، عبدالقادر، سیرالاکراد، به کوشش محمد رنوف توکلی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بدلیسی، شرف‌الدین، شرف‌نامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ جودت، احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ دژ، محمود، القیة الکریة، بیروت، ۱۹۶۶م؛ دفتر، محمد هادی و عبدالله حسن، العراق الشمالی، بغداد، ۱۹۵۵م؛ ریاحی، محمد امین، سفارت‌نامه‌های ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ زامباور، معجم‌الانساب و الاسرات الحاكمة، ترجمۀ زکی محمد حسن و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ زکی، امین، کورد و کوردستان، بغداد، ۱۳۵۰ق/ ۱۹۳۱م؛ سنندجی، ماه‌شرف، تاریخ اردلان، به کوشش ناصر آزادپور، کرمانشاه، ۱۳۳۲ش؛ عزاری، عباس، تاریخ العراق، بغداد، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۲م؛ همو، عشائر العراق، بغداد، ۱۳۶۶ق/

۱۹۲۷م؛ کرکوکلی، رسول، دوحه الوزراء، ترجمۀ موسی کاظم نورس، بیروت، ۱۹۶۳م؛ محمد کاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مردوخ کوردستانی، محمد، تاریخ، سنندج، ۱۳۵۱ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، مآثر سلطانیه، به کوشش غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۱ش؛ منشی بغدادی، محمد، رحله، ترجمۀ عباس عزاری، بغداد، ۱۹۴۸م؛ نوار، عبدالعزیز سلیمان، داود پاشا والی بغداد، دارالکاتب العربی، ۱۹۶۷م؛ نیکیتین، و.، کرد و کوردستان، ترجمۀ محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ هدایت، رضاقلی، روضه الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

EI²; Iranica.
جعفر اسحاقی تیموری

بابا نصیب، بابا نصیب‌الدین غازی کشمیری (۹۷۷-۱۳ محرم ۱۰۴۷ق/ ۱۵۶۹-۲۸ مه ۱۶۳۷م)، فرزند شیخ میرحسین رازی (رامی)، از عارفان سهروردیه در کشمیر. پدرش از راجه‌های راولپندی بود و به خدمت شیخ مخدوم حمزه (د ۹۸۴ق/ ۱۵۷۶م) در کشمیر رسید و به طریقه او پیوست. مادرش جمیله بی‌بی نیز از صوفیه همان دیار بوده است (مسکین، ۱۶۵-۱۶۶). نام او را نصیرالدین نیز گفته‌اند (همو، ۱۸۷؛ راشدی، ۹۶۶/۲) و از او با القاب نصیب مسکین (احمد، ۴۵۳/۲)، بابا نصیب‌الدین غازی (مسکین، احمد، همانجاها)، و ابوالفقرا (همانجاها؛ دیده‌مری، ۲۹۵؛ استوری، ۹۸۵/۱(۲)) یاد شده است.

بابا نصیب ظاهراً در کشمیر زاده شد و بیشتر عمر خود را در همانجا گذرانید. وی دانشهای مقدماتی را از ملا یوسف اعمی فراگرفت (مسکین، همانجا) و از محضر استادانی چون ملا جمال‌الدین و برادرش ملا کمال‌الدین نیز بهره‌برد (دیده‌مری، ۲۴۶؛ آفاقی، ۷۷). او در جوانی در زمرۀ مریدان بابا داوود خاکی (د ۹۹۴ق/ ۱۵۸۶م) درآمد و خلیفه وی شد (دیده‌مری، ۲۹۵؛ مسکین، همانجا). برخی او را از مریدان شیخ مخدوم حمزه نیز دانسته‌اند (ایوانف، ۱۰۹؛ آفاقی، همانجا). وی با صوفیان معروف زمان خود چون خواجه خاوند محمود نقشبندی، ملاشاه قادری (د ۱۰۷۰ق/ ۱۶۶۰م) و آخوند حسین خباز (د ۱۰۵۲ق/ ۱۶۴۲م) مصاحبت داشته است (مسکین، ۱۸۹، ۱۹۳؛ دیده‌مری، ۲۷۵، ۳۴۳). خلیفه و معروف‌ترین شاگرد او بابا داوود مشکاتی است که همواره در سفر و حضر همراه او بوده است (همو، ۳۷۵؛ مسکین، ۲۱۷). بابا نصیب در کشمیر و ملتان مریدان بسیار داشت و اغلب برای دیدار آنان به ملتان سفر می‌کرده (آفاقی، ۷۸)، و به لذاخ و تبت نیز رفته است (مسکین، ۱۸۸؛ دیده‌مری، ۲۹۵-۲۹۶). وی در قصبۀ بیجیهاره^۱ درگذشت و مرقدش اکنون زیارتگاه است (راشدی، ۹۶۵-۹۶۶).

بابا نصیب به تجرد زندگی می‌کرد. او دو برادر داشت که هر دو به شمس‌الدین معروف بودند و از صوفیه کشمیر به‌شمار رفته‌اند (دیده‌مری، ۲۹۶، ۳۰۲؛ مسکین، ۱۹۹، ۲۰۲). وی در ترویج احکام شریعت کوشش داشت و بنای چند مسجد و حمام در نواحی مختلف کشمیر نتیجۀ مساعی او بوده است. کراماتی نیز بدو نسبت داده‌اند (همو،

بود، تا عارفان و علمای مسلمان، و به همین سبب، هندوها او را «نانداریشی آ» و «نونداریشی» (ریشی (یا رشی) در سنسکریت به معنی حکیم و فرزانه است، نک: ویلیامز، 226) می خواندند (طالب، VII/577؛ عبدالمقتدر، همانجا). اما برخی او را از عارفان طریقت کبرویه و مرید میرمحمد همدانی، فرزند سیدعلی همدانی (د ۷۸۶ق/۱۳۸۴م)، یا به اشتباه، از مریدان خود سیدعلی همدانی دانسته اند (رضوی، نیز غلام سرور، همانجاها؛ آزاد، همان، ۷۷/۱؛ ریاض، ۸۵ - ۸۶)؛ اما رضوی (همانجا) با توجه به اختلاف نظر و طریقت بابانورالدین با طریقه کبرویه، در وجود چنین ارتباطی بین آنها، تردید کرده است (نیز نک: محب الحسن، همانجا).

ظاهراً الله دد، عارفه مشهور کشمیر، در تربیت او تأثیری بسزا داشته است (غلام سرور، ۳۱۳/۲؛ رضوی، همانجا؛ آزاد، همان، ۷۵/۱؛ راشدی، ۹۱۳/۲-۹۱۴؛ محب الحسن، 15). برخی از پیروان بابانورالدین، او را اویسی گونه، مرید پیامبر اکرم (ص) دانسته، و گفته اند که از روح پیامبر (ص) استمداد می کرده است (رضوی، همانجا).

شیخ نورالدین در حدود سال ۸۰۹ق/۳۰ سالگی به زهد و ریاضت و عزلت گرایش یافت و در غاری در نزدیکی کیمو به عبادت و تفکر و ریاضتهای سخت پرداخت (غلام سرور، ۳۱۲/۲-۳۱۳؛ محب الحسن، رضوی، همانجاها)؛ آنگاه به نشر اسلام و تربیت مریدان همت گمارد (غلام سرور، داوود، همانجاها).

از مشهورترین شاگردان او باید از شیخ بامالدین، شیخ زین الدین و شیخ لطف الدین یاد کرد که هر ۳ تن به دست خود شیخ، اسلام آوردند (رضوی، I/351؛ داوود، ۸۹-۹۰؛ برای تفصیل، نک: آزاد، همان، ۸۵/۱-۱۰۳). بابانورالدین در ۶۳ سالگی درگذشت و در روستای شرار شریف، واقع در جنوب غربی سرینگر، دفن شد. وی در کشمیر میان مسلمانان و هندوها محترم بود. آرامگاه او، همواره زیارتگاه مشتاقان و علاقه مندان است (غلام سرور، ۳۱۳/۲؛ رضوی، I/350؛ محب الحسن، 244؛ داوود، همانجا؛ آزاد، تذکره، ۷۳/۱).

بعد از درگذشت شیخ، مریدانش طریقه و اندیشه های او را دنبال کردند و به زهد و ریاضت و تحمل سختیها بیش از کسب دانش گرایش یافتند. آنان گوشت نمی خوردند و تنها به گیاهان خودرو، قناعت می کردند و همواره به خدمت مردم می پرداختند (رضوی، I/351؛ محب الحسن، همانجا). اساس زندگانی متفکرانه آنها بر «پاس انفاس» مبتنی بود (رضوی، همانجا). هر چند در هفت اقلیم (رازی، ۱۰۹/۲) از اهل و عیال ریشیان سخن به میان آمده، اما آنان تجرد را ترجیح می دادند، زیرا بر آن باور بودند که تأهل سد بزرگی در نیل به زندگی زاهدانه است (رضوی، همانجا). در توزک جهانگیری در وصف آنان آمده است که گرچه علمی و معرفتی ندارند، لیکن هیچ کس را بد نمی گویند، زبان خواش و پای طلب کوتاه دارند، گوشت نمی خورند و زن نمی خواهند

۱۸۷-۱۸۸؛ دیده مری، ۲۹۵-۲۹۶).

کتاب نورنامه، یا ریشی (رشی) نامه که در شرح احوال نورالدین ولی رشی (د ۸۴۲ق/۱۴۳۸م) و گروهی از صوفیه کشمیر است، تألیف اوست. نورنامه دارای دو قسمت است: یکی کلیات صوفیانه و دیگری تذکره احوال. قسمت اول آن را درویش نامه یا ریشی نامه، و قسمت دوم را تذکره مشایخ کشمیر و برخی نیز نورنامه خوانده اند (منزوی، خطی مشترک، ۸۹۶/۱۱-۸۹۷؛ ایوانف، 108-109؛ آقابزرگ، ۳۷۷/۲۴-۳۷۸). نسخه ای از این کتاب که دارای هر دو قسمت است، در کتابخانه گنج بخش اسلام آباد نگهداری می شود (منزوی، فهرست، ۲۱۵۴/۴-۲۱۵۶). از نورنامه نسخه های دیگری نیز در دست است که برخی از آنها قسمت اول را در بردارد و برخی قسمت دوم را (نک: همو، خطی مشترک، ۸۹۵/۱۱-۸۹۸).

هاشمی (۶۷/۱-۶۹) و منزوی (همان، ۱۸۷۳/۳) این کتاب را صریحاً به بابا داوود خاکی نسبت داده اند، اما منزوی بعدها خود این اشتباه را تصحیح کرده است (همان، ۸۹۵/۱۱). بابا نصیب در این تألیف از منابعی چون تاریخ رشیدی، نگارش میرزا حیدر دوغلات، بهره گرفته، و در موارد گوناگون به آیاتی از قرآن کریم و احادیث نبوی و اشعار کشمیری استشهاد کرده است. واژه های فراوان از زبان ترکی و کشمیری نیز در این کتاب راه یافته است (ایوانف، آفاقی، همانجاها)؛ برخی بر آنند که نگارنده این اثر را از سنسکریت به فارسی درآورده است (راشدی، ۹۶۶/۲).

ماخذ: آفاقی، صابر، «صوفیان کشمیر و نقش آنان در نشر فرهنگ و ادب فارسی»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۰ش، ۱۱۲-۱۱۳؛ آقابزرگ، الذریقه، احمد، ظهورالدین، پاکستان میں فارسی ادب، لاہور، ۱۹۷۲م؛ دیده مری، محمد اعظم، واقعات کشمیر، ترجمه حمید یزدانی، لاہور، ۱۹۹۵م؛ راشدی، حسام الدین، تذکره شعرائ کشمیر، لاہور، ۱۳۶۶ش؛ مسکین، محی الدین، تحائف الارباب فی ذکر الاولیاء الاخیار، امرتسار، ۱۳۲۲ق؛ منزوی، خطی مشترک؛ همو، فهرست نسخه های خطی کتابخانه گنج بخش، اسلام آباد، ۱۳۶۱ش؛ هاشمی، محمدتین و ساجد الرحمان صدیقی، فهرست مخطوطات، لاہور، مرکز تحقیق دیال سنگه ترست لائبریری این؛

Ivanov, V., Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1985; Storey, C.A., Persian Literature, London, 1972.

نجم الرشید

بابانورالدین رشی (۷۷۹-۸۴۲ق/۱۳۷۷-۱۴۳۸م)، عارف و شاعر کشمیری که به «شیخ نورالدین ولی» نیز مشهور است. اجداد او از فرمانروایان هندو، و ساکن کشتوار بودند و پدرش بعدها در کشمیر به دست سید حسین سمنانی - یا به قولی یاسمن رشی - اسلام آورد (آزاد، تذکره، ۷۳/۱-۷۵؛ محب الحسن، 224؛ داوود، ۸۹) و گویا از این زمان سالار الدین نام گرفت. نورالدین در روستای کیمو در جنوب شرقی سرینگر در ۷۷۹ق، یا به قولی در ۷۵۷ق (غلام سرور، ۳۱۲/۲-۳۱۳) زاده شد (داوود، همانجا؛ عبدالمقتدر، I/155، به نقل از رشی نامه بهاء الدین متو؛ رضوی، I/350).

نورالدین بیشتر تحت تأثیر تعالیم زاهدانه سادوها و حکمای هندو

و پیوسته درخت میوه در صحرا می‌نشانند، به این نیت که مردم از آن بهره‌ور شوند و خود از آن تمتع نمی‌گیرند (ص ۳۴۲؛ نیز نک: ابوالفضل، 355-354/II). شیخ زین‌الدین از مریدان نورالدین، برای تمایز ریشیان، شغل پشمی منقوش به رنگهای سیاه و سفید را، زنی خاص آنان قرار داد (رضوی، همانجا).

بابانورالدین صاحب تألیف نبود، اما اشعاری به او نسبت داده، و او را در زمره نخستین شعرای کشمیر دانسته‌اند و اشعار او را در کنار اشعار لاله‌ده، آورده‌اند (آزاد، تذکره، ۷۸/۱، ۷۹، تاریخ، ...، ۱۶۹/۱-۱۷۰؛ رضوی، 351-350/I؛ محب‌الحسن، 15). شماری از اشعار او توسط کول‌جمع‌آوری و تصحیح شده است (همانجا). به گفته طالب (همانجا) اشعار و سخنان او در کتاب رشی‌نامه (ریشی‌نامه) ذکر شده، لیکن وی در انتساب تمامی اشعار به شیخ نورالدین تردید کرده، و معتقد است که برخی از آن سروده‌ها متعلق به نویسندگان بعد از اوست.

اشعار بابانورالدین نشانگر شیفتگی و عشق او به خداست و همواره سعی کرده در پرتو این عشق، به رازهای نهفته دست یابد. او نیز مانند سایر عارفان، علمای ظاهر را مورد انتقاد قرار داده است (نک: رضوی، 351/I).

بهاء‌الدین متو کتابی منظوم به فارسی به نام رشی‌نامه (ریشی‌نامه) در شرح احوال بابانورالدین، پیروان و دراویش رشی، نگاشته است (عبدالمقتدر، 155-154/I). کتاب دیگری نیز با عنوان نورنامه (یا رشی‌نامه) به زبان فارسی به قلم بابا نصیب کشمیری (د ۱۰۴۷ق) در شرح احوال شیخ، وجود دارد (نک: هده، ۱۱/۱). برخی احتمال داده‌اند که اثر اخیر از نورنامه بهاء‌الدین متو اقتباس شده باشد (همانجا؛ احمد، ۳۵۴-۳۵۶/۳، ریو، 1085/III).

مآخذ: آزاد، محمود، تاریخ کشمیر، مظفرآباد، ۱۹۹۰م؛ همو، تذکره اولیاء کشمیر، مظفرآباد، ۱۹۹۳م؛ احمد، ظهورالدین، پاکسان مین فارسی ادب، لاهور، ۱۹۷۷م؛ توزک جهانگیری، به گوش محمد هاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ داوود، نورالدین، محنة فی الفردوس، بغداد، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به گوش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ راشدی، حسام‌الدین، تذکره شعرای کشمیر، لاهور، ۱۳۴۶ش؛ ریاضی، محمد، احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی، اسلام آباد، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ غلام سرور لاهوری، خزینة الاصفیاء، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ نیز:

Abdul Muqtadir and Khan Bahadur, *Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Patna, 1932; Abū'l - Faḥr' Allāmi, *The A'in-i Akabri*, tr. H.S. Jarrett, New Delhi, 1978; Mohibbul Hasan, *Kashmir Under the Sultāns*, Calcutta 1959; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, Oxford, 1966; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986; Talib, G.S., *Kāsmīrīa, The Mughul Empire*, ed. R.C. Majumdar, Bombay, 1984; Williams, M. M., *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, 1979.

محمد جواد شمس

جنبش نام برده است (ص ۴۹۸). به نظر می‌رسد که او به عنوان رئیس دیوان انشا برای تألیف کتاب خود از گزارشهای رسمی و دولتی استفاده کرده است که در آنها بابا اسحاق را به علت نقش فعالی که در جنبش داشت، رهبر شورشیان خوانده‌اند. ابن عبری بابا اسحاق را فقط خلیفه رهبر اصلی این جنبش که نامش را «بابا» ذکر کرده، دانسته است (ص ۴۳۹؛ نیز نک: سبط ابن جوزی، ۷۳۳/(۲)۸). علوان چلبی (زنده در ۷۶۰ق) - نواده بابا الیاس - در اثر منحصر به فرد خود موسوم به مناقب القدسیه، نیای خود را رهبر این جنبش و نیز خلیفه شیخ دیگری به نام «دده غرقین» خوانده است که برای دعوت و ارشاد مردم، در رأس ۴ خلیفه دیگر از طرف دده غرقین از خراسان به آناتولی فرستاده شد (ص 20-13).

اوضاع آناتولی در اوایل سده ۷ق بر اثر مهاجرت ترکمانان که از پیش روی مغولان می‌گریختند و به آناتولی می‌آمدند، به سبب کشمکشها و بحرانهای اقتصادی ناشی از آن، روی به نابسامانی داشت و بخشی از آن، معلول تفاوت‌های شیوه زندگی اجتماعی و اقتصادی شهری و کوچ‌نشینی میان سلاجقه ساکن در آناتولی و ترکمانان بود که از شرق می‌آمدند (ارونسال، 49؛ متیکا، ۱۲؛ رئیس‌نیا، ۱۵). این اختلاف به بروز تعارضهای سیاسی میان سلجوقیان طرفدار تمرکز قدرت و تقویت آن، و ترکمانانی منجر گردید که به‌طور طبیعی از نظارت یک قدرت مرکزی می‌گریختند. در چنین اوضاع و احوالی بابا الیاس از خراسان به آناتولی آمد و در روستای چات در حوالی آماسیه زاویه‌ای اختیار کرد و به تبلیغ در میان مردم پرداخت. پس از گذشت اندک زمانی مریدان وی فزونی یافت و به تدریج بر آوازه او افزوده شد (ارونسال، همانجا)، تا جایی که به گفته علوان چلبی (ص 31-30)، سلطان علاء‌الدین کیقباد اول سلجوقی (حک ۱۰۶۶-۱۰۷۴ق/۱۲۱۹-۱۲۳۷م) برای دیدار وی به چات آمد.

شرح حال بابا الیاس پس از اقامتش در حوالی آماسیه در کتاب ابن‌بی‌بی منعکس است؛ هرچند این مورخ از بابا اسحاق نام برده، ولی در واقع موضوع سخن او بابا الیاس است (ارونسال، 48-47). ابن خلط ابن‌بی‌بی باعث گمراهی مورخان بعدی شده، و تمیز بابا الیاس و بابا اسحاق از یکدیگر در جریان وقایع و جنبش باباییان را مشکل ساخته است؛ تاجایی که برخی از محققان معاصر بر این باورند که نام رهبر این جنبش نخست بابا الیاس بوده، و سپس به بابا اسحاق تبدیل شده است (نک: شیبی، ۳۳۳/۲، حاشیه)، یا مانند کائن به نقش بابا الیاس در جنبش بابایی به دیده شک و تردید می‌نگرند (نک: EI², I/843-844). شاید علت تردید کائن، عدم دسترسی او به کتاب مناقب القدسیه بوده است.

به گفته علوان چلبی (ص 47) بابا اسحاق، خلیفه رهبر اصلی این جنبش، یعنی بابا الیاس در حوالی شام بوده است. این گفته را ابن‌بی‌بی نیز تأیید می‌کند که رهبر این جنبش داعیانی را نزد ترکان خوارزمی که

بابایی، عنوان جنبشی دینی - اجتماعی که در نیمه نخست سده ۷ق/۱۳م هم‌زمان با یورش مغولان، در آناتولی و قلمرو سلاجقه روم ایجاد شد. بنیان‌گذار این طریقت مردی علوی به نام بابا الیاس است که در اوایل سده ۷ق از خراسان به آناتولی مهاجرت کرد. ابن‌بی‌بی - مورخ هم‌عصر باباییان - از بابا اسحاق کفرسودی به عنوان رهبر این

بابا الیاس و خلیفه اش بابا اسحاق هر دو دستگیر و کشته شدند؛ اما کوپرولو بر آن است که سلطان غیاث الدین، بابا الیاس را مورد عفو قرار داد (نک: ۱۷۸، حاشیه ۳۵).

درباره عناصر فکری نهضت بابایی، مؤلفان همگی اشاره می کنند که این جنبش رنگی از تشیع داشت که بابا الیاس از زادگاهش خراسان با خود آورده بود و البته ظاهر صوفیانه هم به خود گرفته بود. اولین و آخرین مقصد این جنبش تحقق بخشیدن به یک هدف سیاسی مشخص بود، یعنی بالابردن موقعیت ترکمانان و استقرارشان در وطن جدید و تأسیس دولتی برای آنان به رهبری پیشوایان معنوی نوین (شیبی، ۳۳۵/۲). بعد از سرکوب جنبش بابایی، یاران بابا الیاس از ولایتهای سیواس و توقات و آماسیه به ولایت قیرشهر - واقع در آناتولی مرکزی - که حاجی بکتاش ولی در آن اقامت داشت، مهاجرت کردند و در اطراف خانقاه وی گرد آمدند و طریقت بابایی به تدریج در طریقت بکتاشیه مستحیل گردید (رئیس نیا، ۲۱). در واقع پس از سرکوب شورش باباییان، تنها برخی عناصر میانه رو آن همچون نوره صوفی از مرگ نجات یافتند. نوره صوفی سپس به سلطان سلجوقی تقرب جست و با او رابطه خویشاوندی به هم رساند و حتی به امارت هم منصوب شد. میراث نوره صوفی به پسرش قرامان رسید که با تأسیس دولت مستقل قرامانیان در آسیای صغیر آرزوی دیرین ترکمانان را تحقق بخشید (شیبی، ۳۳۶/۲).

مآخذ: ابن بی بی، حسین، *الامام العلامی، أنکارا، ۱۹۵۶م*؛ ابن عربی، غریفوریوس، تاریخ مختصر الدول، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ رئیس نیا، رحیم، *بدولالدین مزدکی دیگر، تهران، ۱۳۶۱ش*؛ سبط ابن جوزی، یوسف، *مرآةالزمان، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۲م*؛ شیبی، کامل مصطفی، *الصلة بین التصوف و التشیع، بیروت، ۱۹۸۲م*؛ متیکا، رانول، «جنبش باباییان در آناتولی»، ترجمه عباس زارعی مهرورز، کیهان فرهنگی، شهریور، ۱۳۶۸ش؛ نیز:

Elif; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l - Kudsiyye*, eds. I. E. Brünsal and A. Y. Ocak, Istanbul, 1984; Elvan Erünsal, I. E. and A. Y. Ocak, introd. *Menâkıbu'l - Kudsiyye*, (vide: Çelebi); Köprülü, F., *Türk edebiyatı 'nda ilk Mutasavvıflar*, Ankara, 1966.

علی کرم همدانی

باب حادی عشر [= باب یازدهم]، کتابی دربردارنده موضوعات عمده کلامی در اصول عقاید امامیه. مؤلف این کتاب، ابو منصور حسن ابن یوسف بن علی بن مطهر، معروف به علامه حلی (د ۷۲۶ق) است. وی به درخواست وزیر محمد بن محمد قوهدی کتاب مصباح المتعجلد شیخ طوسی (د ۴۶۰ق) را که موضوع آن فروع دین و ادعیه و عبادات بود، در ۱۰ باب خلاصه کرد و آن را *منهاج الصلاح فی مختصر المصباح* نامید (محقق، ۱۵)؛ سپس باب دیگری با عنوان *الباب الحادی عشر فیما یجب علی عامة المکلفین من معرفة اصول الدین* در اصول دین بر آن افزود تا کتاب را تکمیل کرده باشد (علامه حلی، ۲).

باب حادی عشر در ۷ فصل تنظیم شده است؛ فصل نخست در اثبات صانع، فصل دوم در صفات ثبوتی، فصل سوم در صفات سلبی، فصل چهارم در عدل، فصل پنجم در نبوت، فصل ششم در امامت، و فصل هفتم در معاد. باب حادی عشر از نظر جامعیت و نیز اختصار مورد توجه

در آن زمان بر مناطقی از شام استیلا یافته بودند، فرستاد (ص ۴۹۹). همچنین به گفته ابن عربی (همانجا) بابا اسحاق به عنوان مرید و داعی «بابا» برای دعوت ترکمانان به شام فرستاده شده بود. برخی پیروان افراطی بابا، یا بابا رسول وی را صریحاً رسول خدا می دانستند (شیبی، همانجا). به گفته سبط ابن جوزی شعار اتباع وی این بود: «لا اله الا الله، الالباب ولی الله» (همانجا). مؤسس این جنبش با رفتار توأم با زهد و ورع خود به جذب قلوب ترکمانان پرداخته بود و کردار او در پارسایی و پرهیزگاری به جایی رسید که اهالی از زن و مرد «بسته بند» اعتقاد بنده مقصود و مرام او شدند (ابن بی بی، ۴۹۸-۴۹۹). با بالا گرفتن کار رهبر جنبش در اطراف آماسیه، او مرید و خلیفه خود بابا اسحاق را به اطراف بلاد روم گسیل داشت تا ترکمانان را تبلیغ کند و به سوی او بکشد. بابا اسحاق به شهر سمیساط رفت و به تبلیغ در میان ترکمانان پرداخت و جمعیت زیادی از او استقبال کردند (ابن عربی، همانجا). بیشتر گردآمدگان در اطراف بابا اسحاق، علویان تهی دست بودند (رئیس نیا، ۱۶).

بابا اسحاق در ۶۳۸ق (ابن عربی، همانجا) در زمان سلطنت سلطان غیاث الدین کیخسرو دوم سلجوقی از ضعف دولت سلجوقی استفاده کرد و برضد سلجوقیان علم طغیان برافراشت (کوپرولو، ۱۷۷). او دو تن از مریدان خود را به کفر سود و مرعش فرستاد، تا دیگر پیروان را به عصیان تشویق کند. ترکمانان نیز که از پیش منتظر چنین اشارت و اجازتی بودند، به حرکت درآمدند و به موجب حکم بابا اسحاق هر که دعوت ایشان را می پذیرفت، او را امان می دادند و هر که درصدد مخالفت برمی آمد، او را هلاک می کردند (ابن بی بی، ۵۰۰). با بالا گرفتن آتش این فتنه، سلجوقیان به مقابله برخاستند، ولی هردو بار لشکرکشی ایشان با شکست روبه رو شد (همو، ۵۰۰-۵۰۱). شورشیان بابایی پس از این دو پیروزی به سیواس تاختند و این شهر را غارت کردند و دولتمردان عالی مقام و توانگران را از دم تیغ گذراندند و غنایم فراوانی به دست آوردند (همو، ۵۰۱).

به گفته علوان چلبی، بابا الیاس که از تندرویهای بابا اسحاق ناخرسند بود، دو تن از مریدان خود را نزد او روانه کرد و پیغام داد که بازگردد و آتش این فتنه را بیش از آن دامن نزنند (ص ۵۱-۴۸). باباییان پس از غارت سیواس از آنجا روی به توقات و آماسیه نهادند (ابن بی بی، همانجا). سلطان غیاث الدین کیخسرو سلجوقی هم حاجی ارمانشاه سرلشکر آماسیه را به مقابله فرستاد و او بابا اسحاق را با چند تن از مریدانش دستگیر کرد و به دار آویخت (همو، ۵۰۱-۵۰۲) و سپس به مقابله سپاهیان بابایی شتافت و در این گیرودار کشته شد (همو، ۵۰۲). آنگاه سلطان غیاث الدین به مدد فرنگیان به باباییان تاخت و آنها را به سختی شکست داد و بسیاری از آنان کشته شدند (ابن عربی، ۴۳۹-۴۴۰).

از سرنوشت بابا الیاس خراسانی پس از سرکوب خونین قیام باباییان آگاهی روشنی نداریم. به تصریح ابن عربی (ص ۴۴۰)،

باب دفتر داری، عنوانی در تشکیلات اداری دولت عثمانی که بر مؤسسات مالی دولتی اطلاق می‌گردید. رئیس این تشکیلات را «دفتردار» می‌خواندند که معادل عنوان «مستوفی» در دولتهای شرق اسلامی است (پاکالین، ۱۴۱۱/۱؛ اوزون چارشیلی، ۳۲۵). ایلخانیان نیز این عنوان اخیر را پذیرفته بودند و صاحب دفتر ممالک را «مستوفی الممالک» می‌نامیدند که با همکاری مستوفیان به امور مالی ایالات رسیدگی می‌کرد. این اداره را «دفتر داری ممالک» می‌گفتند (پاکالین، ۱۴۱۲/۱؛ «دائرة المعارف...»، ۱۷۶).

تاریخ دقیق رواج اصطلاح باب دفتر داری در حکومت عثمانی معلوم نیست (پاکالین، ۱۴۱۴/۱؛ اوزون چارشیلی، همانجا). به نوشته پاکالین (همانجا)، اصطلاح دفتردار که در قانوننامه سلطان محمد فاتح آمده، در سلجوقنامه علی یازجی زاده - که در نیمه اول قرن ۹ ق نوشته شده است - نیز به چشم می‌خورد. از این رو، می‌توان گفت که در اوایل قرن ۹ ق این نام، همراه با تشکیلات آن، در حکومت عثمانی وجود داشته است (نیز نک: اوزون چارشیلی، ۳۲۶). تا زمان بایزید دوم، یعنی اواخر نیمه دوم قرن ۹ ق تنها یک سردفتردار که چند دفتردار زیر دست داشت، تمام امور مالی را اداره می‌کرد (کویرلی زاده، ۲۰۱؛ «دائرة المعارف»، همانجا) و در برابر سلطان مسئول بود (پاکالین، همانجا) و به موجب قانون، در مسائل مهم مالی با وزیر اعظم مشاوری می‌کرد (کویرلی زاده، ۲۰۲؛ پاکالین، ۱۴۱۷/۱). با توسعه تشکیلات دیوان عثمانی، امور مالی به دودفترداری تفکیک شد که از سوی دو دفتردار اداره می‌شد: یکی دفتردار روملی که به او سردفتردار می‌گفتند و دیگری دفتردار آناتولی که مسئول معامله‌ها و املاک خاصه بود («دائرة المعارف»، همانجا؛ پاکالین، ۱۴۱۴/۱). از اواسط قرن ۱۱ ق/۱۷ م سردفترداری روملی به نام دفترداری شق اول، و دفترداری آناتولی به نام دفترداری شق ثانی نام گذاری شد (همانجا؛ اوزون چارشیلی، ۳۳۲).

پس از استیلای سلطان سلیم بر آناتولی شرقی و سوریه، به سبب آنکه این سرزمینها دور از دولت مرکزی واقع شده بودند، دایره‌ای دیگر به نام دفترداری عرب و عجم در مرکز حلب تشکیل شد. در نیمه دوم قرن ۱۰ ق/۱۶ م بنا به ضرورتهایی دفترداری به شعبه‌ها یا «اقلام» متعدد تجزیه شد (نک: پاکالین، همانجا؛ اوزون چارشیلی، ۳۳۰، ۳۲۸، ۳۲۷؛ «دائرة المعارف»، همانجا). وظایف، حدود اختیارات، مقام، رتبه و جایگاه دفترداران در قانوننامه آمده است (نک: EI²، II/83؛ پاکالین، ۱۴۱۶/۱؛ کویرلی زاده، همانجا).

عنوان دفتردار از ۱۲۵۳ ق/۱۸۳۷ م از میان رفت و «ناظر مالی» جایگزین آن شد (پاکالین، ۱۴۱۸/۱). یکی از وظایف دفترداری بررسی عیار مسکوکات طلا و نقره بود. متصدی این شغل را سرورنده‌دار (وزنده‌دار باشی) می‌نامیدند که ۲۲۱ نفر به عنوان کاتب، شاگرد، کاتب احکام مالی و خزینه‌دار زیر دست او به کار می‌پرداختند (نک: اوزون-

دانشمندان قرار گرفت و به شکل مستقل به طبع رسید و تدریس گردید و شرحهای فراوانی بر آن نگاشته شد (محقق، ۱۵-۱۶). آقابزرگ تهرانی بیش از ۲۰ شرح برای آن نام می‌برد (۵/۷). از میان شرحهای متعدد آن، شرح مقدار بن عبدالله سیوری حلی، معروف به فاضل مقدار (د ۸۲۶ ق) با نام النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر بیش از شروح دیگر مورد توجه دانشمندان و مدرسان کلام و اصول عقاید قرار گرفته، و بارها انتشار یافته، و ترجمه شده است (محقق، ۱۶-۱۷).

از معروفترین ترجمه‌های فارسی آن الجامع فی ترجمه النافع به قلم میرزا محمدعلی حسینی شهرستانی (د ۱۳۴۴ ق) است. همچنین ترجمه‌ای به زبان انگلیسی از این کتاب به قلم میلر^۱ در دست است که در ۱۹۲۸ م در لندن به چاپ رسیده است (حلی، ۸). ابوالفتح بن مخدوم خادم الحسینی عربشاهی (د ۹۷۶ ق) از احفاد میرسید شریف جرجانی نیز شرح دیگری با عنوان مفتاح الباب بر باب حادی عشر نگاشته، و آن را به شاه طهماسب اول صفوی (س ۹۳۰-۹۸۴ ق) تقدیم کرده است. این شرح اخیراً به کوشش مهدی محقق به طبع رسیده است. شرح عربشاهی که با متن در آمیخته، در قیاس با شرح فاضل مقدار، مفصل‌تر است؛ علاوه بر آن، شارح به نقد آراء فلاسفه و متکلمان اشعری و معتزلی نیز پرداخته، و از عقاید شیعه دفاع کرده است (محقق، ۲۰).

کتاب باب حادی عشر در دوره‌ای به نگارش در آمد که متکلمان از مسائل و استدلالهای فلسفی بهره می‌بردند. با اینهمه، روش کلامی این کتاب تحت تأثیر آراء و اندیشه‌های معتزلی است. علامه حلی در این اثر، واجب الوجود را به کمک برهان امکان و وجوب اثبات می‌کند. در مبحث عدل، ابتدا موضوع حسن و قبح عقلی افعال را پیش می‌کشد و سپس مختار بودن انسان را مورد تأکید قرار می‌دهد و اینکه برخداوند قبیح است که خالق فعل ما باشد و سپس ما را برای آن مؤاخذه کند، پس اراده فعل قبیح بر خداوند محال است و از این طریق بر عدل خداوند استدلال می‌کند (ص ۲۵-۳۲). در فصل مربوط به نبوت پس از تعریف، به بحث نبوت خاصه و نبوت عامه می‌پردازد. آنگاه درباره عصمت سخن می‌گوید و آن را مطابق قاعده لطف می‌شمارد. علامه در فصل مربوط به امامت، آن را ریاست عامه در امور مربوط به دنیا و دین و به نیابت از پیامبر می‌داند که طبق لطف خداوند صورت می‌گیرد. آنگاه به لزوم عصمت ائمه می‌پردازد و معصوم نبودن آنها را نقض غرض می‌شمارد، زیرا که آنها برای ابطال ظلم و اقامه عدل از طرف خداوند و پیامبر منصوب شده‌اند و اگر مرتکب گناه شوند، به ظلم تن داده‌اند و این، از قبایح محسوب می‌شود (ص ۳۴-۴۳). سپس به امامت خاصه می‌پردازد و با ذکر نام، ائمه دوازده‌گانه را مطابق اعتقاد شیعه اثنا عشری مورد تأکید قرار می‌دهد. سرانجام در بحث معاد، در مورد معاد جسمانی سخن می‌گوید و بر ضرورت آن استدلال می‌کند (ص ۴۳-۵۳).

ماخذ: آقابزرگ، الذریعه؛ حلی، علی‌اصغر، مقدمه بر شرح باب الحادی عشر فاضل مقدار، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ علامه حلی، حسن، الباب الحادی عشر، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ محقق، مهدی، مقدمه بر الباب الحادی عشر (نک: هم، علامه حلی).

۱۲۵؛ میرخواند، ۷۳۴/۶). علاءالدوله نیز سپاهی به سوی نیشابور گسیل داشت و سپاهیان وی عبداللطیف را گرفتار، و مهدعلیا را آزاد کردند (همو، ۷۳۷/۶-۷۳۸؛ اسفزاری، ۱۲۵/۲)، اما در همین هنگام، سپاهیان الغیبیگ به عزم تسخیر خراسان از جیحون گذشته بودند. الغیبیگ با شنیدن خبر گرفتاری فرزند، با علاءالدوله از درآشتی درآمد؛ علاءالدوله در پذیرفتن صلح مردد بود که خبر حرکت سپاهیان بابر به سوی خراسان به وی رسید. او به ناچار عبداللطیف را آزاد کرد، با الغیبیگ پیمان صلح بست و رهسپار مشهد شد (میرخواند، ۷۴۰/۶-۷۴۱؛ اسفزاری، ۱۲۹/۲-۱۳۰). دو برادر از بیم الغیبیگ که مدعی جانشینی شاهرخ بود (نک: بارتولد، II/146)، با یکدیگر صلح کردند و ولایت خوشان (قوجان) را سرحد حکومت خود قرار دادند (اسفزاری، ۱۲۴/۲، ۱۳۰؛ میرخواند، ۷۴۱/۶؛ عبدالرزاق، ۹۱۰/۲).

بابر کوشید تا حکومت خویش را بر مازندران استحکام بخشد (همو، ۹۱۱/۲-۹۲۱). چندی بعد، علاءالدوله به سختی از الغیبیگ شکست خورد و به بابر پناه برد (میرخواند، ۷۴۴/۶-۷۴۸؛ اسفزاری، ۱۳۱/۲؛ خواندمیر، ۲۴۴/۴-۲۷؛ عبدالرزاق، ۹۲۲/۲). بابر ضمن خشنود ساختن برادر و گردآوری سپاه، با الغیبیگ از درآشتی درآمد (میرخواند، ۷۴۸/۶، ۷۵۱) و پس از آنکه به نیروی خویش اعتماد یافت، به سوی خراسان لشکر کشید. وی سپاهیان الغیبیگ را شکست داد و هرات، مرکز حکومت خراسان را تسخیر کرد. سپاهیان او در هرات چندان ستم و غارت روا داشتند که مردم برایشان شوریدند و یارعلی ترکمان را که از زندان الغیبیگ گریخته بود، به فرمانروایی پذیرفتند. با این حال، حکومت بابر به سبب خامی و بی تدبیری، بیش از ۲۰ روز دوام نیافت، ولی در ذیحجه ۸۵۲/ فوریه ۱۴۴۹ بار دیگر بابر بر هرات مسلط گردید (همو، ۷۵۴/۶-۷۵۵؛ خواندمیر، ۳۰/۴؛ عبدالرزاق، ۹۶۱/۲-۹۶۴).

در ۸۵۳ والی سیستان از اطاعت سرباز زد و بابر سپاهی بزرگ برای سرکوب وی حرکت داد؛ اما چون دوری وی از خراسان، ممکن بود عبداللطیف را - که با کشتن الغیبیگ جانشین او شده بود - به حمله به سوی خراسان ترغیب کند، بنابر توصیه امیر هندوکه از اسفزار پیش تر رفت. اگرچه سپاهیان وی توانستند حاکم سیستان را به اطاعت مجبور سازند (همو، ۹۷۴/۲-۹۷۵؛ میرخواند، ۷۶۳/۶)، ولی طغیان امیر هندوکه، سردار مورد اعتمادش، این پیروزی را درکام وی تلخ کرد. با آنکه این شورش دیری نپایید و امیر هندوکه به دست سرداران بابر به قتل رسید (میرخواند، ۷۶۳/۶-۷۶۴؛ عبدالرزاق، ۹۷۶/۲-۹۷۷)، اما همین گسیختگی امور موجب شد تا علاءالدوله از چنگ وی بگریزد. بابر سپاهی به سرکردگی امیر خداداد در پی او فرستاد. علاءالدوله چون عرصه را تنگ دید، کوشید تا خود را به سلطان محمد برساند. محمد که بر فارس و عراق عجم تسلط داشت، در این زمان، در راه حمله به خراسان بود. بابر سپاهی فراهم آورد و در منطقه جام با سپاهیان محمد درگیر شد، اما شکست خورد و به قلعه عماد گریخت (میرخواند، ۷۶۴/۶-۷۶۶؛ خواندمیر، ۴۰/۴).

چارشیلی، 336؛ «دائرة المعارف»، 177).

بر اثر توسعه متصرفات دولت عثمانی و ادارات آن، «باب دفترداری» - که می توان آن را دائرة نظارت مالی یا وزارت مالیه گفت - تشکیل گردید و کلیه معاملات مالی دولتی در دیوان دفتردار (باب دفتردار) صورت می گرفت (پاکالین، I/412, 415؛ دائرة المعارف، همانجا). تمام احکام مالی (برات، فرمان) در باب دفتردار نوشته می شد و هر دفتردار پشت اوراق و احکام صادره از دفتر خود را امضا می کرد. از اواسط قرن ۱۱/۱۷ پشت تمام احکامی را که از مالیه صادر می شد، سردفتردار امضا می کرد و تنها احکام و ابلاغیهایی که از باب دفتردار، بیرون می آمد و توسط سردفتردار امضا می شد، ضمانت اجرایی داشت و در حکم قانون بود (پاکالین، I/415؛ «دائرة المعارف»، همانجا). در نیمه اول قرن ۱۲/۱۸م نیز شمعدانی زاده از باب دفتری یاد کرده است (نک: اوزون چارشیلی، 334-335). دفترداران موظف بودند که سالی یک بار تمام درآمدها و هزینه ها، یعنی در واقع بودجه دولت را به حاکم ارائه دهند (کوپرلی زاده، 203؛ قس: EI²، همانجا).

مآخذ:

EI²; Köprülüade, M.F., *Türk hukuk ve iktisat tarihi mecmuası*, Istanbul, 1931; *Osmanlı tarihi ansiklopedisi*, Istanbul, İhlas matbaacılık; Pakalın, M., Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1983; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilâtı*, Ankara, 1984.

ابوالحسن دیبانت

بابر، ابوالقاسم میرزا (۸۲۵-۸۶۱/۱۴۲۲-۱۴۵۷م)، فرزند بایستقر میرزا و نواده شاهرخ تیموری. وی از ۸۵۱ق تا هنگام مرگ، در مازندران، خراسان و اندک زمانی در فارس و عراق عجم فرمان راند (حافظ ابرو، ۸۱۲/۲؛ اسفزاری، ۱۸۹/۲). بابر که از دو برادر خود علاءالدوله و محمد کوچک تر بود، در زمان شاهرخ از عنایات شاهانه بهره ای نداشت و بامقرری اندک خود روزگار می گذرانید (خواندمیر، ۲۲/۴-۲۳؛ دولتشاه، ۴۰۵).

در ۸۵۱ق پس از آنکه شاهرخ در ری وفات یافت (نک: ابوبکر طهرانی، ۳۱۸؛ میرخواند، ۷۳۳/۶)، بابر که در اردوی شاهی بود، به سوی خراسان حرکت کرد، اما در بسطام با فرستادگان «امیر هندوکه» روبه رو شد که وی را به استرآباد فراخواندند (دولتشاه، ۴۳۰؛ میرخواند، ۷۳۴/۶-۷۳۶). امیر هندوکه اسباب فرمانروایی او را بر مازندران فراهم ساخت (همو، ۷۳۶/۶؛ اسفزاری، ۱۲۵/۲؛ روملو، ۲۶۵). پس از مرگ شاهرخ، گوهرشاد آغا برای جلوگیری از گسیختگی امور، فرماندهی اردو را به عبداللطیف فرزند الغیبیگ واگذار کرد و قاصدی به سوی علاءالدوله، نوه مورد عنایت خویش فرستاد که در آن هنگام در هرات جانشین نیای خود بود. همزمان، عبداللطیف نیز یکی به سمرقند نزد پدر (الغیبیگ) روانه کرد که وارث حقیقی حکومت به شمار می رفت (میرخواند، ۷۳۴/۶، ۷۳۶).

اندکی پس از این وقایع، عبداللطیف به گوهرشاد بدگمان شد و با بی حرمتی بسیار او را اسیر کرد (روملو، همانجا؛ اسفزاری، ۱۲۳/۲).

سلطان محمد پس از این پیروزی، بر تخت پادشاهی هرات تکیه زد، و با عبداللطیف که بر ماوراءالنهر حکم می‌راند، مکاتباتی دوستانه برقرار کرد؛ اما به علت ستم و غارت محمد و سپاهیان، رعیت از وی روی گردان شدند (میرخواند، ۷۶۲/۶، ۷۶۷-۷۶۸). بابر به استرآباد رفت و سپاهیان از هم گسیخته خود را گرد آورد (ابوبکر طهرانی، ۳۲۱). وی در ۸۵۴ق/۱۴۵۰م دوباره به قصد تسخیر خراسان بازگشت و در جنگی سخت، سپاهیان محمد را پراکنده ساخت. اما محمد که در پی سپاهیان از راه رسیده بود، به اردوی او حمله برد و بابر بار دیگر به قلعه عماد گریخت (همو، ۳۲۲؛ میرخواند، ۷۷۰/۶). پس از فرار وی، سلطان محمد اندیشناک از اینکه مبادا گریختن بابر نوعی نیرنگ باشد، خود نیز از معرکه گریخت. در این میان، علاءالدوله فرصت را غنیمت شمرد و بر هرات مسلط شد (همانجا؛ عبدالرزاق، ۱۰۰۱/۲). سلطان محمد که سپاهش را ضعیف شده می‌دید، هرات را برای علاءالدوله گذاشت و از راه یزد خود را به شیراز رساند (روملو، ۲۹۹؛ ابوبکر طهرانی، ۳۲۳؛ میرخواند، همانجا). مدتی بعد بابر به هرات بازگشت و علاءالدوله به بلخ گریخت (ابوبکر طهرانی، همانجا؛ میرخواند، ۷۷۱/۶؛ عبدالرزاق، ۱۰۰۱/۲-۱۰۰۲). با این حال، اندکی پس از آن، خبر گردآوری سپاه به وسیله علاءالدوله، بابر را مجبور کرد تا در اوج سرمای زمستان به سوی بلخ حرکت کند، و در نهایت علاءالدوله که به کوههای بدخشان گریخته بود، در حوالی هرات به اسارت مأموران بابر درآمد (میرخواند، ۷۷۳/۶-۷۷۶؛ عبدالرزاق، ۱۰۱۰/۲-۱۰۱۳).

در ۸۵۵ق سلطان محمد باردیگر قصد تسخیر خراسان کرد و با سپاهی گران از مسیر اصفهان، قم‌پوری به سوی خراسان روی نهاد. بابر در بسطام بود که این خبر را شنید، اما عزم صلح کرد و خواجه مولانا سمرقندی را برای عقد پیمان صلح به سوی محمد گسیل داشت (ابوبکر طهرانی، ۳۲۴؛ میرخواند، ۷۷۹/۶-۷۸۰). محمد با پیشنهاد صلح موافقت کرد، ولی شرط کرد که بخش کوچکی از خراسان تحت فرمان وی درآید و خطبه و سکه به نام او باشد. بابر شرط را پذیرفت و با خاطری آسوده به مازندران رفت (همانجا؛ خواندمیر، ۴۵/۴)؛ اما محمد پیمان گسست و در هنگامی که بابر گمان نمی‌داشت، به وی هجوم برد. در این نبرد محمد شکست خورد و به دست سپاهیان بابر اسیر شد (میرخواند، ۷۸۰/۶-۷۸۱؛ عبدالرزاق، ۱۰۲۶/۲-۱۰۳۲). بابر در نتیجه خشم ناشی از این عهد شکنی و نیز سعایت و کینه جویی اطرافیان، به قتل وی و همزمان، به ناپسند کردن برادر دیگر، علاءالدوله فرمان داد تا خاطر خویش را به کلی آسوده سازد (همانجاها؛ خواندمیر، ۴۵/۴-۴۶).

بابر که دیگر منازعی نداشت، دوتن از سرداران خود را به حکومت قم و ساوه گماشت و خود آهنگ تسخیر تمامی عراق عجم و فارس کرد؛ اما از بیم آنکه سپاهیان بی‌آزوقه بمانند، به جای مسیری و اصفهان، مسیر یزد و شیراز را برگزید. ترکمانان این امر را ناشی از ضعف وی دانستند و درحالی که او هنوز در شیراز بود، بر قم و ساوه استیلا یافتند. بابر رهسپار دفع آنان شد، اما در همین هنگام خبر طغیان

مجدد علاءالدوله در خراسان به وی رسید. ناچار شتابان خود را به هرات رسانید (میرخواند، ۷۸۲/۶-۷۸۴؛ عبدالرزاق، ۱۰۳۵/۲، ۱۰۳۸-۱۰۴۲).

علاءالدوله که پیش از رسیدن بابر، شکست خورده، لشکریانش پراکنده شده بودند، به سیستان گریخت و از آنجا به جهان‌شاه ترکمان پناه برد. تسلط ترکمانان از ۸۵۷ق بر سرتاسر عراق و فارس (همانجا) بابر را بر آن داشت تا به مازندران رود و خود را برای حمله مجدد به عراق آماده سازد. همزمان با کوشش وی برای تجهیز و گردآوری سپاه، سلطان ابوسعید، از نوادگان تیمور در ماوراءالنهر قدرت می‌یافت. آنگاه که بابر آهنگ عراق کرد، سلطان ابوسعید نیز در حال گسترش قلمرو خویش به سوی خراسان بود. بابر ناچار از عراق چشم پوشید و لشکریانش را به سوی خراسان گسیل کرد؛ اما این لشکرکشی، با بی‌تدبیری فراوان همراه شد. سلطان ابوسعید با شنیدن خبر حرکت سپاه بابر، با هدف صلح، به مقر حکومت خویش بازگشت (همو، ۱۰۵۲/۲-۱۰۵۵؛ میرخواند، ۷۸۹/۶-۷۹۰). اما بابر پیشنهاد صلح را نپذیرفت (کاشفی، ۵۲۳/۲-۵۲۴). سپاهیان بابر با زحمت بسیار از جیحون گذشتند و محاصره بی‌حاصل و طولانی سمرقند که نتیجه دوراندیشی سلطان ابوسعید بود (نک: روملو، ۳۳۵)، سرانجام بابر را به پذیرش صلح ناچار ساخت و رود جیحون به عنوان سرحد حکومت خراسان و ماوراءالنهر پذیرفته شد (عبدالرزاق، ۱۰۷۷/۲؛ میرخواند، ۷۹۰/۶-۷۹۵). بابر با سپاهانی فرسوده به خراسان بازگشت (دولتشاه، ۴۳۲)، اما در ۸۵۹ق/۱۴۵۵م بار دیگر حاکم سیستان علم طغیان برافراشت و بابر با فرستادن یکی از سرداران خویش، غائله را فرونشاند (عبدالرزاق، ۱۰۸۱/۲).

بابر در واپسین سالهای عمر به مشهد رفت، و کوشید تا از باده‌گساری که عادت همیشگی وی شده بود، توبه کند، اما در ۸۶۱ق اندکی پس از آنکه توبه خود را شکست، ناگهان و شاید بر اثر مسمومیت توسط اطرافیان، درگذشت (اسفزاری، ۱۸۹/۲؛ خواندمیر، ۵۷/۴؛ روملو، ۳۶۵-۳۶۶) و پیکر او را در جوار مرقد حضرت رضا (ع) به خاک سپردند (دولتشاه، ۴۳۶). با مرگ بابر فرزندش سلطان محمود جانشین وی گردید، اما حکومت او چندان دوام نیافت (اسفزاری، ۱۹۰/۲-۱۹۷).

بابر از واپسین افراد خاندانی است که به فرهنگ دوستی و هنرپرویی شهرت یافته‌اند. وی در مدت بسیار کوتاهی که در شیراز به سر برد، به احداث بنای مقبره خواجه حافظ همت گماشت (دولتشاه، ۳۰۸). خود وی نیز از شاعری اندک بهره‌ای داشت؛ چنانکه گفته‌اند در شعر دوستی و شعرشناسی، بر همه شاهزادگان تیموری برتری داشته است (نک: نفیسی، ۲۳۲/۱). دولتشاه سمرقندی وی را دارای طبعی موزون و سخنی چون در مکنون دانسته، و غزلی از وی نقل کرده است (ص ۴۳۲-۴۳۳). علیشیرنویسی (ص ۱۲۶، ۳۱۵، ۳۷۸) وزیر سلطان حسین بایقرا که گویا وی خود مدتی ملازم بابر بوده (نک: براون، III/390؛

بر جای پدر در اندیجان (تختگاه فرغانه) به حکومت نشست (بابر، ۵۰۲؛ دوغلات، گ ۱۲۲ ب؛ ابوالفضل، ۸۷/۱). زندگی سیاسی او را می‌توان بر ۳ مرحله اصلی تقسیم کرد: ۱. از حکومت اندیجان تا سفر به کابل (۸۹۹-۹۱۰ ق)؛ ۲. از سفر به کابل تا فتح دهلی (۹۱۰-۹۳۲ ق)؛ ۳. از تأسیس سلسله گورکانیان در هند تا درگذشت وی (۹۳۲-۹۳۷ ق).

پس از مرگ تیمور، تقسیم قلمرو او میان فرزندان و نوادگانش کشمکشهایی را به ویژه در آسیای مرکزی پدید آورد. پس از درگذشت عمر شیخ، و آغاز حکومت بابر، سلطان احمد میرزا، عموی بابر و حاکم سمرقند، و سپس سلطان محمودخان، دایی بابر و حاکم تاشکند، هر کدام طمع در قلمرو او بستند، ولی با مقاومت بابر و امرای طرفدار او راه به جایی نبردند (همو، ۸۸/۱؛ فرشته، ۱۹۲/۱). مهم‌ترین مخالف بابر، شیبانی‌خان ازبک بود که امیر جوان تیموری با وجود او راه دشواری در پیش داشت. با اینهمه، بابر عزم کرده بود که سرزمین تحت فرمان خود را توسعه دهد و به ویژه بر سمرقند، پایتخت تیمور تسلط یابد. پس به تلاشی بی‌وقفه که ۱۹ سال به طول انجامید، دست زد. نخستین بار در ۹۰۳ ق/۱۴۹۷ م، با فرار بایسنقر فرزند ابوسعید، بابر وارد سمرقند شد (دوغلات، گ ۱۲۳ الف؛ ابوالفضل، ۸۹/۱؛ فرشته، ۱۹۳/۱)؛ اما برخی از یارانش از او جدا شده، در اندیجان، برادرش جهانگیر میرزا را به حکومت برداشتند. در این میان بابر سمرقند را نیز از دست داد و لشکریانش پراکنده شدند و خود به ناچار به خجند رفت؛ اما سال بعد اندیجان را گرفت و در ۹۰۵ ق فرغانه را نیز به چنگ آورد و آن را میان خود و جهانگیر تقسیم کرد (همو، ۱۹۳/۱-۱۹۵؛ EI², I/847). وی سپس به فکر تسخیر سمرقند افتاد و با آنکه شهر در دست شیبانی‌خان بود، ولی با حمایت مردم در ۹۰۶ ق آنجا را گرفت (بابر، ۵۴؛ دوغلات، ابوالفضل، همانجا؛ روملو، ۷۱)، و در حالی که ۱۹ سال پیش نداشت، کوشید تا اتحادیه‌ای از امرای اطراف برای سرکوب قطعی شیبانی‌خان ایجاد کند، ولی توفیقی نیافت. وی سپس در ۹۰۶ ق در جنگ سرپل از ازبکان شکست خورد و به سمرقند بازگشت (فرشته، ۱۹۶/۱؛ جهانگشای، ۳۲۵-۳۲۶؛ EI²، همانجا) و شیبانی‌خان شهر را به محاصره گرفت. کار بر بابر دشوار شد و به ناچار در اوایل سال ۹۰۷ ق شبانه از شهر بیرون رفت (روملو، ۷۳؛ فرشته، ۱۹۷/۱) و به کمک سلطان محمودخان زمستان را در اراتپه گذراند.

اتحاد خانهای تاشکند و مغولستان به حمایت از بابر در ۹۰۸ ق راه به جایی نبرد و او از ازبکان شکست خورد و یک سال در میان قبایل صحرائشین به سر برد (همو، ۱۹۷/۱-۱۹۸؛ جهانگشای، EI²، همانجاها)، پس از آن، نزد محمد باقر، حاکم ترمذ رفت و به پیشنهاد او قصد کابل کرد (فرشته، همانجا؛ نیز نک: غفاری، ۲۳۹-۲۴۰؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، ۳۰۷/۴).

دومین مرحله زندگی سیاسی بابر از اینجا آغاز می‌گردد؛ وی در ۹۱۰ ق با نیروی اندکی به بدخشان رفت و مورد استقبال خسروشاه، حاکم آنجا و مردم قرار گرفت و با کمک نظامی او روی به کابل نهاد و در

نفسی، ۲۸۹/۱)، از او به عنوان شاعر و پادشاهی کم‌نظیر و با فرهنگ یاد می‌کند که به سخنان بزرگان طریقت توجه بسیار داشته است، و رباعی و غزلی نیز از وی نقل می‌کند.

تقریباً بیشتر منابعی که از بابر نام برده‌اند، او را با صفاتی نیک، چون بلند همتی، بخشنده‌گی و درویش صفتی ستوده‌اند. برخی از آنها وی را درویش و قلندری دانسته‌اند که مانند اولیاءالله آگاه از این دنیا رفته است (مثلاً نک: دولتشاه، ۴۳۰، ۴۳۳-۴۳۵؛ فخری، ۳۸-۳۹؛ اسفزاری، ۱۸۹/۲-۱۹۰؛ پیردق منش، ۵۲۷). اما اگر برخی از اعمال وی چون کشتن و نابینا کردن برادرانش، بازگذاشتن دست سپاهیان درستم به مردم (دولتشاه، ۴۳۱؛ خواندمیر، ۳۰/۴)، و غارت قوت لایموت آنان (میرخواند، ۷۸۲/۶-۷۸۳) را به یاد آوریم، آنگاه این گفته‌ها را می‌توان در شمار تملقهای معمول منشیانه در مآخذ این دوره دانست. همین نکته در حکایت نقل شده توسط معصوم علیشاه (۶۸۴/۲) به خوبی آشکار است. گفته‌اند که وی نخستین کس بود که شهر مشهد را «مقدس» نامید (حکیم، ۵۵۷). شاید برخی دین‌پناهیهای وی از جمله اظهار فروتنی در برابر پیشوایان طریقت و عالمان دین (نک: اسفزاری، ۱۷۵/۲) را نیز بتوان در شمار عوام‌فریبی گذاشت. با اینهمه، در مقایسه با ستمگریهای برخی از دیگر حکمرانان همین خاندان (نک: روملو، ۲۸۳؛ خواندمیر، ۲۹/۴)، می‌توان گفت که بابر از صفات انسانی بیشتری برخوردار بوده است.

مآخذ: ابوبکر طهرانی، دیار بکر، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ اسفزاری، محمد، روضات الجنات، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸-۱۳۳۹ ش؛ پیردق منش، جواهر الاخبار، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۳۵۱۷؛ حافظ ابرو، زیادة التواریخ، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ حکیم، محمد نفی، گنج دانش، به کوشش محمدعلی صوفی و جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب‌السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ ق/۱۹۰۰ م؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سمدین و مجمع بحرن، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۸ ق/۱۹۴۹ م؛ علشیر نوایی، مجالس النفاثین، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فخری هروی، محمد، روضة السلاطین، به کوشش حسام‌الدین راشدی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸ م؛ کاشفی، علی، رشحات عین‌الحیات، به کوشش علی‌اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ معصوم علیشاه، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نیز:

Barthold, W.W., *Four Studies on the History of Central Asia*, tr. V. and T. Minorsky, Leiden, 1962; Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1951.

محمد سیدی

بابُر، ظهیرالدین محمد (۸۸۸-۹۳۷ ق/۱۴۸۳-۱۵۳۱ م)، بنیان‌گذار سلسله گورکانیان هند. وی فرزند عمر شیخ و نواده امیر تیمور گورکانی بود و از سوی مادر نیز به چنگیزخان نسب می‌برد (بابر، ۷۰۵؛ دوغلات، گ ۱۱۰ ب؛ هالیستر، ۱۴۲-۱۴۳). بابر در ۱۲ سالگی (۵ رمضان ۸۹۹)

ارغونیان گرفت (همو، ۲۰۲/۱)، ولی به سبب بلند پروازی و شجاعت، بدان اکفا نکرد و چون در آسیای مرکزی وجود ازبکان، و در غرب حضور صفویان که به سرعت نیرومند می‌شدند، توسعه قلمروش را دشوار می‌ساخت، متوجه هندوستان شد؛ اگرچه از ۹۱۰ ق ظاهرأ چنین اندیشه‌ای را در سر می‌پروراند (بابر، ۱۷۷). سرزمین بزرگ هند در این زمان فاقد قدرت مرکزی بود و حکومت دهلی که در دست ابراهیم لودی قرار داشت، مهم‌ترین قدرت این ناحیه محسوب می‌شد. با اینهمه، او نیز رقیبان خطرناکی داشت و با شورشهای داخلی قلمرو خود نیز مواجه بود (نک: راس 10-11). بابر نیز با توجه به این ملاحظات و گاه به دعوت مخالفان ابراهیم لودی راهی تسخیر هند شد و در پنجمین لشکرکشی در ۹۳۲ ق در جنگ پانی پت، لودیان را شکست داد و دهلی را تصرف کرد (بابر، همانجا؛ نظام الدین، ۱/۲؛ فرشته، ۲۰۳-۲۰۲/۱؛ راس، 11-12؛ روملو، ۲۵۴-۲۵۵). به دلیل افتادگیهای متن بابرنامه، تعیین تاریخ دقیق لشکرکشیهای اول تا چهارم بابر، دشوار است و به همین سبب میان مورخان بعدی نیز در این باره اختلاف نظر وجود دارد (نک: راس، 10)، چه، مثلاً ابوالفضل علامی تاخت و تازهای پراکنده بابر به نواحی شرقی افغانستان را نیز در زمره لشکرکشیهای او به هند شمرده است (نک: حبیبی، ۲۱-۲۰). اما معلوم است که لشکرکشیهای او به هند باید میان سالهای ۹۲۵ و ۹۳۰ ق رخ داده باشد (نک: فرشته، ۲۰۷-۲۰۲/۱؛ راس، همانجا؛ ایرنیکا، 322/III). به هر حال، بابر در روز سه شنبه ۱۲ رجب وارد دهلی شد و روز جمعه در مسجد دهلی به نام او خطبه خواندند (راس، 13-14). پس از آن قلعه آگره را نیز تسخیر کرد (گلبدن بیگم، ۱۱؛ نظام الدین، ۱۷-۱۳/۲؛ فرشته، ۲۰۵/۱).

وجود مخالفان بسیار در میان هندیها و افغانها (نک: نظام الدین، ۱۸/۲؛ فرشته، ۲۰۶/۱)، و شرایط نامساعد آب و هوایی که بابر در کتاب خود بدان اشاره دارد، سبب شد تا اطرافیان او خواهان بازگشت به کابل باشند (بابر، ۲۰۴، ۲۰۶-۲۰۷). یکی از شورشهای بزرگ بر ضد بابر شورش راجپوتها به رهبری راناسنگا از چیتور بود (گلبدن بیگم، ۱۵). راناسنگا که با بسیاری از مخالفان بابر، چون حسن خان میواتی و سلطان محمود لودی متحد شده بود، روی به جنگ با فرمانروای تیموری نهاد. بابر که نخستین بار خود را درگیر یک نوع جهاد با کفار می‌دید (راس، 16-17)، به تدارک مقدمات کار برخاست و به تمام حکام دستور داد تا از گرفتن باجهای نامشروع خودداری کنند (بابر، ۲۰۷؛ گلبدن بیگم، ۱۶-۱۷). جنگ در ۹۳۳ ق در خانه روی داد و نیروهای راناسنگا به سختی شکست خوردند. پس از این فتح بزرگ بابر را «غازی» خواندند (نظام الدین، ۲۰۲-۲۰۶، ۹۶؛ فرشته، ۲۰۹/۱؛ هروی، ۲۸۴/۱؛ راس، همانجا). وی پس از آن، فتوحات خود را در هند ادامه داد و تا بنگال پیش رفت و دولتی نیرومند بنیاد نهاد (همو، 17-18؛ 898/II، E12)، ولی فرصتی برای سامان دادن به تضادهای نژادی، اجتماعی و مذهبی هند نیافت و بر اثر بیماری شدیدی در آگره درگذشت. جسد او را طبق وصیتش به کابل بردند و در مکانی موسوم به قدمگاه به

۹۱۰ ق با تسلیم محمد مقیم ارغون، امیر شهر، آنجا را گرفت (دوغلالت، گ ۱۲۴ ب- ۱۲۵ الف؛ گلبدن بیگم، ۴-۵؛ بکری، ۹۹؛ خواندمیر، غیاث الدین، ۳۰۸/۴). سپس سلطان حسین میرزا فرمانروای هرات از بیم شییبانی خان، بابر را به کمک خواست و او رهسپار هرات شد و با آنکه در راه خبر مرگ سلطان حسین رسید، بابر به حرکت خود ادامه داد و در هرات با بدیع الزمان و مظفر حسین، پسران سلطان حسین میرزا ملاقات کرد، ولی کوششهایش برای ایجاد اتحاد بر ضد ازبکان به جایی نرسید (گلبدن بیگم، ۶-۷؛ ابوالفضل، ۸۹/۱-۹۰؛ فرشته، ۱۹۸/۱؛ ریاض الاسلام، ۲۰-۲۱؛ دوغلالت، گ ۱۵۹ ب؛ روملو، ۱۲۲-۱۲۳). با اینهمه، وی در ۹۱۳ ق قندهار و زمین داور را تصرف کرد (همو، ۱۳۴؛ بکری، ۱۰۳)، و اندکی بعد، به گزارش دخترش، گلبدن بیگم (ص ۹) خود را بابر پادشاه خواند (نیز نک: راس، 6).

شکست و قتل شییبانی خان توسط شاه اسماعیل صفوی در ۹۱۶ ق/۱۵۱۰ م فرصت مناسبی به دست بابر داد و او در زمستان ۹۱۷ ق با شتاب به سوی سمرقند حرکت کرد و از شاه اسماعیل نیز کمک خواست (فرشته، ۲۰۰/۱؛ راس، 7؛ ریاض الاسلام، ۲۶) و وعده داد که در صورت پیروزی کامل بر سمرقند و بخارا، خطبه و سکه به نام شاه اسماعیل کند. شاه صفوی پذیرفت و لشکری به یاری او فرستاد (جهانگشای، ۴۱۳-۴۱۴). به این ترتیب، بابر با کمک قزلباشها سومین بار، سمرقند را فتح کرد و قلمرو او سراسر تاشکند، کابل، قندوز، حصار، سمرقند، بخارا و فرغانه را دربر گرفت (راس، همانجا).

خواندن خطبه به نام شاه اسماعیل در سمرقند، و احتمالاً زدن سکه به نام او (شواهد سکه‌شناسی در این باره صراحت ندارد، نک: EI², I/848)، و تظاهر بابر به تشیع، مردم سمرقند را از او ناراضی ساخت (نک: دوغلالت، گ ۱۸۹ ب؛ اسمیت، 320). وی سرانجام در پی جنگ با عبیدالله خان ازبک در ۹۱۸ ق سمرقند را بار دیگر از دست داد (ابوالفضل، ۹۱/۱؛ واصفی، ۳۶/۱؛ راس، همانجا). از سوی دیگر شاه اسماعیل صفوی، امیر نجم ثانی (نجم بیگ) را برای کمک به بابر و احتمالاً برای نظارت بر کار او، به ماوراءالنهر فرستاد (جهانگشای، ۴۱۵؛ خواندمیر، امیر محمود، ۱۴۴). به گزارش امیر محمود خواندمیر، امیر نجم ثانی می‌خواست پس از سرکوب ازبکها بابر را نیز از میان بردارد (نک: ص ۱۴۵)، اما مورخان دیگر این معنی را تأیید نکرده‌اند. به هر حال، پراکندگی نیروهای قزلباش و اختلاف امرا با امیر نجم ثانی از یک سو، و پیمان شکنیها و قتل عامهای وی (نک: فرشته، ۲۰۱/۱) سبب شد تا میان او و بابر دشمنی ایجاد شود (روملو، ۱۷۳-۱۷۴؛ خواندمیر، امیر محمود، ۱۴۸-۱۵۰). از این رو، امیر نجم در نبرد با ازبکان در ۹۱۸ ق در غجدوان تنها ماند و شکست خورد و کشته شد (فضل الله، ۱۴-۱۷؛ ریاض الاسلام، ۳۳-۳۴). بابر به کابل بازگشت و از این تاریخ از بازپس گرفتن سمرقند، شهر دلخواه خود، چشم پوشید (گلبدن بیگم، ابوالفضل، فرشته، همانجاها).

بابر در ۹۲۸ ق/۱۵۲۲ م پس از سالها تلاش، سرانجام قندهار را از

از روی نسخه حیدرآباد منتشر کرد. ترجمه فارسی دیگری که توسط عبدالرحیم خان خانان به دستور اکبر شاه گورکانی در ۹۹۸ ق صورت گرفته بود، در ۱۳۰۸ ق در بمبئی به خط نستعلیق با اغلاط فراوان چاپی با عنوان تجارب الملوك منتشر شد (گلچین، ۴۵۹/۲؛ مشار، ۱۸۳/۱). بابرنامه به زبانهای انگلیسی، فرانسه، روسی، آلمانی و اردو نیز ترجمه و تلخیص شده است (حبیبی، ۵۵ - ۵۶؛ اختراهی، ۱۷۴؛ آربری، ۵۹؛ استوری، 536-534/1).

۲. رساله عروض. بابر این رساله را حدود سالهای ۹۳۲ تا ۹۳۴ ق تألیف کرد. موضوع این رساله قالبهای عروضی در شعر شاعران ترک زبان است. وی برحسب ضرورت هر جا که لازم دیده، مثالهایی از وزنهای رایج زبان ترکی و گاه فارسی ذکر کرده، و اشعاری از خود به عنوان شاهد نیز آورده است (دوغلان، گ ۱۲۲ ب؛ نظام الدین، نیز EI²، همانجاها). نسخه خطی این رساله در ۱۹۲۳ م توسط کوپرلی در کتابخانه ملی پاریس (شم 1308) شناخته شد (همانجا).

۳. مبین، رساله‌ای منظوم در فقه حنفی است. تصنیف این مثنوی تعلیمی در ۹۲۸ ق خاتمه یافته است (نظام الدین، راس، همانجاها). این اثر را فقه بایری نیز خوانده‌اند. مبین در اصل نام تفسیری بر این مثنوی بوده که به قلم شیخ زین الدین، منشی بابر، نگاشته شده است. نسخه خطی این مثنوی که در ۹۳۷ ق کتابت شده، جزو مجموعه خصوصی کوپرلی بوده است (EI²، همانجا).

۴. ترجمه رساله والدیه عارف بزرگ خواجه عیبدالله احرار، که بابر آن را در ۹۳۵ ق به ترکی جغتایی ترجمه کرد (دوغلان، همانجا؛ فرشته، ۲۱۰/۱؛ راس، 20). این رساله به ضمیمه دیوان شعر بابر توسط کوپرلی منتشر شده است. ترجمه این رساله می‌تواند نشانه‌ای بر گرایش بابر به تصوف باشد (EI²، همانجا).

۵. دیوان. بابر شاعری توانا بود و به زبان ترکی و فارسی شعر می‌سرود، اما بیشترین اشعار او به ترکی است. وی در قالبهای غزل، مثنوی، رباعی، قطعه، تیوغ (از قالبهای خاص شعری در زبان ترکی) و جز آنها شعر سروده است. به گفته دوغلان (همانجا)، هیچ شاعری پس از علشیر نوایی، به اندازه بابر شعر ترکی سروده است. دیوان بابر به کوشش راس از روی نسخه خطی کتابخانه نواب رامپور، به صورت تصویری به ضمیمه «مجله انجمن آسیایی بنگال»^۱ در ۱۹۱۰ م چاپ شد (EI²، همانجا). پس از آن نسخه کامل تری در کتابخانه ملی پاریس کشف شد و سامویلوویچ^۲ آن را با عنوان مجموعه اشعار بابر پادشاه در پترزبورگ (۱۹۱۷ م) منتشر کرد. کوپرلی نیز برخی از اشعار دیگر بابر را در ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م در «مجله تبعات ملی»^۳ منتشر کرد (نک: EI²، همانجا).

حبیبی تألیفات دیگری در فن جنگ و موسیقی به بابر نسبت داده است (ص ۷۴) که هیچ نشانی از آنها در دست نیست.

خاک سپردند (گلبدن بیگم، ۲۴، ۲۱؛ نظام الدین، ۲۶/۲-۲۷؛ فرشته، ۲۱۱/۸، EI²؛ همانجا).

بابر نه تنها سیاستمداری زنده، و جنگجوی دلیر بود، بلکه مردی آزاداندیش و دانشمند نیز به شمار می‌آمد. در وصیت‌نامه‌اش که گفته می‌شود نسخه‌ای از آن در کتابخانه بهیوال نگهداری می‌شود، به همایون، فرزندش، سفارش کرده است تا برای وحدت اسلام اختلاف میان شیعه و سنی را نادیده بگیرد (هالیستر، ۱۴۴). این سفارش نمایانگر تسامح مذهبی و وسعت دید سیاسی بابر است و از این طریق توانست با دولت شیعی صفویه ارتباطی دوستانه برقرار (برای روابط او با ایران دوره شاه طهماسب، نک: ریاض الاسلام، ۴۴-۴۸)، و نقشی مهم در انتقال فرهنگ و تمدن ایرانی به هند ایفا کند (EWA, X/214).

بابر به علم و هنر و به ویژه شعر علاقه داشت. در دوره وی نقاشی و معماری پیشرفت چشمگیری یافت. از آثار معماری این دوره باید به مسجد بابری (نک: دنباله مقاله) و رام باغ (آرام باغ) اشاره کرد. وی برای ساختن آگره، سنان، معمار برجسته عثمانی را به هند دعوت کرد و او یکی از بهترین شاگردان خود به نام یوسف را نزد بابر فرستاد (نهری، ۲۱/۶۵). یکی از هنرهای مورد علاقه تیموریان خوش نویسی بود که بابر خود در آن دستی قوی داشت و چندان در این هنر پیش رفت که مبدع خط و شیوه‌ای شد که به خط بابری شهرت یافت. بابر نسخه‌ای از قرآن را که با این خط نوشته شده بود، به مکه فرستاد (نظام الدین، ۲۷/۲؛ شیمل، ۱۰۲).

بابر آثاری نیز در تاریخ، ادب و فقه پدید آورد که از آن جمله‌اند:

۱. بابرنامه، که آن را واقعات بابری و توزک بابری نیز خوانده‌اند. این کتاب در حقیقت خاطرات و نظرات بابر است که به زبان ترکی جغتایی و با نثری ساده نگاشته شده است و حوادث سالهای ۸۹۹ تا ۹۲۶ ق را در بر می‌گیرد. شخصیت برجسته بابر در این اثر که بدون تعصب، عقاید و آراء خود را در موضوعات مختلف بیان کرده، به خوبی منعکس است. ارزش بابرنامه از جنبه‌های مختلف تاریخی، جغرافیایی، مردم شناسی و ادبی حائز اهمیت است و به گفته کوپرلی در زمره یکی از بهترین آثار نثر جغتایی محسوب می‌شود (نک: EI², I/848-849). از این اثر نسخه‌های متعددی بر جای مانده است (منزوی، ۱۱۴۱/۲-۱۱۴۲؛ استوری، 530/1 (I)، اما همه ناقصند (راس، 20). بخشی از بابرنامه در زمان بابر، توسط زین الدین وفایی خوافی (د ۹۴۰ ق) به فارسی ترجمه آزاد شد که احتمالاً به همین دلیل کوپرلی آن را ترجمه حقیقی بابرنامه نمی‌داند (نک: EI², I/849؛ استوری، 532-533/1 (I)). پس از آن میرزا پاینده حسن غزنوی و محمدقلی مغول حصاری نیز این اثر را به فارسی ترجمه کردند (همو، 533/1 (I)). بابرنامه ترکی نخستین بار در ۱۸۵۷ م توسط ایلینسکی در غازان چاپ تصویری شد (استوری، 532/1 (I)؛ براون، ادوارد، 392-391/III). پس از آن در ۱۹۰۵ م بورج چاپ دیگری

مسجد بابری: از بناهای عصر بابر باید به چند مسجد در شبه قاره هند منسوب به خود او اشاره کرد که مشهورتر از همه مسجد بابری در آیودھیا^۱ واقع در ناحیه فیض آباد در شرق اوتارپرادش مرکزی در شمال هند است («فرهنگ...»^۲، EI², II/870: V/175). آیودھیا از شهرهای تاریخی و مذهبی هند به شمار می‌رود که نام خود را به ناحیه اوده نیز داده است (همانجا؛ بریتانیکا، میکرو، I/693) و احتمالاً به سبب موقعیت مذهبی آنجا، بابر در ۹۳۵ ق/۱۵۲۹ م دستور داد تا میربای حکمران اوده، مسجدی در آنجا بنا نهد («فرهنگ...» همانجا؛ دهلوی، ۶۰: نات، I/106). این مسجد تا مدتها به مسجد میربای نیز شهرت داشت (اشر، I/31/4). روایت دیگری درباره این مسجد، بنای آن را به دوره حکمرانی اسکندر لودی (۵ م) نسبت می‌دهد، اما این گزارش را معتبر ندانسته‌اند (دهلوی، ۱۹، ۶۰).

مسجد بابری به سبب موقعیت ویژه مذهبی آن همواره موضوع اختلاف میان مسلمانان و هندوها بوده است. مسبب این کشمکشها، گزارش نویل^۳، افسر انگلیسی است که در ۱۲۷۱ ق/۱۸۵۵ م بدون آنکه سندی معتبر ارائه دهد، ادعا کرد که این مسجد در محل معبد ویران شده هندوها بنا شده، و اصلاً محل تولد رام چندر بوده است (همو، ۲۱، ۵۶، ۶۱-۶۲). هندوها نیز بر آنند که این مسجد بر خرابه‌های معبد راماساخته شده، و رامچندر بر سکوی (چبوترة) کوچکی که در قسمت بیرونی شبستان مسجد قرار داشته، زاده شده است («فرهنگ...»^۴، VI/176؛ بریتانیکا، میکرو، I/694). اختلاف نظر و کشمکش میان مسلمانان و هندوان بر سر محل این مسجد سالهای متمادی ادامه داشت و ساختمان آن بارها تخریب و دوباره ساخته شده است (نات، I/107)، تا سرانجام در آذرماه ۱۳۷۱ این مسجد به دست هندوها به کلی ویران گردید.

مسجد بابری دارای ۳ کتیبه فارسی بود که تاریخ ساخت بنا را نیز نشان می‌داد. در هر ۳ کتیبه پس از ستایش خدا و اشاره به فرمان بنای مسجد توسط بابر از میربای به عنوان بانی این مسجد یاد شده است (همو، I/106-107؛ برای اشعار کتیبه، نک: دهلوی، ۶۰). بابر برای نگهداری مسجد، مقرری سالیانه‌ای نیز تعیین کرده بود که تا سالها پس از او پرداخت می‌شد (همو، ۲۱، ۶۱).

علاوه بر مسجد یاد شده، دو مسجد دیگر به فرمان بابر در هند بنا گردید که هر دو، به مسجد بابری مشهورند: یکی بابری مسجد در کابل-باغ، در پانی پت، و دیگری در آگره در قسمت چپ رودخانه جمنا در نزدیکی باغ زرافشان (نات، I/104، 106؛ براون، پرسی، 524).

مآخذ: ابوالفضل غلامی، اکبرنامه، به کوشش مولوی احمدعلی و مولوی عبدالرحیم کلکه، ۱۸۷۷ م؛ اختر راهی، ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی، اسلام آباد، ۱۳۶۵ ش؛ بابر، ظهیرالدین محمد، بابرنامه، ترجمه عبدالرحیم خان خاتان، بمبئی، ۱۳۰۸ ق؛ بکری، محمد، تاریخ سند، به کوشش عمرین محمد داوود پوته، بمبئی، ۱۹۳۸ م؛ جهانگشای خاقان، به کوشش الله دنامظفر، اسلام آباد، ۱۳۶۴ ش؛ حبیبی، عبدالحی، ظهیرالدین محمد بابر، کابل، ۱۳۵۱ ش؛ خواندیر، امیر محمود، ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی، به کوشش غلامرضا طباطبایی، تهران،

۱۳۷۰ ش؛ خواندیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ دوغلات، محمد حیدر، تاریخ رشیدی، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز دهلوی، عبدالعظیم، بابری مسجد، دهلی؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ ریاض الاسلام، تاریخ روابط ایران و هند، ترجمه محمد باقر آرام و عباسقلی غفاری فرد، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ شیمیل، آن ماری، خوش نویسی و فرهنگ اسلامی، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان آرا، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ فرشته، محمد قاسم، تاریخ، کابلور، ۱۲۹۰ ق/۱۸۷۴ م؛ فضل‌الله بن روزبهان، سلوک السلوک، به کوشش محمد نظام‌الدین و محمد غوث، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ گلبدن بیگم، همایون نامه، به کوشش آنت بورج، لاهور، ۱۹۷۴ م؛ گلچین معانی، احمد، تاریخ تذکره‌های فارسی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مشار، خانابا، فهرست کتابهای جایی فارسی، تهران، ۱۳۵۰-۱۳۵۵ ش؛ منزوی، احمد، فهرستواره کتابهای فارسی، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ نظام‌الدین احمد، طبقات اکبری، کلکه، ۱۹۳۱ م؛ نهر، جواهر لعل، نگاهی به تاریخ جهان، ترجمه محمود تفضلی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ واصفی، محمود، بدایع الرقائق، به کوشش الکساندر بلدزف، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ هالیستر، ج.ن،، تسع در هند، ترجمه آرمیدخت مشایخ فریدنی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ هروی، نعمت الله، تاریخ خان جهانی و مخزن افغانی، به کوشش محمد امام‌الدین، کلکه، ۱۹۳۱ م؛ نیز:

Arberry, A.J., *Catalogue of the India Office*, London, 1937; Asher, C., *The New Cambridge History of India*, Cambridge, 1992; *Britannica*, 1978; Brown, P., «Monuments of Mughal Period», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. IV; Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1951; EI²; EWA; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1972; *Iranica*; Nath, R., *History of Mughal Architecture*, New Delhi, 1982; Ross, E. D., «Baburi, The Cambridge History of India», New Delhi, 1987, vol. IV; Smith, A., «The Mughul Empire», *The Oxford History of India*, Oxford, 1961, vol. VI; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1970, vol. I (1).

هدی سید حسین زاده

بابرتی، اکمل‌الدین محمد بن محمود بن احمد رومی (د ۷۸۶ ق/۱۳۸۴ م)، ادیب، متکلم و فقیه حنفی مذهب. او بعد از ۷۱۰ ق به احتمال زیاد در بابریت (بایبورد) از نواحی ارزروم به دنیا آمد (ابن حجر، ۲۹۸/۱؛ یاقوت، ۴۴۴/۱؛ قس: سیوطی، لب اللباب، ۱۶)؛ پس از مدتی که به تحصیل علم پرداخت، به حلب رفت و در آنجا قاضی ناصرالدین ابن عدیم از او استقبال کرد و او را در مدرسه ساذجیه جای داد. بابرتی پس از ۷۴۰ ق راهی قاهره شد و در آنجا نزد استادانی چون شمس‌الدین اصفهانی، ابوحیان و قوام‌الدین محمد کاکای دانش آموخت. او از ابن عبدالهادی و دلاصی نیز حدیث شنید، هرچند هیچ گاه حدیث روایت نکرد (ابن حجر، همانجا؛ ابن صیرفی، ۱۰۹؛ سیوطی، بغیة، ۲۳۹/۱؛ طاش کوبری زاده، طبقات، ۱۲۷، مفتاح، ۲۴۳/۲؛ بابرتی، ۲). او ظاهراً نزد قاضی عضد ایجی (د ۷۵۶ ق) نیز درس خواند (حاجی خلیفه، ۱۸۵۴/۲).

بابرتی در قاهره به تدریس پرداخت و به تربیت دانش پژوهان همت گماشت. از زمره شاگردان او می‌توان میرسید شریف جرجانی، شمس‌الدین محمد فناری، مولانا حاجی پاشا، ابن قاضی سماند و مولانا احمدی را نام برد (طاش کوبری زاده، الشقائق، ۲۸، ۱۹، ۵۰، ۵۲). بابرتی در قاهره با امیر سیف‌الدین شیخو رابطه دوستی برقرار کرد

فی قبول ایمان فرعون (مینگانا، شه 793 (k)؛ ۷. الرسالة النضرة لمذهب الامام الاعظم ابی حنیفة (نک: GAS, I/411؛ دارالکتب، ۱۴۷/۸)؛ ۸. شرح الجامع الصحیح، شرحی است بر الجامع الصحیح مسلم بن حجاج (نک: GAS, I/138)؛ ۹. شرح تلخیص الجامع الکبیر (خدیبویه، ۶۸/۳؛ GAS, I/427)؛ ۱۰. شرح العقیلة، شرحی است بر عقاید ابوجعفر طحاوی (همان، I/442)؛ ۱۱. شرح وصیة الامام ابی حنیفة (مرعشی، ۲۲۵/۳؛ ازهریه، همانجا؛ نیز نک: ششن، ۳۴۱/۱)؛ ۱۲. المقصد فی الکلام (نک: GAL, II/97؛ آلوارت، شه 1813)؛ ۱۳. النقد و الردود، شرحی است بر منتهی السؤل و الامل فی علمی الاصول و الجدل ابن حاجب (حاجی خلیفه، ۱۸۵۳/۲؛ برای نسخه‌ها، نک: آستان... ۲۷۸، مرعشی، ۴۰/۵، ۵۲/۲۰؛ کوپرلی، ۲۵۱/۸)؛ ۱۴. النکت الطریقة فی ترجیح مذهب ابی حنیفة (حاجی خلیفه، ۱۹۷۲/۲؛ برای نسخه‌ها، نک: نموی، I/98, 126؛ گوتشالک، IV/195؛ دلاویدا، V/223).

مأخذ: آستان قدس ف، فهرست، ابن ایاس، محمد، بدائع الزهور، قاهره، ۱۴۰۳/ق؛ ۱۹۸۳م، هو، تاریخ مصر، بولاق، ۱۳۱۱ق؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، انباء الفهر، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ابن صیرفی، علی، نزله النفوس و الابدان، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۰-۱۹۷۳م؛ ازهریه، فهرست؛ بایرتی، محمد، العناية فی شرح الهدایة، در حاشیة شرح فتح القدر ابن همام، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ دارالکتب، فهرست؛ دفتر کتبخانة الحاج سلیم آغا، استانبول، ۱۳۱۰ق؛ سیوطی، بنیة الرعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، لب اللباب، نسخة عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ششن، رمضان، نوادر المخطوطات العربیة، بیروت، ۱۹۷۵م؛ طاش کوپرلی زاده، احمد، الشقائق النعمانیة، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ هو، طبقات الفقهاء، موصل، ۱۹۶۱م، هو، مفتاح السعادة، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ کوپرلی، خطی؛ مرعشی، خطی؛ مقریزی، احمد، الخطوط، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ المنتخب من المخطوطات العربیة فی بیروت، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry; Della Vida, G. L., *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*, Vatican, 1935; GAL; GAS; Gutschalk, H. L. et al., *Islamic Arabic Manuscripts*, Birmingham, 1963; Mingana, A., *Catalogue of the Arabic Manuscripts*, Manchester, 1934; Nemoy, L., *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, New Haven, 1956.

ناصر گذشته

بایژنامه، نک: بابر، ظهیرالدین.

بایژری، مسجد، نک: بابر، ظهیرالدین.

باب سرعسکری، عنوان سازمان نظامی امپراتوری عثمانی، قبل از تأسیس رسمی «نظارت حربیه» (حربیه نظارتی = وزارت جنگ)، این اداره که «سرعسکر قایی سی» نیز نامیده می‌شد (پاکالین، I/146, III/177)، محل استقرار و کار «سرعسکر»، یعنی فرمانده کل ارتش عثمانی بود که بعد از الغای سپاه بنی چری در ۱۲۴۱ق/۱۸۲۶م تشکیل گردید (نک: ه د، اصلاح طلبی در قلمرو عثمانی؛ نیز «دائرة المعارف...» IV/364). با الغای سازمان بنی چری، «اجاق و

و همین آشنایی سبب شد که امیر پیشنهاد او را برای ساختن یک مسجد بپذیرد. بدین سان، شیخو در ۷۵۶ق مسجدی بزرگ ساخت و بایرتی را به عنوان امام آن مسجد گمارد. عده‌ای از صوفیان نیز در آن مسجد بودند که به او ارادت می‌ورزیدند. چندی بعد که شیخو خانقاهی (مدرسه) نیز در مقابل آن مسجد ساخت، بایرتی و صوفیان همگی به آن خانقاه رفتند و شمارشان افزون شد. او تا پایان عمر، سرپرستی این خانقاه را برعهده داشت و به خوبی آنجا را اداره کرد، اوقاف آنجا را رونق داد و خود نیز اموالی را وقف دانشجویان حنفی مذهب آنجا کرد (مقریزی، ۳۱۳/۲؛ ابن حجر، ابن صیرفی، همانجا؛ ابن ایاس، بدائع... ۳۵۱/۲).

سرگذشت نویسان هر یک به گونه‌ای فضایل علمی و اخلاقی وی را ستوده‌اند و از او با عنوانهایی چون امام دوران، یگانه روزگار در معقول و منقول، بلند همت و بسیار عقیف یاد کرده‌اند (ابن حجر، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۳۰۲/۱؛ ابن ایاس، تاریخ... ۲۶۱/۸). ستایشهایی از این دست ظاهراً چندان مبالغه‌آمیز نیست، چرا که وی در قاهره حرمتی عظیم و سخنی نافذ داشت، چندان که ملک ظاهر برقوق نخستین پادشاه جراکسه مصر، هرگاه از کنار خانقاه او می‌گذشت، درنگ می‌کرد تا بایرتی بیرون بیاید و با سلطان گفت‌وگو کند. با وجود ارادتی که سلطان بدو داشت، بایرتی هیچ‌گاه خواستار منصبی در دستگاه حکومت نشد و حتی از پیشنهاد ملک ظاهر در مورد اینکه قاضی القضاات حنفیان شود، سرباز زد (ابن حجر، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۳۰۳-۳۰۲/۱؛ ابن صیرفی، ۱۰۹، ۱۰۲). بایرتی گاه عزل و نصبهایی در خانقاه انجام می‌داد که موافق نظر ملک ظاهر نبود و حتی وقتی سلطان کسانی را به عنوان میانجی می‌فرستاد، او نمی‌پذیرفت. وی در ۱۹ رمضان ۷۸۶ درگذشت و در همان خانقاه به خاک سپرده شد (ابن حجر، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۳۰۲/۱؛ ابن صیرفی، همانجا). ابن ابی حجله و شهاب بن عطار در سوگ او مرثیه‌هایی ستایش‌آمیز سرودند (ابن ایاس، بدائع... ۳۵۲-۳۵۳).

آثار:

الف - چاپی: العناية فی شرح الهدایة، شرحی است بر الهدایة مرغینانی که یک بار در کلکته (۱۸۳۱م) به صورت کتابی مستقل و بار دیگر در بولاق (۱۳۱۸ق) در حاشیة فتح القدر للعاجز الفقیر ابن همام چاپ شده است.

ب - خطی: ۱. الارشاد، شرحی است بر الفقه الکبیر ابوحنیفه (خدیبویه، ۳/۲؛ ازهریه، ۲۳۳/۳؛ کوپرلی، ۳۳۷/۸؛ آلوارت، شه 1925)؛ ۲. الانوار فی شرح المنار، شرحی است بر منار الانوار حافظ الدین نسفی (حاجی خلیفه، ۱۸۲۴/۲؛ برای نسخه‌ها، نک: المنتخب... ۱۶۳-۱۶۴؛ دفتر... ۲۵)؛ ۳. تحفة الابرار فی شرح مشارق الانوار، شرحی است بر مشارق الانوار صغانی (خدیبویه، ۲۸۰/۱؛ کوپرلی، ۱۷۲-۱۷۳)؛ ۴. التقریر، شرحی است بر کنز الاصول بزدوی (خدیبویه، ۲۴۱/۲؛ کوپرلی، ۲۵۲/۱)؛ ۵. حاشیة علی الکشاف، حاشیه‌ای است بر تفسیر الکشاف زمخشری (همان، ۱۰۵/۸؛ آربری، III/67)؛ ۶. رساله

آقای «که محل فرماندهی «بنی چری آغاسی» بود، برچیده شد و به جای آن «بریه عسکریه نظارتی» تأسیس شد (پاکالین، ۱۷۶-۱۷۷/III). باب سرعسکری شامل واحدهای تابعه متعددی مانند ارکان حرب (ستاد)، ترابری، مهندسی، ارتباطات (شاو، ۱۴۰/۲: «دائرة المعارف»، همانجا) و مکتوبی (دبیرخانه) بود (لطفی، IX/78).

باب سرعسکری علاوه بر اداره امور نظامی، امور انتظامی و امنیت شهرها و برخی خدمات اجتماعی مانند آتش نشانی را نیز برعهده داشت (شاو، نیز «دائرة المعارف»، همانجا). وظیفه تأمین امنیت شهرها در ۱۲۶۲/ق ۱۸۴۵م از دایره سرعسکری جدا شد و به اداره دیگری که «ضبطیه» نامیده می شد، واگذار گردید (EI², I/838: پاکالین، همانجا). قبل از صدور فرمان تنظیمات خیریه در ۱۲۵۵/ق ۱۸۳۹م، سرشماری و ضبط آمار اتباع غیرمسلمان نیز برعهده اداره سرعسکری بود («دائرة المعارف»، همانجا). در زمان سلطان محمود دوم و به فرمان او در ۱۲۵۲/ق ۱۸۳۶م، محل اداره سرعسکری به کاخ قدیم (اسکی سرای) منتقل شد که امروزه ساختمان مرکزی دانشگاه استانبول است (پاکالین، همانجا). عنوان باب سرعسکری با اعلان مشروطیت دوم در ۱۹۰۸م به وزارت حربیه، یا حربیه نظارتی تبدیل شد و پس از اعلان جمهوریت در ۱۹۲۳/ق ۱۳۰۲ش و تشکیل وزارتخانه های جدید به وزارت دفاع (مدافعیه ملی) تغییر نام داد («دائرة المعارف جدید...»، IX/3513).

مآخذ: شاو، ا.ج. واک. شاو، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

EI²; Lutfi, A., *Tarih*, Istanbul, 1984; Pakalin, M.Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1983; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1991; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.
علی اکبر دیانت

باب عالی، اصطلاحی در نظام اداری - سیاسی امپراتوری عثمانی و عنوان نهاد صدارت عظمی، مرکز هدایت و اداره کشور که از سده ۱۳/ق ۱۹م، توسعاً به معنی دولت عثمانی به کار رفته است. باب عالی به معنی درگاه عالی از دیرباز به عنوان مرکز و نشانه حاکمیت و وحدت و اعمال قدرت از موقعیت ممتازی برخوردار بوده، و فرمانهای مربوط به رتق و فتق امور کشور از همانجا صادر می شده است. باب و واژه های مترادف آن به عنوان مرکز حل و فصل امور کشور، از روزگار کهن متداول بوده است، چنانکه گزنفن یونانی نیز به آن اشاره کرده است (نک: IA, II/174: پاکالین، 136-137/I). باب عالی با عنوانهای گوناگون دیگری مانند در، درگاه، دربار (همانجا)، باب سرای، باب سلطانیه («دائرة المعارف...»، 188)، قاپی (طیارزاده، ۹۸۳)، پاشاقیوسی، باب همایون (صبحی، ۳۵)، درگاه عالی (همو، ۷۱)، باب آصفی، سرای آصفی که محل استقرار صدراعظم بود (پاکالین، 140/I)، و دیوان خانه باب عالی نیز نامیده شده است («دائرة المعارف»، همانجا).

تا زمان فتح استانبول در ۸۵۷/ق ۱۴۵۳م، امور دولت عثمانی در

دربار و تحت نظر شخص سلطان اداره می شد (پاکالین، نیز IA، همانجا) که آن را دیوان همایون و یا قبه آلتی (زیرگنبد) (ثریا، ۷۳۶/۴) می گفتند و اگر چه واژه باب عالی در متون تاریخی اوایل سده ۱۲/ق ۱۸م، به کار رفته (نعیم، ۴۸/۴)، اما سلطان محمود دوم، نخستین پادشاهی است که در سده ۱۳/ق ۱۹م، اصطلاح باب عالی را در فرمانهای خود آورده است (پاکالین، 138/I). با گسترش امپراتوری عثمانی و پیچیدگی مسائل، اداره امور از دربار جدا، و به صدر اعظم واگذار شد و از زمان صدارت کوپرلی محمد پاشا در ۱۰۶۱/ق ۱۶۵۰م در این نهاد تثبیت شد (IA، پاکالین، همانجا). محل باب عالی ابتدا ثابت نبود و با تغییر اقامتگاه صدر اعظمها - مانند محمود پاشا، گدیک پاشا و... - در محله های مختلف شهر استانبول جابه جا می شد؛ از زمان صدارت ابراهیم پاشا نوشهرلی (ه م) به نزدیک کاخ توپکابی منتقل شد و در ساختمان ثابتی استقرار یافت (IA, II/175).

باب عالی از ۳ اداره بزرگ که هر یک مشتمل بر دوایر کوچک تری بود، تشکیل می شد و هر کدام سرپرست جداگانه ای داشت که عبارت بودند از: ۱. گهبابیک که در مقام معاونت صدراعظم و به امور لشکری و کشوری می پرداخت؛ ۲. رئیس الکتاب که مسئولیت اداره امور خارجی را برعهده داشت و کسانی مانند آمدجی (ه م)، ترجمان دیوان همایون (مترجم) - رابط میان نمایندگان خارجی و رئیس الکتاب - و بیلیک جی که عهده دار تنظیم فرمانها، عهدنامه ها و پایگانی آنها بود، با او همکاری می کردند (پاکالین، 138-137/I)؛ ۳. چاووش باشی (همانجا) یا کدخدای صدرعالی - صدارت عظمی کنخداسی - (ثریا، ۸۰۴/ب) که مسئولیت رسیدگی به شکایاتی که به صدر اعظم می شد، و در عین حال معرفی متهمان به محکمه، امور تشریفات و ضبطیه را عهده دار بود (پاکالین، همانجا). همچنین سمتی با عنوان استادی باب عالی (باب عالی خوجه لیقی) وجود داشت که آموزش زبان فارسی و عربی برای منشیان را برعهده داشت (همو، 140-139/I).

پس از انحلال سپاه بنی چری در ۱۲۴۲/ق ۱۸۲۶م که در تاریخ عثمانی به «واقعه خیریه» معروف است (نک: شاو، ۵۳/۲-۵۵)، صدر اعظمها از اقامت در کاخ باب عالی صرف نظر کردند و از این تاریخ به یک اداره رسمی که ریاست آن را خود صدراعظم برعهده داشت، تبدیل شد (IA, II/136). با شروع دوره اصلاحات (نک: ه د، اصطلاح طلبی) از سوی محمود دوم، تشکیلات و سازمان دهی باب عالی نیز دگرگون شد، چنانکه اداره کدخدای صدرعالی به نظارت ملکیه و یک سال بعد به نظارت داخلیه (وزارت داخله)، دایره رئیس الکتابی به نظارت خارجیه (وزارت امور خارجه)، باب دفترداری به وزارت مالیه (شاو، ۱۳۵/۲-۱۳۶؛ پاکالین، 138/I؛ 176/II: IA؛ «دائرة المعارف»، 190) تبدیل گردید و نیز به شیوه اروپاییان مجالسی با عنوان مجلس والای احکام عدلیه و شورای دولت در آن دایر شد

گرد آورده بوده است و این ندیم و احتمالاً مقدسی هریک به نحوی از اثر او نقل می‌کنند (نک: دنباله مقاله). بنابراین روایت، پدر بابک روغن فروشی دوره‌گرد و اهل مداین بود (قس، مقدسی، ۱۱۴/۶-۱۱۵، که می‌گوید از بطنیان سواد، یعنی عراق بوده است). وی در روستای بلال آباد از میمد در آذربایجان، دلباخته زنی یک چشم شد و فسق آن دو بر اهالی آشکار گردید، اما بعدها ازدواج کردند و بابک به دنیا آمد (ابن ندیم، ۴۰۶). در روایت دیگری - که در یکی دو مورد جزئی با روایت یاد شده اشتراک دارد - بابک فرزند ازدواجی غیرشرعی شمرده شده، و یکی از «صعاليک» (= راهزنان) ادعای پدری او کرده است (طبری، ۵۴/۹)؛ روشن است که در این روایت قصد تحقیر و طعن بابک در میان بوده است (نیز نک: ذهبی، ۲۹۶/۱۰؛ صفدی، ۶۲/۱۰، که روایاتی مبنی بر حرام زادگی او نقل کرده‌اند). در روایتی دیگر که می‌تواند نشان‌دهنده اعتقاد بخشی از هواداران بابک باشد، وی را فرزند مطهر بن فاطمه خوانده، و این فاطمه را دختر ابومسلم خراسانی (ه م) دانسته‌اند (دینوری، ۴۰۲؛ نیز نک: مسعودی، مروج، ۱۴۴/۴؛ مقدسی، ۳۱/۴).

طبق روایت واقده، بابک در آذربایجان به دنیا آمد و در آنجا فعالیت خویش را آغاز کرد؛ حتی گفته‌اند زمانی که وی هنوز جوان بود، «اعجمی» را به خوبی تکلم نمی‌کرده است (ابن ندیم، ۴۰۷). اگر این نکته درست باشد، می‌توان حدس زد که زبان مادری بابک یکی از گویشهای ایرانی، یعنی آذری، زبان باستان آذربایجان بوده است (نک: ه د، آذری)؛ با اینهمه، روشن نیست که چرا محمد بن عبدالملک زیات در بیت شعری او را «شیطان خراسان» (یا «سلطان خراسان»؛ ابن اعثم، ۳۵۳/۸) خوانده است (طبری، ۵۳/۹؛ نیز نک: صدیقی، ۳۱۱ و حاشیه). در منابع موجود، روایتی که بتوان با توجه بدان سالزاد بابک را تعیین یا تحدید کرد، وجود ندارد.

به نظر می‌رسد خانواده بابک ظاهراً در زمره مسلمانان محسوب می‌شده‌اند، زیرا به نوشته مسعودی بابک حسن نام داشت (همان، ۳۵۵/۴) و از برادر او به نام عبدالله هم در مآخذ، بسیار یاد شده است (نک: دنباله مقاله). البته وی شاید مقارن آغاز جنبش، نام ایرانی بابک (=پاپک) به معنای پدر را برگزید که در ایران پیش از اسلام هم سابقه داشت و از جمله، نام‌نمای ساسانیان بود (نک: یوستی، ۲۴۱-۲۴۲).

بنا بر روایت واقده، بابک پس از مرگ پدرش تا ۱۸ سالگی در شهرهای سراب (در مآخذ: سراه) و تبریز به کار تیمارداری چارباغان برای یکی دوتن از عربهای ازدی - که در آن نواحی صاحب اموالی بودند (نک: ابن فقیه، ۵۸۲-۵۸۳، به نقل از واقده) و نامشان ذکر شده است - می‌پرداخت و ضمناً هنگامی که نزدیک یکی از ایشان به کار اشتغال داشت، نواختن تنبور را نیز فراگرفت (ابن ندیم، ۴۰۶).

این روایت نشان می‌دهد که منطقه بدّه (ه م) و قلعه آن - اکنون مشهور به «جمهور» واقع در آذربایجان شرقی در شمال شهرستان اهر و جنوب غربی کلبر (نک: کام بخش، ۴ بی) - از دیرباز مرکز تجمع

(جودت پاشا، ۱۵۷؛ شاول، ۱۴۲/۲-۱۴۸؛ اینال، ۱/۲۴).

باب عالی به عنوان مرکز ثقل رهبری امپراتوری عثمانی در زمان فرمانروایی عبدالمجید اول و نیز سلطان عبدالعزیز (سده ۱۳ ق/۱۹ م) از قدرت و اعتبار بسیاری برخوردار بود («دائرة المعارف»، همانجا)، اما در دوره عبدالحمید دوم (۱۲۹۳-۱۳۲۶ ق/۱۸۷۶-۱۹۰۸ م) به تدریج از اهمیت آن کاسته شد و امور امپراتوری مستقیماً زیر نظر پادشاه و از سوی دربار اداره می‌شد (همانجا). با برکناری عبدالحمید دوم و به قدرت رسیدن جمعیت اتحاد و ترقی (ه م)، باب عالی بار دیگر اهمیت خود را باز یافت (شاول، ۴۸۹/۲ بی). با شروع جنگهای بالکان و شکست دولت عثمانی، گروهی از هواداران اتحاد و ترقی که انورپاشا نیز در میان آنان بود، به ساختمان باب عالی حمله بردند و دولت کامل پاشا را مجبور به استعفا کردند و محمود شوکت پاشا را به صدارت برداشتند. در این میان ناظم پاشا وزیر جنگ و عده‌ای دیگر کشته شدند. این واقعه که در صفر ۱۳۳۱/ ژانویه ۱۹۱۳ اتفاق افتاد، به «واقعه هجوم به باب عالی» معروف است (نک: بدوی کوران، ۳۲۰-۳۱۸؛ بایور، ۶۶؛ شاول، ۴۹۸/۲). ساختمان باب عالی بارها دچار آتش سوزی کامل شده، و سپس تجدید بنا گردیده است که آخرین آن در ۱۳۲۹ ق/۱۹۱۱ م بود (اکرم کوچو، ۱۷۶۵-۱۷۶۱ IV)، همچنین زلزله‌ای نیز در ۱۲۷۱ ق/۱۸۵۵ م ساختمان آن را ویران ساخت (جودت پاشا، همانجا).

با فروپاشی و تجزیه دولت عثمانی، باب عالی نیز از میان رفت و ساختمان آن به محل استانداری استان استانبول تبدیل شد. خیابانی که ساختمان باب عالی در آن قرار دارد و به «باب عالی جاده‌سی» معروف بود، امروزه «آنکارا جاده‌سی» نامیده می‌شود (اکرم کوچو، ۱۷۵۶-۱۷۵۵ IV) و مرکز امور مطبوعاتی و انتشاراتی شهر استانبول است.

مآخذ: نریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۱۶ ق؛ شار، ارج. واک، شاول، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ ش؛ صبحی، محمد، تاریخ، استانبول، ۱۹۹۸ ق؛ طیارزاده، احمد عطا، تاریخ، استانبول، ۱۲۹۳ ق؛ نعیم، مصطفی، تاریخ، استانبول، ج سنگی، نیز؛

Bayur, H., XX. Yüzyılda türk lüğün tarih ve acun siyasası üzerindeki etkileri, Ankara, 1974; Bedevi Kurân, A., İnkılâp tarihimiz ve Jön Türkler, İstanbul, 1945; Cevdet Paşa, Tezâkir, Ankara, 1986, nos. 1-12; Ekrem Koçu, R., İstanbul ansiklopedisi, İstanbul, 1960; 1A; İnâl, M. K., Osmanlı devrinde son sadrîazamlar, İstanbul, 1964; Osmanlı tarihi ansiklopedisi; Pakalın, M. Z., Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü, İstanbul, 1971. علی اکبر دیانت

بابک خرم‌دین (مه صفر ۲۲۳/ ژانویه ۸۳۸)، رهبر جنبش خرمیان در نیمه نخست سده ۹ ق/۹ م. با وجود همه شهرت وی، آنچه به خانواده و تبار و عقاید و اهداف او مربوط می‌شود، در مآخذ کهن بسیار اندک است و در مجموع نمی‌توان به نتیجه قانع کننده‌ای دست یافت؛ گویانکه هریک از روایات به نحوی باور عمومی را از موضوع باز می‌تابانند. درباره اصل و نسب بابک مفصل‌ترین روایت از آن واقدين عمرو تیمیمی (احتمالاً از رجال قرن ۴ ق) است که اخبار مربوط به بابک را

خرم دینان که یک فرقه مزدکی محسوب می شدند، بوده است (ابن ندیم، همانجا). از برخی تحرکات ایشان در دوره هارون الرشید و امین نیز در مآخذ یاد شده است (نک: دینوری، ۳۹۱؛ طبری، ۳۳۹/۸). در زمان کودکی و نوجوانی بابک، ریاست برخرمیان در همین ناحیه، موضوع رقابت میان دو تن از بزرگان ایشان به نامهای جاویدان بن سهرک (شهرک یا سهل: مسعودی، همان، ۳۲۴/۴؛ طبری، ۵۵۶/۸؛ ابن اثیر، ۳۲۸/۶) و ابو عمران بوده است. جاویدان که مالدار نیز بود، یک بار بر سر راه خود در زمستانی سخت، ناچار در قریه بلال آباد میمد در منزل مادر بابک - که بسیار فقیر بود - فرود آمد. بابک به خدمتکاری جاویدان پرداخت و او کاردانی و فراست بابک را پسندید و از مادرش خواست تا درقبال دریافت دستمزد، او را برای سرپرستی اموال و زمینهایش استخدام کند و مادر بابک پذیرفت. مدتها بعد میان ابو عمران و جاویدان جنگی در گرفت که ابو عمران در طی آن کشته شد، و جاویدان نیز زخمی برداشت که بر اثر آن درگذشت (ابن ندیم، ۴۰۶-۴۰۷؛ نیز نک: مقدسی، ۱۱۵/۶). بنا بر همان روایت، همسر جاویدان که با بابک روابط عاشقانه داشت، با این ادعا که روح جاویدان در بابک حلول کرده است، یاران جاویدان را گردآورد و طی مراسمی او را به عنوان رهبر خرم دینان جانشین جاویدان کرد و از قول وی گفت: او هموست که خرمیان را به پیروزی می رساند. اما برخی از خرمیان گویا این موضوع را با نظر شک و تردید تلقی کردند (ابن ندیم، ۴۰۷؛ نیز نک: مقدسی، ابن اثیر، همانجا؛ برای تحلیلی از این مراسم، نک: یارشاطر، ۱۰۱۱-۱۰۱۰).

مورخان سال آغاز جنبش بابک را ۲۰۰ یا ۲۰۱ ق نوشته اند (طبری، ۵۵۶/۸، ۱۱/۹؛ مسعودی، التنبیه...، ۲۵۳، قس: مروج، ۳۲۵/۴، که سال آغاز جنبش را ۲۰۴ ق آورده است). به روایت مقدسی، بابک کار خود را با خونریزی و ایجاد رعب و وحشت در اهالی آن ناحیه آغاز کرد (۱۱۶/۶). توجه به اوضاع دستگاه خلافت عباسی در این زمان، برای درک علل پیشرفت کار بابک مهم و اساسی است: از حدود سال ۱۹۵ ق که امین و مأمون برای دست یافتن به خلافت با یکدیگر نزاعها و جنگهای خونین داشتند، تا ۱۹۸ ق که سرانجام امین به قتل رسید (نک: ه. د. امین)، دستگاه خلافت چنان آشفته و درگیر مسائل و دشواریهای بزرگ تر بود که فرصتی برای توجه کافی به بابک باقی نمی ماند؛ ظاهراً اقدامات شخص داعیه داری چون حاتم بن هرثمه بن اعین نیز در مناسب جلوه دادن اوضاع برای بابک بی تأثیر نبوده است (نک: یعقوبی، ۱۸۹/۳). از سوی دیگر اقدامات مأمون، حتی در بغداد نیز برای او در دسرهای بزرگی فراهم آورد، چندان که در ۲۰۱ ق او را از خلافت عزل، و با ابراهیم بن مهدی (ه. م) بیعت کردند (نک: ه. د. احمد بن نصر خزاعی). بنابراین، پیشرفتهای اولیه بابک در گسترش جنبش و پایداری آن، در درجه نخست مرهون وجود بحران در دستگاه رهبری خرمیان بود و سپس آشفته گی و درگیریهای داخلی در ارکان خلافت عباسی. همچنین جایگاه اصلی وی در قلعه بذا که بر سرکوهی با راههای

کوهستانی و صعب العبور واقع بود و زمستانهای سخت داشت، دسترسی لشکریان خلافت را به او دشوار و ناممکن می نمود، چنانکه خلیفه معتصم نیز بعدها بر نکته اخیر تأکید کرد (قلقشندی، ۴۰۳/۶).

احتمالاً نخستین اقدام جدی برای سرکوب جنبش بابک در دوره خلافت مأمون در حدود سال ۲۰۴ ق/۸۱۹ م صورت گرفت که یحیی بن معاذ به آن ناحیه لشکر کشید، گرچه کار چندانی از پیش نبرد (یعقوبی، همانجا؛ طبری، ۵۷۶/۸). پس از او در ۲۰۵ ق/۸۲۰ م عیسی بن محمد بن ابی خالد و در ۲۰۷ ق طاهر بن ابراهیم و در ۲۰۹ ق علی بن صدقه هریک به عنوان والی آذربایجان و جبال مأمور سرکوب این جنبش شدند (ابن ابی طاهر، ۱۴۵؛ یعقوبی، همانجا؛ طبری، ۵۸۰/۸؛ ابن اثیر، ۳۷۹/۶، ۳۹۰).

در حدود سال ۲۱۲ ق/۸۲۷ م مأمون، محمد بن حمید طوسی را مأمور سرکوب جنبش بابک کرد، اما وی در جنگی که در ناحیه هشتاد سر در جنوب قلعه بذا میان او و سپاهیان بابک در ۲۱۴ ق صورت گرفت، شکست خورد و کشته شد (طبری، ۶۱۹/۸، ۶۲۲؛ از دی، ۲۸۶؛ نیز نک: ابن قتیبه، ۳۹۱؛ یعقوبی، ۱۹۰/۳). سپس مأمون عبدالله بن طاهر را در همان سال به جنگ با بابک گسیل داشت و عبدالله در طی حدود ۹ ماه که غالباً در دینور اقامت داشت، لشکریانی پی در پی برای سرکوب بابک می فرستاد و کسانی از بزرگان سپاه او را به هلاکت می رسانید (دینوری، ۴۰۲؛ ابن قتیبه، نیز نک: یعقوبی، همانجا؛ شابیشتی، ۱۳۷-۱۳۸؛ حمزه، ۱۷۴؛ ابن اثیر، ۴۱۴/۶). اما سرانجام ولایت بر خراسان را ترجیح داد (طبری، ۶۲۲/۸؛ نیز نک: ابن ابی طاهر، ۷۴؛ ابن قتیبه، همانجا؛ از دی، ۳۹۵). گویا به پیشنهاد همو (شابیشتی، ۱۳۸)، مأمون، علی بن هشام را مأمور جنگ با بابک کرد (طبری، نیز ابن ابی طاهر، یعقوبی، ابن قتیبه، همانجا)؛ اما علی بن هشام به ستمکاری و غارت اموال مردم روی آورد و چون مأمون بر او سخت گرفت، قصد آن کرد تا مأمور خلیفه را ناگهان بکشد و خود به بابک بپیوندد، ولی موفق نشد و اقدامات او بر پریشانی اوضاع افزود (طبری، ۶۲۷/۸-۶۲۸).

به هر حال، مأمون که در اواخر دوره خلافت خود سرگرم پیکار با رومیان بود (ابن اثیر، ۴۱۷/۶، بی)، نتوانست از عهده کار بابک بر آید، و در وصیت خود به معتصم بر سرکوب خرمیان تأکید کرد (همو، ۴۳۰/۶). در این زمان کار بابک و هواداران او چنان بالا گرفته بود که در حدود سال ۲۱۸ ق/۸۳۳ م در ناحیه جبال از همدان و اصفهان و دیگر مناطق، کسان بسیاری حتی از والیان و مشاهیر دست کم در ظاهر با او همراه شده بودند (یعقوبی، ۱۹۹/۳؛ طبری، ۶۶۷/۸؛ نیز نک: مقدسی، ۱۱۴/۶؛ گردیزی، ۱۷۵؛ صدیقی، ۲۹۷-۲۹۸)؛ احتمالاً وی در خراسان نیز هوادارانی یافته بود (نک: دنباله مقاله) و مقاومت طولانی او بر شمار هوادارانش می افزود. معتصم از آغاز خلافت، همت بر از میان برداشتن بابک گماشت (نک: قلقشندی، ۴۰۲/۶) و از بذل اموال هنگفت و فرستادن سپاهیان متعدد برای سرکوب او دریغ نورزید؛ اما این لشکرکشیها اگر چه موجب نابودی و شکست بسیاری از هواداران

از پسر بابک برای پدرش، وی را دستگیر کند، اما بابک یکی از فرستادگان را گردن زد و پسرش را سخت ناسزا گفت (طبری، ۴۵/۹-۴۶). از آن سوی، افشین با بطریقان و سرکردگان ارمنستان که ظاهراً از بابک چندان دلخوشی هم نداشتند (نک: دنباله مقاله)، نامه‌نگاری کرد تا اجازه ندهند بابک از طریق سرزمینهای آنان بگریزد (همو، ۴۵/۹).

سرانجام، بابک که پس از دستگیری چندتن از اعضای خانواده‌اش، بی‌یاور مانده بود، به دعوت یکی از بطریقان ارمنستان به نام سهل بن سنباط مخفیانه در منزل او فرود آمد و برادرش عبدالله را به نزد یکی دیگر از بطریقان آن ناحیه گسیل کرد (همو، ۴۵/۹-۴۸). اما سهل بن سنباط که بعدها ارتقای مقام و پاداش بسیار یافت (نک: همو، ۵۴/۹؛ نیز نک: نفیسی، ۱۳۵؛ بی: مینورسکی، ۱۷۰؛ بی)، خبر بابک را به اطلاع افشین رسانید و سرانجام با همکاری صمیمانه سهل بن سنباط بابک دستگیر شد (طبری، ۴۵/۹-۵۰؛ نیز نک: خلیفه، ۷۸۶/۲؛ یعقوبی، ۱۹۹/۳-۲۰۰). بابک را در ۱۰ شوال ۲۲۲ به اردوگاه افشین در برزند آوردند و چون برادرش نیز اندکی بعد دستگیر شد، هر دو را در یک خانه به زندان افکندند (طبری، ۵۰/۹-۵۱؛ برای روایت‌های دیگر، نک: دینوری، ۴۰۴-۴۰۵؛ ابن‌اعثم، ۳۴۶/۸؛ مسعودی، مروج، ۳۵۳/۴-۳۵۴). افشین، بابک و برادرش را در ۳ صفر ۲۲۳/۴ ژانویه ۸۳۸ م به سامرا آورد و بابک را در قصر خود جای داد. خلیفه خود به دیدن بابک آمد (طبری، ۵۳/۹). گفته‌اند که بابک سرانجام به امر خلیفه به دست شمشیردار خود با شکنجه بسیار از پای در آمد. سر بابک را به خراسان فرستادند - که خود نشانه‌ای است بر وجود هوادارانی از او در آن منطقه - و پیکرش را در سامرا به دار کشیدند و با برادرش نیز در بغداد چنین کردند (همانجا؛ نیز نک: خلیفه، ۷۸۸/۲؛ یعقوبی، همانجا؛ ابن‌اعثم، ۳۵۳/۸؛ مسعودی، همان، ۳۵۴/۴-۳۵۵؛ مقدسی، ۱۱۷/۶-۱۱۸).

ابوتمام در شعری که سرود، افشین را به «فریدون» و بابک را به «ضحاک» تشبیه کرد (مسعودی، التنبیه، ۸۸؛ ابن‌فقیه، ۵۵۵). شگفت آنکه سمعانی نیز نام پدر بابک را «مردس» (= مرداس) نوشته (ص: ۱۰۹؛ قس: صدیقی، ۲۸۷) که بنا بر برخی روایات نام پدر ضحاک افسانه‌ای بوده است (نک: فردوسی، ۴۳/۱؛ نیز نک: زرین‌کوب، دو قرن ...، ۲۳۷، که «مرداس» را به معنای «مردم خوار» آورده است). این نکته نمی‌تواند با موضوع خون‌ریزی و کشتار منسوب به بابک که ارقام شگفت‌انگیز و باور نکردنی از آن ارائه شده است (مثلاً نک: مقدسی، ۱۱۶/۶-۱۱۷؛ ذهبی، ۲۹۷/۱۰)، بی‌ارتباط باشد. البته شایسته یادآوری است که به موجب روایتی از طبری، رفتار بابک با اسیران دوره جنبش - که به ویژه از عرب‌های منطقه بودند - چندان ناپسندیده نبوده است (۵۰/۹). روایاتی مبنی بر رفتار شجاعانه بابک به هنگام مرگ نقل شده است (مثلاً نک: مقدسی، ۱۱۸/۶؛ عوفی، ۲۹۹؛ نیز نک: صدیقی، ۳۲۰؛ قس: مسعودی، مروج، ۳۵۵/۴).

معلوم نیست بابک تا چه اندازه به عقاید خرمیان (نک: مقدسی، ۳۱-۳۰/۴) پایبند بوده است، زیرا گفته‌اند که خرمیان اهل خون‌ریزی و

بابک می‌شد، از حیث سرکوب کامل جنبش او کاری از پیش نمی‌برد (نک: طبری، ۶۶۸/۸، ۸/۹، ۱۱-۱۲). سرانجام، خلیفه بر آن شد تا یک سردار ایرانی به نام افشین (ه م) را که قبلاً رشادتهایی نشان داده بود، برای سرکوب بابک گسیل کند. افشین در جمادی الآخر ۲۲۰/ژوئن ۸۳۵ با سمت والیگری آذربایجان و ارمنستان، با لشکری گران و مجهز که گروهی داوطلب جهاد با کفار نیز با آن همراه شده بودند، به قصد سرکوب جنبش به سوی بابک به راه افتاد (همو، ۱۱/۹؛ نیز نک: یعقوبی، همانجا؛ دینوری، ۴۰۳). افشین که می‌دانست با جنگی فرسایشی و دشوار روبه‌روست و موقعیت بابک موجب برتری او بوده است، در برزند (ه م) اردوزد و نخست دست به کار استحکام موقعیت خویش از طریق حفر چندین خندق و نصب منجنیق در اطراف منطقه استقرار بابک شد و سپس به پاک‌سازی آن نواحی از هواداران و جاسوسان بابک و حفظ یا تصرف یا استحکام قلعه‌ها و بناهای نظامی منطقه پرداخت (طبری، ۱۱/۹-۱۲؛ نیز نک: دینوری، همانجا)؛ آنگاه به حمله چنین شایع کرد که یکی از سرداران خلیفه با اموالی هنگفت از جانب اردبیل به سوی اردوگاه افشین در حرکت است (طبری، ۱۴/۹-۱۵؛ نیز نک: بلعمی، ۱۲۵۹/۲). این حمله مؤثر افتاد و بابک به قصد تصرف این اموال بیرون آمد و در جنگی که در ناحیه ارشق (ه م) در گرفت، به سختی شکست خورد و به شهر موقان گریخت و سپس در بزد موضع گرفت (طبری، ۱۳/۹-۱۴، ۱۶).

پس از آن تا حدود ۲ سال بعد، افشین با نبردهای پراکنده در وضعی سخت و فرساینده با زمستانهای سرد و راه‌ها و ارتفاعات ناآشنا - که گاه ناخرسندی لشکریان را در پی داشت و گاه خود به وقت گذرانی و حتی همدستی با بابک متهم می‌شد (همو، ۳۹/۹) - کوشید قدم به قدم به قلعه بزد دست یابد و یاران بابک را از اطراف او پراکنده کند (ابن‌اثیر، ۴۴۹/۶-۴۵۱، ۴۵۶-۴۶۱، ۴۶۲). از سوی دیگر، بابک نیز در طول این مدت با رومیان مکاتبه داشت و می‌کوشید با تحریک آنان به جنگ با مسلمانان در دیگر سرزمینهای اسلامی، از فشار برخورد بکاهد (همو، ۴۷۹/۶).

گفته شده است که در گیرودار نبردی که به تصرف بزد انجامید، بابک با افشین دیدار، و از خلیفه تقاضای امان کرد (طبری، ۴۳/۹-۴۴؛ دینوری، ۴۰۴)، اما با توجه به روحیه‌ای که بابک بعدها از خود نشان داد، می‌توان حدس زد که از جانب او حيله‌ای در کار بوده است. به هر حال، احتمالاً در رمضان ۲۲۲/اوت ۸۳۷ مردان افشین موفق شدند، قلعه بزد را با تلاش بسیار به تصرف خویش درآورند و زنان و فرزندان متعدد بابک را دستگیر کنند (همانجاها؛ نیز نک: صدیقی، ۲۲۱؛ اما بابک با شمار اندکی از اصحاب و یاران خود - ظاهراً بدین قصد که به روم پناهنده شود - به سوی بیشه‌ای میان آذربایجان و ارمنستان گریخت که به سبب انبوه درختان امکان تعقیب و گریز در آن میسر نبود. افشین که سراسر ناحیه را در محاصره گرفته بود و از طریق جاسوسان خود بر جایگاه بابک آگاهی داشت، کوشید با ارائه امان نامه‌ای همراه با نامه‌ای

قتال نبوده‌اند و بابک جنگ و خون‌ریزی را پیشه گرفته بود (ابن ندیم، ۴۰۶). به هر حال، می‌توان گفت که اگر هم عقاید خرمی موجب اعتلای بابک در میان پیروان این فرقه شد، ادامه و توفیق نسبی جنبش ۲۰ ساله او، نه در جاذبه‌های اعتقادی، بلکه در وجود زمینه‌های اجتماعی و سیاسی آن عهد بوده است. در مآخذ موجود، نشانه‌ای از چگونگی پیشرفت کار بابک و از شیوه‌های او برای جلب هوادار دیده نمی‌شود. از ملاحظه مجموع روایت‌های مربوط به آن عهد می‌توان حدس زد که در میان ایرانیان نوعی احساس استقلال‌طلبی از عنصر عرب و حتی برپایی گونه‌ای پادشاهی همچون ساسانیان وجود داشت که در وجوه گوناگون سیاسی و مذهبی مجال ظهور می‌یافت. چنانکه محققان به درستی گفته‌اند، خرمیان و در رأس ایشان بابک در این عهد - دست کم نزد بخشی از مردم - نماینده چنین احساسی شمرده می‌شدند (نک: مادلونگ، ۱۹). شاید درک همین نکته بوده است که در همان روزگار نیز بابک و افشین و مازیار را یکسو دانسته، میان ایشان به نحوی باب ارتباط را باز بینگارند (برای تفصیل، نک: ه. د. افشین). البته اصل و نسب و خاستگاه بابک سخت در پرده ابهام است (نک: صدیقی، ۲۸۷، که احتمال دهقان زاده بودن او را مطرح کرده است)، اما از لابه‌لای روایات می‌توان حس برتری جویی و جاه‌طلبی او را دریافت. حتی از پیغامی که او در مخفی‌گاه خود پس از فتح قلعه بذب به دست افشین، برای پسرش فرستاد، چنین بر می‌آید که در سودای پادشاهی بوده، زیرا از خود به عنوان «پادشاه» یاد کرده («کنت ملکا»)، و گفته است که اگر پسر به او می‌پیوست، سروری بدو می‌رسید (طبری، ۴۶/۹). همچنین گفته‌اند که بابک به هنگام قدرت، دختران و خواهران زیباروی بطریقان ارمنستان را به زور به زنی می‌خواست. چنانکه ابن سنباط نیز به او گفت: بطریقان این سرزمین همگی با تو خویشی دارند و تو از طریق ایشان فرزند یافته‌ای (همو، ۴۸/۹) و همین امر احتمالاً درناخشنودی اهالی آن سرزمین از بابک سخت مؤثر افتاد (نک: نفیسی، ۱۳۷؛ در خصوص روابط بابک با ارمنستان و روم، نک: زرین‌کوب، تاریخ...، ۶۹/۲-۷۰).

با کشته شدن بابک، کار خرمیان به پایان نیامد و سالها و حتی قرن‌ها بعد در همان ناحیه و نواحی دیگر ایران، نشانی از تحرکات ایشان وجود داشته است (نک: صدیقی، ۳۲۳-۳۲۵؛ نفیسی، ۱۵۶-۱۵۸).

مآخذ: ابن ابی طاهر طیفور، احمد، کتاب بغداد، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸/ق ۱۹۲۹؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اعثم کوفی، احمد، الفتوح، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵/ق ۱؛ ابن فقیه، احمد، البلدان، به کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۴۱۶/ق ۱۹۹۶؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ازدی، یزید، تاریخ الموصل، به کوشش علی حبیب، قاهره، ۱۳۸۷/ق ۱۹۶۷؛ بلعمی، محمد، تاریخ نامه طبری، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض، بیروت، دارمکتبه الحیاة؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰؛ ذبی، احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶؛ زرین‌کوب، عبدالصن، تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه، تهران، ۱۳۶۷؛ همو، دو قرن

سکوت، تهران، ۱۳۴۴؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، چ تصویری، لیدن، ۱۹۱۲؛ شابستی، علی، الدیارات، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۹۶۶؛ صدیقی، غلامحسین، جنبش‌های دینی ایرانی، تهران، ۱۳۷۲؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، بیروت، ۱۴۰۲؛ طبری، تاریخ؛ عوفی، محمد، جوامع الحکایات، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۷۴؛ فردوسی، شاهنامه، مسکو، ۱۹۶۶؛ قلقلشندی، احمد، صبح الاعش، قاهره، دارالکتب المصریه؛ کام بخش فرد، «قلعه جمهور یا دژ بذب جایگاه بابک خرم‌دینی»، بررسی‌های تاریخی، ۱۳۴۵، س ۱، ۴؛ گردیزی، عبدالحی، زین‌الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳؛ مادلونگ، ویلفرد، فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۷۷؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳؛ همو، مروج الذهب، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۳؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۷؛ مینورسکی، و. «قفقازیات ۴»، بابک خرم دین (نک: ه. د. نفیسی)؛ نفیسی، سعید، بابک خرم‌دین، تهران، ۱۳۴۳؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، نجف، ۱۳۵۸؛ نیز؛

Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; Yarshater, E., «Mazdakism», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1983, vol. III (2).
علی بهرامیان

بابکیه، نک: خرم‌دینان.

بابل، شهرستان و شهری در استان مازندران.

شهرستان بابل: این شهرستان از شمال به بابلسر، از جنوب به فیروزکوه، از خاور به قائم شهر و سواد کوه و از باختر به آمل محدود می‌گردد (سرشماری...، چهل و چهار). شهرستان بابل شامل ۶ بخش مرکزی، گناب، بابل کنار، لاله‌آباد، بندپی شرقی و بندپی غربی، و ۱۳ دهستان و همچنین ۶ شهر به نامهای بابل، امیر کلا، مرزیکلا، زرگر محله، گلوگاه و خوشرود پی است (سازمان تقسیمات...، ۵۵). در سرشماری آبان ۱۳۷۵ جمعیت این شهرستان ۴۲۱۰۶۸ نفر بود که ۴۲/۶۶٪ در نقاط شهری و ۵۷/۳۴٪ در نقاط روستایی سکنی داشته‌اند (سرشماری، شانزده).

شهرستان بابل از دو منطقه جلگه‌ای در شمال، و کوهستانی در جنوب تشکیل شده است. ارتفاعات آن که از رشته کوه‌های البرز به شمار می‌آید، اینهاست: لس (۳'۳۹۲ متر) و نارگلی (۳'۲۸۲ متر) (فرهنگ...، ۶۶). بابل با آب و هوای معتدل و مرطوب و بارندگی بسیار دارای رودهای بزرگ و کوچکی است که از البرز سرچشمه می‌گیرند. بابل رود مهم‌ترین و بزرگ‌ترین رودخانه این شهرستان است. بیشتر رودهای بزرگ و کوچک این شهرستان مانند سجادرود، بزرود و کلارود به این رودخانه می‌پیوندند (نک: صالح، ۹۵-۱۰۰). شرایط مساعد جغرافیایی از قبیل آب فراوان و خاک حاصل خیز، موجب شده است که شهرستان بابل، مانند بیشتر نقاط مازندران از وضع اقتصادی خوب - به ویژه در زمینه کشاورزی - برخوردار باشد. در حدود ۹۰٪ اهالی به کشاورزی اشتغال دارند. فرآورده‌های عمده کشاورزی آنجا شامل برنج، گندم، پنبه، مرکبات و دانه‌های روغنی است. دامداری نیز از جمله فعالیت‌های اهالی، به ویژه در مناطق روستایی، به شمار می‌رود (فرهنگ، همانجا).

به نام «مانهر» بوده است (نک: ابن اسفندیار، ۶۱/۱).

نخستین باری که از مامطیر در یک واقعه تاریخی نام برده شده، هنگام قیام حسن بن زید علوی (داعی کبیر) بر ضد حکمران عرب طبرستان در ۲۵۰ ق است (نک: همو، ۲۳۰/۱-۲۳۱). در سده ۳ ق مامطیر شهرکی پیش نبوده، و ابن رسته (همانجا) آنجا را در زمره آبادیهای کوره آمل آورده است. ابن فقیه از مسجد و منبر آن و کثرت آبادیهای میان مامطیر و آمل یاد کرده است (ص ۵۶۷). در حدود العالم از مامطیر به عنوان شهرکی با آبهای روان نام برده شده که رودخانه «باؤل» از میان آن می‌گذشته، و در آنجا نوعی حصیر بافته می‌شده است که در تابستانها از آن استفاده می‌کرده‌اند (ص ۴۹، ۱۴۵). مامطیر تا پیش از دوره مغولان از شهرهای متوسط طبرستان بود و در آثار مؤلفان این دوره، از آن با عنوان «شهرک» یاد شده است (سمعانی، ۱۸۰/۵؛ یاقوت، ۳۹۸/۴؛ نیز نک: مرعشی، ۱۸۸).

تا حدود سال ۷۵۰ ق، نام این شهر همه جا در کتابهای تاریخی و جغرافیایی، مامطیر و تابع حکومت طبرستان آمده است (حسین زاده، «سابقه»، ۷۲). در ۷۶۳ ق، سادات مرعشی بر سراسر طبرستان دست یافتند و سید قوام‌الدین (میربزرگ) - بزرگ و بنیان‌گذار سلسله سادات مرعشی - طبرستان را میان فرزندان خویش تقسیم نمود؛ او خود در آمل با فرزندش رضی‌الدین که فرمانروای آنجا بود، زندگی می‌کرد؛ اما پس از مدتی از فرزندش رنجید و به مامطیر (بارفروش ده) آمد. حضور سید قوام‌الدین در این محل باعث گرد آمدن پیروان او در آنجا شد و با آمد و رفت در اویش و پیروان وی کسب و کار در این محل رونق گرفت و باعث توسعه شهر شد (خواندمیر، ۳۴۱/۳؛ نیز نک: نیاکی، ۳۸) و پس از آن در کتابهای تاریخی از مامطیر با نام «بارفروش ده» یاد شده است (همو، ۴۳). سادات مرعشی تا ۱۰۰۶ ق (بجز مدت محدودی از ۷۹۴ تا ۸۰۵ ق در زمان تیمور)، همچنان بر آنجا حکومت داشتند، تا اینکه شاه عباس اول صفوی در این سال به حیات سیاسی حکومت‌های محلی مازندران پایان داد (حسین زاده، همان، ۷۳).

شاه عباس از لحاظ سیاسی و اقتصادی و هم‌بدان سبب که مادرش از سادات مرعشی بود، دل‌بستگی خاصی به عمران و آبادانی مازندران داشت. بار فروش ده نیز از توجهات شاه عباس نسبت به مازندران بی‌بهره نماند. به فرمان او خیابانهای این شهر، فراخ و سنگفرش شد و بر شمار دکانهای بازار افزوده گردید (برزگر، ۲/۱-۴۰/۱)؛ همچنین در میان مردابی که نزدیک شهر قرار داشت، جزیره‌ای ساخته شد و در آن جزیره، قصری موسوم به «بحر ارم» بنا گردید و از این جزیره تا شهر پلی تعبیه شد که ۲۹ پایه از آجر و آهک داشت (اعتمادالسلطنه، مرآة...، ۲۵۷/۱). این بنا تا روزگار ناصرالدین شاه پا برجا بود و در دومین سفر وی به مازندران در ۱۲۹۲ ق مرمت شد (همو، المآثر...، ۷۶). تا آنکه سرانجام در ۱۳۱۰ ش، در دوران رضا شاه این دریاچه که به باتلاق تبدیل شده بود، خشک شد و آن جزیره نیز هموار گردید (صالح، ۷۷). در دوره صفویه بارفروش ده توسعه یافت و در اواخر این دوره نام آن

بیشتر آثار تاریخی بر جای مانده در شهرستان بابل متعلق به سده ۹ ق (دوران مرعشیان) و پس از آن است که از آن جمله‌اند: ۱. مقبره درویش فخرالدین - از بزرگان خاندان مرعشی - که در کنار بابل رود و بر سر راه آمل به بابل واقع شده است؛ ۲. بقعه سلطان محمدطاهر، فرزند امام موسی کاظم (ع)، در ۴ کیلومتری بابل به قائم شهر؛ ۳. بقعه امام زاده قاسم، مشهور به بقعه آستانه، که بنای آن متعلق به اواخر سده ۹ ق است (مشکوتی، ۱۸۱-۱۸۲)؛ ۴. پل محمدحسن خان، بر روی بابل رود که توسط محمدحسن خان قاجار، پدر آقا محمدخان در سده ۱۲ ق ساخته شده است (حسین زاده، «سابقه...»، ۷۶).

شهر بابل: این شهر در ۵۲° و ۴۴' طول شرقی و ۳۶° و ۳۴' عرض شمالی واقع است. بنابر سرشماری آبان ۱۳۷۵، شهر بابل دارای ۱۵۶'۲۶۰ نفر جمعیت بوده است (مفخم، ۴۹؛ سرشماری...، چهل و دو). این شهر در حکم مرکزی برای روستاییان نواحی مجاور است و به این سبب مشاغل جنبی و فعالیت‌های تجاری در سطح ناحیه در آنجا گرد آمده است. شهر بابل از نظر سیاسی، نظامی و صنعتی هیچ‌گاه اهمیت خاصی نداشته است و اگر راه ارتباطی مازندران از این ناحیه گذر نمی‌کرد، هرگز به وسعت و اهمیت امروزی نمی‌بود (نیاکی، ۲۴۶-۲۴۷).

پیشینه تاریخی: آثار و اشیاء باستانی که در کاوشهای صورت گرفته در تپه‌های باستانی پیرامون بابل به دست آمده است، سابقه زیستگاهی منطقه را به هزاره ۱ ق م می‌رساند (نک: همو، ۲۴۷-۲۴۸). در دوره اسلامی نخستین بار مؤلفان سده ۳ ق از این شهر با نام «مامطیر» نام برده‌اند (نک: ابن رسته، ۱۴۹؛ ابن فقیه، ۳۰۴). ابن اسفندیار در تاریخ طبرستان (۷۳/۱)، این نام را به کلامی از امام حسن (ع) منسوب می‌دارد و در این باره می‌گوید: «چون امام حسن (ع) به مامطیر رسید... آن موضع به چشم امام حسن (ع) دلگشا و نزه آمد، آبگیرها و مرغان و شکوفه‌ها در ارتفاع بقعه و نزدیک ساحل دریا دید، گفت: بَقْعَةُ طَبِيبِ مَاءٍ وَ طَبِيبٍ». این گفته جای بسی تأمل دارد، زیرا چنین روایتی از امام حسن (ع)، در هیچ‌یک از آثار پیش از ابن اسفندیار دیده نمی‌شود. عده‌ای از مورخان از جمله طبری (۱۵۳/۴) و ابن قتیبه (ص ۵۶۸)، اشاره‌ای به حضور امام حسن (ع) در میان سپاه عرب، در فتح طبرستان نکرده‌اند و برخی از مورخان مانند اولیاءالله آملی (ص ۴۵-۴۸) صریحاً حضور امام را در فتح طبرستان نفی نموده‌اند. آن عده مورخان هم که عقیده به شرکت امام حسن (ع) در فتح طبرستان دارند، اشاره‌ای به آمدن آن حضرت به درون مازندران تا نواحی مامطیر و آمل نکرده‌اند و تنها بدان اشاره دارند که فرمانده سپاه عرب با اسپهبد طبرستان پیمان صلح بست (نک: ابن فقیه، ۵۷۰؛ بلاذری، ۴۶۷-۴۶۸؛ مقدسی، ۱۹۸/۵). به هر حال حتی اگر بر این باور باشیم که امام حسن (ع) به هنگام فتح طبرستان در سپاه عرب حضور داشته، و وارد طبرستان و مامطیر شده باشد، هیچ رابطه‌ای میان جمله مذکور و نام مامطیر وجود ندارد که چگونه «ماء و طبر» به مامطیر بدل شده است؟ (حسین زاده، شهر بابل، ۱۱). نزدیک به نام مامطیر دیه‌ی در طبرستان

منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ بارتولد، و. تذکره جغرافیایی تاریخی ایران، ترجمه حمزه سردادور، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ برزگر، اردشیر، تاریخ تبرستان پس از اسلام، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طایع، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ حسین زاده، پوراندخت، «سابقه تاریخی و اوضاع اقتصادی شهر بابل»، کاوش، تهران، ۱۳۴۳ ش، س ۲، ش ۳؛ همو، شهر بابل (متن کامل سخنرانی)، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بابل، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ صالح طبری، صمد، بابل سرزمین طلای سبز، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ طبری، تاریخ، فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (ساری)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ ش، ج ۲۸؛ کرزن، جرج، ایران و قضیه ایران، ترجمه وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش عباس شایان، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ مرگان، ژاک، ایران، مطالعات جغرافیایی، ترجمه کاظم ودیمی، تبریز، ۱۳۳۸ ش؛ مشکوتی، نصرت الله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ منعم پایان، لطف الله، فرهنگ آبادیهای ایران، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ مقدسی، مطهر، البدء والتاریخ، پاریس، ۱۸۹۹ م؛ مکنزی، چارلز فرانسیس، سفرنامه شمال، ترجمه منصوره اتحادیه، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ موسوی اصفهانی، محمداصادق، تاریخ گیتی گشا، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نیای، جعفر، بابل (شهر زیبای مازندران)، به کوشش پوراندخت حسین زاده، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ هدایت، رضا قلی، ملحقات روضه الصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ یاقوت، بلدان.

علی کرم همدانی

بابل، غلّمی جغرافیایی که ذکر آن در قرآن کریم در داستان هاروت و ماروت آمده، و در آن به حضور این دو فرشته برای «تعلیم» آدمیان اشاره شده است (بقره/۱۰۲).

بدون توجه به داستان هاروت و ماروت، گفتنی است که بر اساس غالب روایات، این سرزمین در زمان حضرت سلیمان (ع)، پیامبر بنی اسرائیل (یا ادريس (ع)، نک: سیوطی، ۹۹/۱)، محل هیوط این فرشتگان برای آموزش به آدمیان بوده است؛ حائز اهمیت است که مفسران، غالباً تعلیم را به مفهوم آموزش سحر و جادو، یا انگیزش فتنه میان زن و مرد یاد کرده‌اند (مثلاً طبرسی، ۳۳۷/۱؛ بغوی، ۱۲۹/۱)، حال آنکه در دسته‌ای از روایات، بابل در واقع محل آزمایش این دو فرشته (در برخی روایات ۳ فرشته، نک: ثعلبی، ۴۴)، به عنوان نماینده فرشتگان در نظر گرفته شده است، تا آشکار گردد که ایشان تا چه حد دارای توان مقابله با شهوات دنیوی هستند (سیوطی، ۹۷/۱-۹۸). در برخی روایات چنین می‌بایم که پس از عدم موفقیت فرشتگان در آزمایش الهی، بابل به عنوان مکانی برای عذاب دنیوی ایشان در نظر گرفته می‌شود و آنان تا ابد در میان چاهی در بابل، گرفتار و در عذابند (نک: ثعلبی، ۴۴-۴۵؛ قزوینی، ۳۰۴؛ حمدالله، ۳۷؛ سیوطی، ۹۶/۱ بی).

بر اساس روایات یاد شده، بابل به سبب شدت رواج شهوات دنیوی در آن، محلی برای آزمایش الهی و جایگاه عذاب خداوندی است. از سوی دیگر اشاره مفسران به سحرورزی، فتنه‌انگیزی و اعمال ناشایست این دو فرشته (در برخی روایات، دو کافر: سیوطی، ۹۶/۱) در

به بارفروش تغییر یافت. در کتابهای دوره زندیه همه جا نام این شهر «بارفروش» آمده است (نک: ابوالحسن مستوفی، ۳۱۳؛ موسوی، ۱۷۱، ۱۷۳). در دوره قاجار به سبب گسترش تجارت میان ایران و روسیه، بارفروش به لحاظ آنکه از نظر مسافت نزدیک‌ترین راه میان دریای خزر و تهران بود، توسعه یافت (کرزن، ۸۲) و به یکی از مراکز عمده بازرگانی در مازندران تبدیل شد (مرگان، ۲۲۰/۱). کالاهای روسی به وسیله کشتی به بندر مشهدسر (بابلسر کنونی) حمل، و از آنجا به بارفروش آورده می‌شد (کیهان، ۲۸۸/۲). جمعیت بارفروش و دهات پیرامون آن، در دوران ناصرالدین شاه، حدود ۶۰ هزار نفر بوده (اعتمادالسلطنه، مرآة، همانجا)، و بزرگ‌ترین شهر مازندران به شمار می‌رفته است (بارتولد، ۲۴۳). بارفروش در دوره قاجار دارای ۲۵ محله، ۶ مدرسه، ۴ کاروانسرا، ۱۴ حمام و ۱۴ مسجد بوده، همچنین در این شهر یک محله یهودی‌نشین با ۸۵ خانه، ۲ کنیسه و ۱ مدرسه که در آن زبان عبری تدریس می‌شده، وجود داشته است (مکنزی، ۸۳).

از رویدادهای مهم بارفروش در دوره قاجار ازدحام پیروان علی محمد باب، به سرکردگی ملاحسین بشرویه‌ای در این شهر است که منجر به واقعه بقعه طبرسی گردید. در ۱۲۶۴ ق در فاصله زمانی درگذشت محمدشاه قاجار و بر تخت نشستن ناصرالدین شاه، جماعت بابی از این دوره فترت که کشور در بی‌ثباتی به سر می‌برد، استفاده کرده، بر فعالیت‌های خود افزودند. ملاحسین که این زمان در شاه‌رود به سر می‌برد، با استفاده از غیبت حاکم مازندران و نفوذ حاجی محمدعلی، از علمای بارفروش که به تازگی بابی شده بود، به بارفروش آمده، در خارج شهر، حوالی «بحر ارم» مستقر گردید؛ اما با مخالفت علمای شیعه، او و همراهانش نتوانستند در شهر بمانند و به مزار شیخ طبرسی رفتند و آنجا را به صورت قلعه‌ای مستحکم درآوردند و چند ماهی در آنجا با نیروهای دولتی جنگیدند (هدایت، ۴۳۰/۱۰-۴۳۵).

ناصرالدین شاه در دوران سلطنت خود دوبار به بارفروش سفر کرد: یک‌بار در ۱۲۸۲ ق و بار دوم در ۱۲۹۶ ق. وی در سفر اول برای عمران و آبادی آنجا فرمانهایی صادر کرد (اعتمادالسلطنه، همان، ۲۶۴/۱-۲۶۵). در زمان پادشاهی مظفرالدین شاه، روابط تجاری بارفروش با مراکز روسیه گسترش بسیار یافت و آمد و رفت بازرگانان موجب رونق بارفروش و افزایش درآمد آنجا گردید (نیای، ۹۹-۱۰۰). در دوره رضا شاه، ساخت و سازهایی به سبک جدید در بارفروش صورت گرفت و چهره شهر تغییر کرد و در ۱۳۱۰ ش نام این شهر از بارفروش به بابل تغییر یافت (نک: صالح، ۷۶-۷۸).

مآخذ: ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن رسته، احمد، الاعلائی النقیسه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ ابن قتیبه، احمد، البلدان، به کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۴۱۶ ق/۱۹۹۶ م؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابوالحسن مستوفی، گلشن مراد، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، السآثر والآثار، تهران، ۱۳۰۶-۱۳۰۷ ق؛ همو، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ اولیاءالله آملی، محمد، تاریخ رویان، به کوشش

بابلسر تا ۱۳۱۵ ش، مشهدسر (مزار و مدفن شهید) نامیده می‌شد (برزگر، ۲/۴۴(۱)؛ مهجوری، ۳۲۵/۲)، زیرا بر این باور بوده‌اند که برادر بزرگ امام رضا (ع) به نام ابراهیم ابوجواب [ملقب به ابراهیم اطهر] در این مکان به خاک سپرده شده است (رابینو، ۷۳)، اما این گفته فاقد سند و مدرک تاریخی است (برزگر، همانجا). برخی دیگر نیز به خطا مشهدسر را به معنی مدفن سر شهید دانسته‌اند (اعتماد السلطنه، ۲۶۵/۱)، اما در واقع، واژه «سر» در زبان محلی، به معنی جا و مکان به کار می‌رود (ستوده، ۴/۱(۱)۲۵۶-۲۵۷).

شهرستان بابلسر: بابلسر یکی از شهرستانهای ساحلی استان مازندران است (سرشماری، ...، پانزده). مساحت آن ۳۴۵/۷ کیلومتر و شبهه مستطیلی افقی است که مرز شمالی آن به دریای خزر، مرز باختری به شهرستان محمودآباد، مرز خاوری به شهرستانهای جویبار و قائم‌شهر، و مرز جنوبی آن به شهرستان بابل محدود است (آمارنامه، ۱۳۷۶ ش، ۱۱-۵۴). شهرستان بابلسر دارای ۴ بخش مشتمل بر دو شهر، ۸ دهستان و ۹۰ آبادی دارای سکنه است (سرشماری، همانجا).

میزان بارندگی سالانه در این شهرستان ۹۵۷/۴ میلی‌متر، متوسط حداکثر رطوبت نسبی سالانه ۹۴/۷٪ و متوسط حداقل آن ۶۴/۴٪ بوده است (آمارنامه، ۱۳۷۵ ش، ۴۰-۴۱). تنها رودخانه شهرستان بابلسر، رودخانه بابل است (جعفری، ۱۱۸-۱۱۹). محیط طبیعی بابلسر، زیستگاه برخی جانوران و پرندگان مانند روباه، گرگ، شغال، گراز، خرگوش، جوجه تیغی، کبک، تیهو، قرقاول، مرغابی و غاز است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۶۷).

بابلسر اکنون یکی از ۱۵ شهرستان استان مازندران است (آمارنامه، ۱۳۷۶ ش، ۱۱-۴۹). بر مبنای سرشماری ۱۳۷۵ ش، جمعیت آن ۱۵۵٬۲۶۵ نفر بوده که نسبت به سرشماری دوره قبل (در ۱۳۶۵ ش)، سالانه به طور متوسط ۱/۸٪ رشد داشته است (همان، ۱۳۷۵ ش، ۱۱۵). ۴۲/۹۱٪ جمعیت در نقاط شهری و ۵۷/۰۹٪ آن در نقاط روستایی سکنی داشته‌اند و از لحاظ ترکیب جنسی، نسبت مردان و زنان در شهرستان بابلسر برابر بوده است (سرشماری، شانزده). بر طبق همین آمار از کل جمعیت ۶ ساله و بیشتر شهرستان بابلسر ۸۰/۳٪ باسواد بوده‌اند و این نسبت در بین جمعیت شهری ۸۵/۵٪ و در بین جمعیت روستایی ۷۶/۴٪ بوده است (آمارنامه، ۱۳۷۵ ش، ۱۴۴). در شهرستان بابلسر ۱۶۷ مدرسه ابتدایی، ۹۲ مدرسه راهنمایی، ۴۶ مدرسه دوره متوسطه عمومی شهری و روستایی، ۴۰ مدرسه متوسطه نظام جدید و ۳ هنرستان دایر بوده است (همان، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۱ پی). همچنین این شهرستان دارای دانشکده‌های علوم پایه و علوم انسانی وابسته به دانشگاه مازندران است (همان، ۲۴۰، ۲۴۲).

مردم بابلسر به گویش مازندرانی سخن می‌گویند و بیشتر آنان مسلمان شیعه (دوازده امامی) هستند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا).

بابل، و نیز روایاتی که عراق (نامی متأخر و جایگزین برای بابل) را با ثروت و نشانه‌های فریبنده این جهانی وصف می‌کند (مثلاً نک: همانجا)، و گاه آن را سرزمین سحر و جادو می‌خواند (طبرسی، ۳۳۹/۱؛ ابوعبید، ۲۱۸/۱)، چهره‌ای خاص از این سرزمین ترسیم نموده است. شاید همه این روایات در کنار یکدیگر، پاسخ مناسبی باشد بر آنکه چرا در برخی روایات، بابل، سرزمین ملعون نامیده شده است و یا اینکه چرا حضرت علی (ع) از نماز گزاردن در آن خودداری نموده‌اند (ابوداود، ۱۳۲/۱؛ صنعانی، ۴۱۵/۱؛ ابوعبید، ۲۱۸-۲۱۹).

از دیدگاه جغرافی نویسان مسلمان، بابل یکی از اقالیم ۷ گانه است که در میان دیگر اقالیم جای دارد و غالباً آن را با خونیرث اسطوره‌های ایرانی یکی دانسته‌اند (مسعودی، التنبیه، ...، ۳۵؛ ابوعبید، ۲۱۹/۱). برپایه روایات، بابل از قدمتی بسیار برخوردار بوده، و نخستین بار حضرت نوح (ع) آن را آبادان ساخته، و پس از طوفان، در این سرزمین ساکن گشته است و در پی او، اخلاف وی به ساخت شهرها در آن پرداخته‌اند (یاقوت، ۴۴۷/۱؛ برای برخی روایات دیگر، نک: اصطخری، ۸۶؛ حمدالله، همانجا). از نظر پیشینه روایی بابل دومین سرزمینی است که بر روی زمین بنا گشته، و نیز حضرت ابراهیم (ع) در این دیار به آتش افکنده شده است (اصطخری، همانجا؛ EI²). این سرزمین که برپایه قصص محل حکومت نمرود، ضحاک و سپس پادشاهان کنعانی بوده (نک: اصطخری، همانجا؛ ابن رسته، ۱۹۹؛ حمدالله، همانجا)، ابنیه، قصرها و بروج بسیار داشته است، چنانکه نمرود می‌پنداشت با ساختن برجی عظیم می‌تواند به آسمان برود و خدای ابراهیم را ببیند (مسعودی، مروج، ...، ۱۰۹/۲؛ ثعلبی، ۸۴).

سرزمینی که در آثار مفسران، تاریخ نویسان و جغرافی دانان مسلمان، با بابل قرآنی یکی دانسته شده، در واقع بابل باستانی (شنعار عهد عتیق) است (پیدایش، ۱۰: ۱۱: ۲) که دارای پیشینه‌ای بس شکوهمند است و یکی از مهم‌ترین مراکز فرهنگی در تاریخ بشر به شمار می‌آید (برای برخی اطلاعات کلی، نک: ERE, II/309ff).

مأخذ: ابن رسته، احمد، الاطلاق النفیسه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما استمعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ اصطخری، ابراهیم، مالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ بوی، حسین، معالم التنزیل، بیروت، دارالفکر؛ ثعلبی، احمد، قصص الانبیاء، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ حمدالله ستوفی، نزّه القلوب، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ سیوطی، الدر المنثور، قم، ۱۲۰۴ ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله زیدی، بیروت، دارالمعرفه؛ عهد عتیق؛ قرآن کریم؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ هم، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز؛ EI²؛ ERE.

فرامرز حاج منوچهری

بابل‌سَر، شهر و مرکز شهرستانی به همین نام در استان مازندران.

اقتصاد شهرستان بابلسر بیشتر بر زراعت، دامداری و ماهی‌گیری استوار است. مهم‌ترین محصولات آن برنج، گندم، مرکبات، تره‌بار و برخی اقلام میوه است که افزون بر تأمین نیاز محل، به نقاط دیگر نیز صادر می‌شود (همانجا).

از آثار تاریخی بابلسر می‌توان آستانه امامزاده ابراهیم ابوجواب را نام برد. بنا به گفته‌ای، بانی بقعه امامزاده را سید عزیز بابلکانی، و تاریخ بنای آن را زمان شاه اسماعیل اول (۹۰۷-۹۳۰ ق) دانسته‌اند (مرعشی، ۷۳-۷۵)؛ در حالی که کتیبه‌های موجود امامزاده نشان می‌دهد که کتیبه صندوق چوبی حرم مربوط به ۸۳۵ ق، کتیبه در صحن آن ۸۴۱ ق، کتیبه در شمالی ۸۵۸ ق، کتیبه در غربی ۸۵۹ ق، و کتیبه ساختمان مسجد امامزاده مربوط به ۹۰۶ ق است (رایینو، ۷۳؛ ستوده، ۲۶۴/۱) ۲۷۰-۲۷۱. ناصرالدین شاه قاجار، ضمن سفر خود به مازندران در ۱۲۹۲ ق شرح مبسوطی درخصوص این امامزاده و کتیبه‌های آن به دست داده است (ص ۱۲۹-۱۳۶). اثر دیگر، بقعه بی‌بی رقیه است که مؤلف سفرنامه ایران و روسیه آن را بی‌بی سکنه، و تاریخ بنای بقعه آن را ۸۹۳ ق دانسته است (عزالدوله، ۱۵۸؛ قس: رایینو، ۷۳-۷۴). این بنا در شمال غربی امامزاده ابراهیم و بر فراز تپه‌ای شنی مسلط به دریا، ساخته شده است (ستوده، ۲۷۰/۱) ۲۷۱.

شهر بابلسر: این شهر مرکز شهرستان بابلسر است و در ۵۲° و ۳۹° طول شرقی و ۳۶° و ۴۲° عرض شمالی و ارتفاع ۲۲ متر از سطح دریا واقع شده است (پاپلی، ۸۲). بابلسر در مسیر راه اصلی کناره دریای خزر و در ۱۹ کیلومتری شمال باختری شهر بابل قرار دارد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۶۸) و آب و هوای آن معتدل و مرطوب است. رودخانه بابل از میان شهر عبور می‌کند و به دریای خزر می‌ریزد (همان، ۶۷-۶۸). بین بابلسر و دریا در طرف راست رودخانه بابل، یک رشته تپه‌های شنی قرار دارد که در گذشته بر آن فانوس دریایی ساخته بودند (رایینو، ۷۳).

بابلسر در ابتدای سده ۱۱ ق و پس از آن دارای بندرگاه بوده است. شاه عباس صفوی که در ۱۰۰۷ ق، و نیز ۱۰۱۶ ق، چند روزی را در آنجا اقامت کرده است، در سفر دوم خود، به وصف کشتیهای بزرگ و کوچکی که در انتظار رسیدن زمان مناسب کشتیرانی بوده‌اند، پرداخته است (منجم، ۱۸۹-۱۹۱، ۲۳۳-۲۳۴). برخی کسان از برج بزرگ مشهدسر که بر فراز تپه جای داشته، و توسط استپان رازین از میان رفته است، یاد کرده‌اند (عزالدوله، رایینو، همانجاها). استپان رازین فرمانده قزاقهای شورشی [ایالت دُن] بر ضد نظام فتودالی روسیه بود که در بهار ۱۶۶۷ م به حملاتی در مسیر ولگا و دریای خزر دست زد (BSE³, XXI, 418). در این حمله، وی شهرهای سواحل غربی و جنوبی دریای خزر را غارت کرد و عده‌ای از مردم این شهرها را به اسارت گرفت (مهبجوری، ۹۶/۲).

در دوره نادری، محمدخان افشار از سوی نادرشاه فرمان یافت تا به یاری آلتون (انگلیسی) که به دین اسلام درآمده، و از سوی نادرشاه

سمت دریا بیگی یافته بود، در مشهدسر (بابلسر) کشتی بسازد و در دریای خزر به کارگیرد (اعتمادالسلطنه، ۱۱۳۱/۲). مورخان محلی سده ۱۱ ق مازندران در شرح درگیریهای میان حاکمان محلی مشهدسر اشاراتی دارند (نک: مرعشی، ۲۸۶، ۳۱۱، جم: شیخ علی گیلانی، ۱۰۴). این شهر در دوره قاجار، بندر کشتیرانی و بازرگانی بار فروش (بابل)، و از بنادر شرقی دریای خزر بوده است (انتشر، ۲۴؛ مکنزی، ۸۹)؛ چنانکه کمپانی «قفقاز و مرکوری» که با کمک مالی دولت روسیه از اوایل دهه ۱۸۶۰ م، سفرهای پستی و حمل مسافر را از باکو به بنادر ایرانی دریای خزر آغاز کرده بود، شعبه‌ای در مشهدسر داشت (گزارش... ۱۴ و حاشیه ۲۱). از مشهدسر کالاهای بسیاری همچون ابریشم، پنبه و برنج مازندران به روسیه صادر، و کالاهای روسی مستقیماً بدانجا وارد می‌شده است (مرگان، ۲۴۰؛ سرنا، ۲۴).

بابلسر در ابتدای سده کنونی از مراکز مهم تجاری ایران محسوب می‌شد (کیهان، ۴۳۰/۳-۴۳۱)، با اینهمه، فاقد لنگرگاه مناسبی برای پهلو گرفتن کشتیهای بزرگ بود؛ به همین سبب، اینگونه کشتیها در فاصله دورتری از ساحل لنگر انداخته، بارهای خود را توسط زورق به اسکله گمرک منتقل می‌نمودند (همو، ۲۸۸/۲، ۴۴۲/۳). بابلسر همچنین از مراکز عمده شیلات و خاویار شمرده می‌شد (همو، ۲۸۹/۲، ۱۲/۳). بسیاری از جهانگردانی که به شمال ایران سفر کرده‌اند، در خاطرات خود به این شهر، به ویژه به بازرگانی آن اشاره دارند (مکنزی، ۸۷، ۸۸، ۸۹؛ سرنا، همانجا). با کاهش روابط بازرگانی میان ایران و شوروی، و رونق یافتن تجارت در بنادر دیگر مانند بندر انزلی در گیلان (فریزر، ۵۴۳، ۵۴۴؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، ۳۷/۳)، این شهر مدتی موقعیت خود را از دست داد (همانجا)، اما امروزه بابلسر یکی از بنادر معتبر و از گردشگاههای زیبای کشور به شمار می‌آید (برزگر، ۱۱/۲) ۴۴.

در ۱۲۷۵ ش جمعیت شهر بابلسر ۳۷'۶۷۱ نفر (۸'۷۶۲ خانوار)، و شمار مردان و زنان در این شهر تقریباً برابر بوده است. همچنین از ۳۳'۷۴۵ نفر جمعیت ۶ ساله و بیشتر در شهر بابلسر ۸۸/۰۶٪ باسواد بوده‌اند (سرشماری، چهل).

مآخذ: آمارنامه استان مازندران (۱۳۷۵ ش)، سازمان برنامه و بودجه استان مازندران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ آمارنامه استان مازندران (۱۳۷۶ ش)، سازمان برنامه و بودجه استان مازندران، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوبلی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ انتشر، م. ل.، روابط بازرگانی روس و ایران (۱۸۲۸-۱۹۱۲ م)، ترجمه احمد توکلی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ برزگر، اردشیر، تاریخ تبرستان پس از اسلام، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ جعفری، عباس، رودها و رودنامه ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ رایینو، هل.، سفرنامه مازندران و استراباد، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ ستوده، منوچهر، از آستارا تا استراباد، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بابلسر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ سرنا، کارلا، سفرنامه، آدماها و آیینها در ایران، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ شیخ علی گیلانی، تاریخ مازندران، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ عزالدوله - ملکوف، سفرنامه ایران و روسیه، به کوشش محمد گلین و فرامرز طالبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (ساری)، سازمان جغرافیایی نیروهای

قدیم قاهره کنونی قرار داشت و تا اواخر سده ۱۳ ق/ ۱۹ م سوی آن پابرجا بود. دیوارهای دژ حدود ۸ پا ضخامت داشت و ۴ سنگر در جنوب و شرق، آن را قطع می کرد که تا اواخر سده ۱۹ م سنگر آن نمایان بود. در اوایل سده ۱۴ ق/ ۲۰ م دروازه دژ پس از حفاری نمایان شد (باتلر، «فتح»، 239). یک دروازه دیگر نیز بین دو برج مدور به قطر حدود صد پا واقع بود. دیوارهای دژ ۶۰ پا ارتفاع داشت، اما ارتفاع برجها از آنها بیشتر بود، به گونه ای که از فراز آنها فاصله های دور مشاهده می شد (همان، 240). در دژ حتی در ۱۴۰۰ م راه عادی دژ بود و در خارج آن بازاری بزرگ قرار داشت که راه اصلی آن پس از گذشتن از یک کلیسا به مسجد عمرو می رسید (همان، 241-242).

دیودورس یونانی در سده ۱ ق م تأیید می کند که شناخت چگونگی بنای بابلین میسر نیست (I/199). وی در این باره دو دیدگاه را بیان می کند. یکی اینکه اسیران بابلی در مصر به دلیل فشار کار، شورش کردند و مواضعی استوار در کنار نیل ساختند و با مصریان جنگیدند، اما سرانجام صلح کردند و برای خود در بلندیها یک آبادی ساخته، آن را بابلین نامیدند؛ دوم اینکه سمیرامیس اسیران بابلی را به مصر آورد و آنها محلی به نام زادگاه خود برپا کردند (همو، 199، I/197). اما ابن عبدالحکم می گوید: ایرانیها دژ بابلین را پایه گذاشتند و رومیها پس از فتح مصر آن را تکمیل کرده، توسعه دادند و تا فتح مسلمانان در آن برجای ماندند (ص ۳۴-۳۵). با وجود این، نویسندگان معاصر ساخته شدن دژ توسط بخت نصر در سده ۶ ق م را معتبرتر تلقی می کنند (نک: باتلر، بابلین، 25) و برآنند که تکمیل آن توسط ترازان (۱۱۷-۵۳ ق م) در پی شورش یهودیان در اسکندریه انجام گرفت (همو، «فتح»، 243). بابلین، در گذشته مرکز اسقف گری بود و نام اسقف این شهر در مدارک مسیحی سده های ۴ و ۷ ذکر شده است (همو، بابلین، 14). در مدارک قبطی، یونانی و عربی سده ۷ م به پرداخت مالیات و نقل و انتقال مواد غذایی در بابلین اشاره شده است، بدون آنکه نام اسکندریه ذکر گردد (همان، 28).

به گزارش منابع، عمرو بن عاص به دستور خلیفه عمر در ۱۹ ق عازم فتح مصر شد و شهر «الیونه» را در ۲۰ ق فتح کرد (نک: بلاذری، ۲۱۲-۲۱۳؛ طبری، ۱۰۴/۴). عمرو بن عاص برای گشودن بابلین درخواست نیروی کمکی کرد و فتح دژ ۷ ماه به درازا کشید (ابن عبدالحکم، ۶۴). چون شهر به دست مسلمانان افتاد، قبایل عرب در اطراف آن سکنی گزیدند و آن را گسترش دادند (یعقوبی، ۳۳۰). گفته شده است که ارسال نامه برای تأسیس شهر جدید فسطاط از جانب عمرو بن عاص به خلیفه عمر از بابلین به جای اسکندریه، بر اهمیت بابلین دلالت داشت (گست، 55). فتح بابلین راه گشودن هلال خصیب را برای مسلمانان گشود (باتلر، «فتح»، 32).

ادریسی در سده ۶ ق می نویسد که بابلین شهری با ساختمانهای

مسلم، تهران، ۱۳۷۰ ش، ج ۲۸؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان دوم، دایره جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ فریزر، جیمز یلی، سفرنامه، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ گزارش ایران از یک سیاح روس، ترجمه سید عبدالله، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مرعشی، میر تیمور، تاریخ خاندان مرعشی مازندران، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ مرگان، ژاک، ایران، مطالعات جغرافیایی، ترجمه کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۸ ش؛ مکنزی، چارلز فرانسیس، سفرنامه شمال، ترجمه منصوره اتحادیه، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ منجم بزدی، محمد، تاریخ عباسی، به کوشش سیف الله وحیدتیا، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ مهجوری، اسماعیل، تاریخ مازندران، ساری، ۱۳۴۵ ش؛ ناصرالدین شاه، روزنامه سفر مازندران، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نیز: BSE³.

مرگان نظامی

بابلین، یا باب آلیون، دژ و شهری باستانی در محل قاهره کنونی. این شهر در زمان فتح مصر توسط مسلمانان الیونه نیز نامیده می شد که مسلمانان آن را فسطاط نامیدند (بلاذری، ۲۱۳؛ مقریزی، ۴۵/۲). یاقوت بابلین را به حضرت ادریس (ع) نسبت داده، و نوشته است: هنگامی که فرزندان قایل در بابل میان صالحان فساد برانگیختند، ادریس (ع) به درگاه خداوند دعا کرد که او را از شر آنان به سرزمینی همانند بابل هدایت کند، و زمانی که در آنجا ساکن شد، آن را بابلین نامید (۴۵۰/۱)؛ اما مقریزی (همانجا) به نقل از عبدالملک بن هشام، آن را به بابلین بن سبا بن یسجب بن یعرب بن قحطان منسوب کرده است. به گفته ای دیگر اسیران بابلی که در مصر شورش کردند، دژی ساخته، در آن پناه گرفتند، اما پس از آن اجازه یافتند که محلی برای زندگی خود در آنجا برپا کنند؛ آنها این محل را به یاد زادگاه خود بابلین^۱ نامیدند (نک: استرابن، 85-86). برخی دیگر بابلین را واژه ای یونانی و نام قدیم مصر دانسته اند که بر محلی میان نیل علیا و سفلی که از آنجا بر سرزمین مصر نظارت می شد، دلالت داشت (ادریسی، ۳۲۳/۱، I/845، EI²).

برخی از نویسندگان نامهای گوناگون مصر در دوران مختلف از قبیل نام یونانی لتوبولیس، نام قبطی ممفیس و نام عربی فسطاط را مترادف با بابلین به کار برده اند (باتلر، بابلین، 6). در سده های میانه حتی پس از ساخته شدن قاهره، نویسندگان اروپایی بیشتر از بابلین نام برده اند، به نحوی که سلطان مصر را سلطان بابلین نامیده اند (باتلر، «فتح»، ۲۰۰)، 246؛ بوکاتجو، 904). با گذشت زمان نامهای فسطاط و قاهره و مصر جای بابلین را گرفتند و استفاده از این نام به قبطیان منحصر گشت (باتلر، بابلین، 33). بابلین در ساحل نیل در منطقه قاهره کنونی قرار داشت و وجود ارتفاعات، آنجا را مکانی مناسب برای برپایی دژها و استحکامات ساخته بود. عمرو بن عاص نخستین پایتخت اسلامی مصر را در همانجا برقرار کرد (کازانو، ۳۴-۳۵).

از بطلمیوس نقل شده است که رود ترازان، یعنی کانالی که رود نیل را به دریای سرخ وصل می کرد، از میان بابلین می گذشت (نک: باتلر، همان، 9؛ نیز استرابن، 87). وی تأیید کرده است که شهر بابلین به سوی شمال و جنوب آن کانال گسترده بود (باتلر، همان، 11). از شهر بابلین اطلاع دیگری در دست نیست، اما درباره دژ آن نوشته اند که در منطقه

بزرگ و زمینهای سرسبز زراعی وساکنان مرفه بود (۳۲۳/۱). در مدارک سده ۸م از مخازن دانه و غلات، و کارگاههای آهنگری و کشتی سازی و نساجی بابلیون یاد شده است (نک: باتلر، بابلیون، 14, 29-30). در بابلیون معابد یونانی و کنیسه های کهن هم وجود داشت (نک: مقریزی، ۴۲۴/۳؛ استرابن، ۸۷).

مآخذ: ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، فتوح مصر و اخبارها، بغداد، ۱۹۲۰م؛ ادربی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، عالم الکتب، بلاذری، احمد، فتوح البلدان، لیدن، ۱۸۶۵م؛ طبری، تاریخ، کازانوا، پل، تاریخ و وصف قلعه القاهرة، ترجمه احمد دواج، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ مقریزی، احمد، الخطط، بیروت، ج ۲، دار احیاء العلوم، ج ۳، دارالعرفان، یاقوت، بلدان، یعقوبی، احمد، البلدان، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Boccaccio, G., *Das Dekameron*, tr. A. Wesselski, Frankfurt, 1976; Butler, A. J., *The Arab Conquest of Egypt*, Oxford, 1978; id., *Babylon of Egypt*, Oxford, 1914; Diodorus of Sicily, tr. C. H. Oldfather, London, 1968; EI²; Guest, A. R., «The Foundation of Fustat and the Khitahs of that Town», JRAS, 1907; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1949.

بروز امین

باب ماچین، نک: یسویه.

باب مَشِیخَت، اداره و محل کار شیخ الاسلام — بالاترین مقام دینی — در نظام اداری دولت عثمانی، به ویژه پس از انحلال تشکیلات ینی چری. این اداره به شیخ الاسلام قاپی سی، باب فتوا و فتواخانه نیز معروف بوده است (لطفی، IX/39؛ پاکالین، I/142)؛ «دائرة المعارف دیانت»، IV/363).

شیخ الاسلامها که صدور فتوا و اداره امور مذهبی را انجام می دادند، و از لحاظ موقعیت در دستگاه دولت هم رتبه با صدراعظم یا یک مرتبه پایین تر بودند («فرهنگ...»، II/1382)، ابتدا محل مخصوصی نداشتند و در خانه هایشان وظایف خود را انجام می دادند. پس از برجیده شدن سپاه ینی چری به دست سلطان محمود دوم در ۱۲۴۲ق که به «واقعه خیریه» معروف است، ساختمان «آغا قاپی سی» محل فرماندهی چریها که نزدیک مسجد سلیمانیه قرار داشت، به شیخ الاسلامها واگذار شد (طیارزاده، ۱۳۹۲/۲-۱۴۰۰؛ اوزون چارشیلی، I/394؛ «سجل...»، I/67؛ شاو، ۱۳۹۲/۲). از ۱۲۵۲ق/۱۸۳۶م تمام دوایر وابسته به نهاد مشیخت به محل جدید انتقال یافت. در این محل که «باب والای فتوا» نیز نامیده می شد، دایره ای به نام «فتواخانه عالی» تشکیل شد که به عنوان یک مرکز علمی و وظیفه پاسخ گویی به مسائل حقوقی دول اسلامی و گاه ارویایی را بر عهده داشت («سجل»، I/66-67).

باب مشیخت از واحدها و دوایر گونه گونی تشکیل می شد که هر یک مسئولیت و وظیفه خاصی را بر عهده داشت. طبق یک سنت، خاموش شدن چراغ باب مشیخت، نشانه عزل شیخ الاسلام بود («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). از مقامهای مهم این نهاد یکی نیز «امین فتوا» بود که مسئولیت اعلان و صدور نظریات حقوقی و مذهبی شیخ الاسلام را بر عهده داشت و در رأس فتواخانه در باب مشیخت بود (پاکالین، I/621؛

«دائرة المعارف ترک»، XVI/276).

اگرچه با اعلان مشروطیت در ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م از اهمیت باب مشیخت به تدریج کاسته شد، اما تافروپاشی دولت عثمانی همچنان وظایف خود را انجام می داد. بالغو خلافت و اعلان جمهوریت، عمر باب مشیخت نیز پایان یافت و به جای آن «اداره امور مذهبی» وابسته به نخست وزیری تشکیل شد. ساختمان باب مشیخت امروزه اداره «مفتی لیک» استانبول است («دائرة المعارف دیانت، همانجا»).

مآخذ: شاو، ا. ج. واک. شاو، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ ش؛ طیارزاده، احمد عطا، تاریخ، استانبول، ۱۲۹۳ق؛ نیز:

Lâtîfî, A., *Tarih*, İstanbul, 1984; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul 1983; Ser'îye sicilleri, İstanbul, 1988; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; *Türkçe sözlük*, Ankara, 1988; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1991; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı devleti teşkilâtından kapukulu ocakları*, Ankara, 1984.

علی اکبر دیانت

بابُ الْمَنْدَب، تنگه ای در جنوب غربی قاره آسیا بین گوشه جنوب غربی شبه جزیره عربستان و شمال شرقی قاره آفریقا که دریای سرخ را به خلیج عدن متصل می سازد. در طرف آسیایی تنگه، یعنی منتهی الیه جنوب غربی شبه جزیره عربستان که جزو خاک جمهوری یمن محسوب می شود، رأس باب المندب قرار دارد که دماغه گوفمانندی از زمین است که به سوی دریا پیش رفته است و بخش آسیایی تنگه را تشکیل می دهد. در طرف آفریقایی تنگه، رأس سیان در جمهوری جیبوتی قرار دارد («فرهنگ...»، I/387). پهنای این تنگه حدود ۳۲ کم است. جزیره پریم این تنگه را به دو گذرگاه بزرگ و کوچک تقسیم می کند. گذرگاه پهن تر (غربی) ۲۶ کم و گذرگاه باریک تر (شرقی) ۳ کم پهنای دارد (فنانک...^۱، ذیل باب المندب). باریک ترین قسمت تنگه بزرگ با عرض ۱۲/۴ کم مسیر مطمئنی برای کشتیهای بزرگ است، زیرا ژرفای آب در سراسر آن میان ۱۸۰ تا ۳۱۵ متر است و در مسیر این آبهای عمیق هیچ خطری وجود ندارد. تنگه کوچک چون دارای مسیری کوتاه تر و مستقیم تر است، بیشتر مورد استفاده کشتیهای بخاری و بادبانی است («فرهنگ»، همانجا). باب المندب همواره در معرض بادهای موسمی اقیانوس هند است و کشتیهای مصری در عهد باستان به کمک همین بادهای وارد آنجا می شدند (گوینو، 63).

کهن ترین سند درباره باب المندب دو کتیبه سبایی متعلق به نیمه نخست سده ۶م (احتمالاً ۵۱۷-۵۲۵م) است که در آن به درگیریهای یوسف ذونواس پادشاه سبایی با حبشیان اشاره شده است. در این دو کتیبه از «سلت مدبن^۲» که احتمالاً به معنای «سلسله المندب» است، یاد شده است. این سلسله شاید زنجیری بوده که یوسف در بخشی از تنگه برای جلوگیری از عبور حبشیان کشیده بوده است (نک: ریکمانز، 335-336). اغلب جغرافی دانان و مورخان اسلامی در آثار خود از مندب نام برده اند (نک: یعقوبی، ۳۱۹؛ ابن خردادبه، ۱۴۱؛ طبری، ۱۲۷/۲؛

1. Türkiye...

2. Türkçe...

3. Ser'îye...

4. Türk...

5. Gazetteer...

6. Funk...

7. ssilt mdbn

بابی حَلَبی، مصطفی بن عبدالملک (عثمان) (د اوآخر ذیحجه ۱۰۹۱/ژانویه ۱۶۸۱)، ادیب، شاعر و قاضی حنفی حلب.

محبی که معاصر وی بوده، در خلاصه الاثر اطلاعات نسبتاً جامعی از زندگی او به دست داده است. مصطفی در «باب» یکی از روستاهای حلب زاده شد (محبی، ۳۸۵/۴؛ نیز نک: هوار، 327)، در همانجا به تحصیل علوم رایج پرداخت، سپس در ۱۰۵۱/ق ۱۶۴۱م برای تکمیل تحصیلات فقهی آهنگ دمشق کرد (همانجا) و به خدمت ابن حسام، قاضی القضاة دمشق رسید. اشعاری نیز در ستایش ابن حسام از او باقی است (محبی، ۳۸۲-۳۷۷/۴). بابی در این شهر نزد عبدالرحمان عمادی و نجم الدین غزی دانش آموخت (همو، ۳۷۷/۴؛ طباطبائی، ۳۶۲/۶)، سپس به آناتولی (آسیای صغیر) سفر کرد (زیدان، ۶۳۰) و در آنجا به تدریس پرداخت. وی در آناتولی گام در وادی عرفان نهاد و طریقت مولویه را برگزید (محبی، طباطبائی، زیدان، همانجا)، او در آن دیار با بزرگان و دولتمردان دستگاه عثمانی مصاحبت و همنشینی داشت و مدایحی نیز در ستایش شیخ الاسلام یحیی افندی و همچنین وزیر اعظم احمد پاشا کوبرلی سروده است (هوار، 328).

بابی در شهرهای بزرگی همچون طرابلس شام، مغنسیا و بغداد به شغل قضا پرداخت و در ۱۰۹۱/ق قاضی مدینه شد (محبی، همانجا)؛ در همان سال به مکه رفت و پس از گزاردن مناسک حج، در اوآخر ذیحجه درگذشت (همو، ۳۸۵/۴).

بابی در شعر از شاعران بزرگ کهن تقلید می‌کند و آثارش آکنده از واژگان و نامهای خاص و تصاویر و ابهامهای معروف است؛ او نیز بر ویرانه‌های منزلگه یار می‌گریزد و با ذکر نام یکی از جایگاه‌ها یا یکی از معاشیق خیالی، شنونده را به عصر جاهلی باز پس می‌کشانند. در آنچه محبی ابداعات او می‌خواند، چندان نوآوری نمی‌توان یافت. آیا قصیده‌ای که در ثرائی دندان برکنده خویش سروده، و هوار (همانجا) جالب توجه پنداشته است، نوآوری تلقی می‌شود؟

تنها اثر برجای مانده از او دیوان شعری است (GAL, II/357) که در بیروت (۱۲۸۹/ق ۱۸۷۲م، نیز ۱۳۲۶/ق ۱۹۰۸م) به چاپ رسیده است. طباطبائی نیز ضمن مجموعه‌ای با عنوان العقود الدریة فی الدواوین الحلبیة که در حلب (۱۹۲۹م) منتشر شده، به شرح احوال و اشعار مصطفی بابی پرداخته است.

مآخذ: زیدان، جرجی، «تاریخ آداب اللغة العربیة»، مؤلفات، بیروت، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۲م، ج ۱؛ طباطبائی، محمد و اغب، اعلام النبلاء، حلب، ۱۳۴۴/ق ۱۹۲۶م؛ محبی، محمد امین، خلاصه الاثر، بیروت، دار صادر؛ نیز:

GAL; Huart, Cl., *Littérature arabe*, Paris, 1920.
ایران‌ناز کاشیان

بابیسه، فرقه‌ای دینی که در نیمه دوم سده ۱۳/ق ۱۹م به دست سیدعلی محمد شیرازی (محرّم ۱۲۳۵ - شعبان ۱۲۶۶/نوامبر ۱۸۱۹ -

مقدسی، ۱۲۳؛ ابن اثیر، ۴۳۲/۱). «المنذب» بندری در غرب تنگه باب المنذب بوده که این تنگه نام خود را از آن گرفته است. المنذب همان «اکلیس»^۱ دوران باستان است که امروزه شیخ سعید نامیده می‌شود (ریکمانز، 335). بنا بر مآخذ حمیری «المنذب» شهری پر رونق بوده (نک: همدانی، ۹۲، ۹۵)، اما در سده‌های نخستین اسلامی رونق و آبادانی گذشته خود را از دست داده، و به شهری کم اهمیت بدل گشته بوده است (همو، ۹۲).

دمشقی در شرح دریای سرخ گفته که آن دریا شاخه‌ای تنگ است، همچون زبانی از دریای یمن بیرون کشیده شده، و برونشوان از منذب در میان کوهی است و از خاور تا باختر ۱۲ میل طول دارد، فراخی دهانه آن رود در منذب به قدری است که انسان، خشکی آن سوی رود را می‌تواند ببیند (ص ۲۷۷). ادرسی باب المنذب را انتهای غربی دریای چین و هند و یمن (اقیانوس هند) دانسته است (۹/۱).

در میان جغرافی دانان اسلامی، یاقوت نخستین کسی است که در باب وجه تسمیه منذب اظهار نظر کرده است و دیگران از او نقل قول کرده‌اند. او منذب را با عبور حبشیان از این منطقه مربوط می‌داند. به عقیده یاقوت این محل قبلاً ذوالمنذب بوده است و حبشیان هنگام عبور خود از آنجا این کلمه را «دندمدند» می‌گفتند. ساکنان یمن پس از عبور حبشیان از این منطقه گفتند: این محل دیگر «ذات المطرب» (گذرگاه تنگ) نیست، بلکه منذب (محل دعوت) است (نک: ۶۵۹/۴-۶۶۰). برخی از محققان، به علت پرخاطر بودن این گذرگاه، باب المنذب را دروازه ندبه ترجمه کرده‌اند (نک: BSE³, II/507؛ نک: فانک، همانجا).

از زمان کشیده شدن کانال سوئز در شمال دریای سرخ که آن را به مدیترانه متصل، و عبور کشتیها را از اقیانوس هند به اروپا مقدور ساخته است، روز به روز بر اهمیت جهانی باب المنذب، افزوده شده، و اکنون محل عبور تمام نفتکشهایی است که از تنگه هرمز گذشته، راه مدیترانه را در پیش می‌گیرند. علاوه بر این، بسیاری از کشتیهای بزرگ اقیانوس پیما با مسافران و کالا و مواد خام آسیای جنوبی و جنوب شرقی از آن عبور می‌کنند. از این رو، اکنون باب المنذب از اهمیت اقتصادی، سوق الجیشی و ژئوپولیتیکی والایی برخوردار است و درآمدهای ناشی از این موقعیت طبیعی که در گذشته عاید عربستان و حبشه می‌شد، اکنون به جمهوریهای یمن و جیبوتی که مالک زمینهای دو طرف تنگه‌اند، تعلق می‌گیرد (یادداشت‌های مؤلف).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶/ق ۱۸۸۹م؛ ادرسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹/ق ۱۹۸۹م؛ دمشقی، محمد، نخبة الدهر، ترجمه حمید طبیبیان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ طبری، تاریخ؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ همدانی، حسن، صفة جزيرة العرب، به کوشش محمد بن علی اکوع، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ یادداشت‌های مؤلف؛ نیز:

BSE³; Funk and Wagnals Encyclopedia, Online version, 2001; Gazetteer of Arabia, ed. Sh. A. Scoville, Graz, 1979; Gobineau, J.A., *Trois ans en Asie*, Paris, 1923; Ryckmans, J., «Inscriptions historiques sabéennes de l'Arabie centrale», *Le Muséon*, Louvain, 1953, vol. LXVI.

محمد حسن گنجی

ژوئیه ۱۸۵۰) در ایران پدید آمد. علی محمد شیرازی که در آغاز خود را «باب» امام غایب می‌دانست - و مریدانش به همین سبب بایبه نامید شده‌اند - پس از چندی، خود را حجت و مهدی موعود خواند و آنگاه شریعتی نو نهاد و سخنانی گفت و نوشت که بی‌شبهات به دعوی الوهیت نیست. منشأ برخی عقاید و دعویهای او را باید در بعضی عقاید اسماعیلیه و صوفیه و نقطویه و به ویژه آراء شیخ احمد احسائی (م. ۱۸۵۰) و شاگرد و جانشین او سید کاظم رشتی جست و جو کرد (کسروی، ۱۲-۱۴؛ صبحی، ۴۷).

گرچه جانشینان سید کاظم و شیخیه پس از او، به ویژه شاخه کریم‌خانی به کلی از عقاید بایبه بی‌زاری می‌جویند و از سرسخت‌ترین مخالفان این گروه و فرقی منشعب از آن به شمار می‌روند (مثلاً نک: کرمانی، محمد کریم، ۲-۴؛ کاشانی، ۱۱)، ولی عقاید ایشان راه علی - محمد را در طرح چنان ادعاهایی هموار ساخت. مثلاً آنان معتقد بودند که امامان اثنا عشر مظاهر الهی، و دارای صفات و نعوت باریند و علل اربعه موجودات و مشیت خدا و دست خدا در اجرای جمیع امور وجودیه و کونیه و شرعیه به شمار می‌روند؛ و در عصر غیبت به مقتضای حکمت و رحمت کامله خدا همواره کسی حضور دارد که بلاواسطه با امام غایب مرتبط بوده، و واسطه فیض میان امام و امت باشد؛ یا به طور مثال عقاید دیگری که سپس توسط میرزا محمد کریم خان کرمانی به صورت ۴ رکن یا اصل، تبویب و تبیین شد، یعنی معرفت خدا (توحید)، معرفت نبی (نبوت)، معرفت امام (امامت)، و معرفت شیعه کامل یا رکن رابع که همان باب یا واسطه فیض است، دست‌مایه خوبی برای دعویهای وی گردید (همو، ۱۳-۱۶؛ براون، «بیح - یط»؛ صبحی، همانجا؛ میرزاجانی، ۸۶)، خاصه که شاگردان احسائی و سید کاظم و سپس بایبه، این دو را همان شیعه کامل و «باب» و رکن رابع می‌دانستند که ظهور امام غایب را نزدیک دانسته، مردم را به قرب ظهورش بشارت می‌دادند (کسروی، ۲۰؛ میرزاجانی، ۹۸-۱۰۳؛ صبحی، ۱۰۳-۱۰۴)، «مجلد...»، ۴-۵؛ زرنندی، ۶۳، ۱۲، ۷).

به هر حال، درباره احوال علی محمد پیش از دعوی بابت اطلاع وسیع و دقیقی در دست نیست، جز آنکه معلوم است مدتی در آغاز جوانی در صفحات جنوب ایران به تجارت مشغول بوده، و سپس به نجف رفته، و نزد سید کاظم شاگردی کرده، و با عقاید او خوگر شده است. البته بایبان، منکر شاگردی او نزد سید کاظمند تا او را «اقتی» قلمداد کنند (نک: میرزاجانی، ۱۱۰؛ حقایقی، ۵۴؛ کاشانی، ۱۰-۱۱). پس از مرگ سید کاظم (۱۲۵۹ق/۱۸۴۳م) که برخلاف شیخ احمد احسائی، جانشینی برای خود تعیین نکرد، علی محمد بی‌درنگ مدعی بابت شد (میرزا جانی کاشانی از بایبان نخستین، مرتبه او را «بابت مخصوصه آثار» - نه منصوبه - خوانده است) و گروهی از شیخیه نیز به او گرویدند (میرزاجانی، ۱۰۶؛ کسروی، ۲۲؛ صبحی، ۴۷-۴۸؛ نیز نک: سمندر، ۱۸، جم)؛ اما اندکی بعد در ۱۲۶۰ق علی محمد دعوی گران‌تری کرد و خود را قائم منتظر خواند. ظاهراً نخستین گروندگان به

او را شیخیان متعصبی تشکیل می‌دادند که بنابر آموزه‌های شیخ احمد و سید کاظم منتظر ظهور امام بودند، کسانی مانند ملاحسین بشرویه‌ای که در مسجد کوفه در انتظار ظهور اعتکاف گزیده بود و چون خبر به او رسید، نزد علی محمد رفت و با او گفت و گو کرد و دعوی او را پذیرفت. علی محمد نیز او را «باب» خواند و برای دعوت به خراسان فرستاد تا مردم را گرد آورد و با درفشهای سیاه خروج کنند. علی محمد خود نیز برای اینکه به مقتضای حدیثی که می‌گوید: امام زمان از مکه ظهور خواهد کرد و رایاتش از خراسان بیرون می‌آید، روی به حجاز نهاد، ولی در آنجا دلیری طرح دعوی نیافت و به بوشهر بازگشت. بایبان معتقدند که وی در مکه «اظهار امر» کرد و به شریف مکه و شاه ایران و امپراتور عثمانی نامه نوشت و آنها را به اطاعت خواند (روحانی، ۳۷؛ حقایقی، ۵۷؛ گلپایگانی، رسائل، ۹۴؛ نیز نک: کسروی، ۲۲-۲۳).

در ایامی که علی محمد در مکه بود، بر اثر فعالیت ملاحسین و دیگر گروندگان، کار او شهرتی گرفت و از این‌رو، چون به ایران بازگشت، بی‌درنگ دستگیر شد و علما در شیراز مجلسی آراستند و او را در معرض امتحان آوردند. اعتضادالسلطنه آورده است که وی در این مجلس صریحاً نوشته‌های خود را وحی الهی، و افسح از قرآن (مثلاً نک: علی محمد، بیان فارسی، ۵۴؛ تفتی، ۲۷۵-۲۷۷)، و دین خود را ناسخ اسلام دانست (اعتضادالسلطنه، ۱۶)؛ و چون نتوانست دعوی خود را اثبات کند و بلکه اطوار ناخردانه داشت، چویش زدند و وی نیز بر سر منبر از آن دعوی توبه کرد و آنگاه همانجا بازداشت شد. مدتی بعد به سفارش و کوشش منوچهرخان معتمدالدوله گرجی، والی اصفهان، علی محمد وارد این شهر شد و چند ماهی به آسودگی سپری کرد تا والی مرد. آنگاه علمای اصفهان به دربارنامه نوشتند و خواهان تبییه علی محمد شدند، حاج میرزا آقاسی که خود مشرب صوفیانه داشت و نمی‌خواست نسبت به این دعاوی سخت‌گیری کند، دستور داد او را به ماکو تبعید کنند (نامه حاجی میرزا آقاسی به علما در کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی موجود است)، اما به درخواست وزیر مختار روس، کینیناز دالگورکی - که از بروز آشوب در قفقاز بیم داشت - علی محمد را به قلعه چهریق در حدود اورمیه بردند (ایوانف، 212-213). بر اثر کوششهای بایبانی چون ملاحسین بشرویه‌ای و ملا محمدعلی بارفروشی و سپس قره‌العین، کار باب بالا گرفت. آنگاه علاوه بر کسانی چون ملا عبدالخالق یزدی و ملاعلی اصغر مجتهد نیشابوری و ملا محمدتقی هراتی و ملا محمدعلی زنجان، جمع قابل توجهی گرد آمده، آماده شورش گشتند. پس به دستور دولت علی محمد را به تبریز بردند و مجلسی تشکیل دادند و علما و از جمله چند تن از علمای شیخی با او به گفت و گو پرداختند. از گزارشی که ناصرالدین میرزای ولیعهد در این باره به محمدشاه نوشته، پیداست که علی محمد به رغم تکرار دعوی از پاسخ فروماند و در آخر هم خود را مسلمان و موحد و اهل ولایت ائمه خواند و توبه کرد و بخشایش خواست (هدایت، ۱۰/۳۱۲-۳۱۱؛ اعتضادالسلطنه، ۱۵-۱۷، ۲۰، ۲۳؛ کسروی، ۲۲-۳۱؛

برای قتل ناصرالدین شاه هم مؤید این معنی است که این حرکت کم‌کم به نهضتی ضدحکومت بدل می‌شد؛ اما طرح ناموفق قتل شاه موجب شد تا سرکوب شدیدتری نسبت به بایبه اعمال گردد و بسیاری از سران آنان به قتل رسند و برخی زندانی شوند و گروهی به بغداد گریزند (اعتضادالسلطنه، ۱۰۶-۷۹؛ براون، «لح»؛ کسروی، ۳۲-۳۳).

از این گریزندگان دو تن از همه مشهورتر شدند. یکی میرزا یحیی نوری که باب به او لقب صبح ازل داده بود و در اواخر سال ۱۲۶۸ یا اوایل ۱۲۶۹ ق به بغداد رفت؛ دیگری برادر او میرزا حسینعلی نوری که چون در زندان بود، چند ماه دیرتر به بغداد رسید و معاون و کارگزار صبح ازل شد. میرزا یحیی که به گفته برخی بایبان نخستین، از سوی علی محمد به وصایت منصوب، و مأمور شده بود تا ابواب جدیدی به کتاب بیان علی محمد بیفزاید، در بغداد دستگاهی پدید آورد و ۱۰ سال در آنجا به ریاست و دعوت پرداخت، اما غالب امور را برادرش حسینعلی اداره می‌کرد. در این مدت شماری از بایبان دعوی کردند که «من یظهره الله» اند که باب بشارت ظهور او را داده بود. از آن سوی، نزاعهای میان مسلمانان و بایبان در بغداد موجب شد تا دولت عثمانی صبح ازل و بایبه را به استانبول، و سپس به ادرنه روانه کند و اینان ۵ سال (رجب ۱۲۸۰ تا ربیع‌الآخر ۱۲۸۵/دسامبر ۱۸۶۳ تا اوت ۱۸۶۸) در آنجا ماندند. در این دوره میرزا حسینعلی خود را «من یظهره الله» خواند و از برادر برید و دستگاهی دیگر پدید آورد و بسیاری از بایبان به او گرویدند. دولت عثمانی هم از بیم جنگ میان دو فرقه که سخت به دشمنی می‌پرداختند، میرزا یحیی و اتباعش را به قبرس، و میرزا حسینعلی و یارانش را به عکا تبعید کرد. میرزا یحیی از آن پس فعالیت چندانی نشان نداد و فشار و تبلیغات بهائیان اندک اندک او و یارانش را به فراموشی افکند. وی مطابق وصیت علی محمد، متمم بیان را در ۴۷ باب به فارسی نوشت. این متمم از باب ۱۱ از واحد ۹، یعنی از آنجا که علی محمد بیان را خاتمه داد، آغاز می‌گردد. اما حسینعلی که خود را بهاءالله می‌خواند، به فعالیت شدیدی دست زد و فرقه بهائیت را پدید آورد (میرزاجانی، ۲۴۴؛ براون، «لح-مب»؛ صبحی، ۴۴).

عقاید و آثار: عمده عقاید و دعویهای علی محمد که غالباً مبهم و پیچیده هم هست، در دو کتاب بیان و دلایل سبعة او آمده است. وی که به پیروی از بنیان‌گذاران شیخیه، فیضی الهی را در هدایت خلق تعطیل‌بردار نمی‌دانست، خود را مؤسس دوره جدید نبوت می‌خواند (نک: شاه‌رودی، مرآت...، ۱۲۱، برای آگاهی از نظر میرزا ابوالفضل گلپایگانی درباره نبوت باب، نک: ۱۲۱-۱۲۵، «تنبيه...»، ۲۰۳ (بی) و خاتمیت پیامبر اسلام (ص) را خاتمیت دوره نبوت سابقه می‌نامید، در کتاب بیان که آن را ناسخ قرآن می‌پنداشت (برای آگاهی از برخی پاسخها به این دعاوی، نک: همو، حق...، ۱۰۶-۱۱۰)، آورده که مراد از معرفت پروردگار، معرفت مظهر اوست و آنچه در مظاهر ظاهر می‌گردد،

نیرمعقانی، ۲۴؛ نیز نک: میرزاجانی، ۱۱۲-۱۳۸؛ مازندرانی، ۱۵؛ براون، «مواد...»، ۲۵۶، اصل تویه نامه که براون آن را چاپ کرده، در کتابخانه شماره ۱ مجلس شورا موجود است؛ نیز نک: نوایی، ۱۳۱-۱۳۲؛ آبتی و دیگران، ۲-۳).

اما قیام و آشوب مسلحانه‌ای که در خراسان، مازندران، فارس، زنجان و دیگر نقاط توسط بایبان پدید آمد (مثلاً نک: همدانی، ۱۲۸-۱۲۹)، دولت مرکزی را به مقابله واداشت و آنان پس از چند جنگ خونین سرکوب گشتند و چند تن از سران بایبه کشته شدند و برخی به حبس افتادند. این آشوبها و بیم دولت از گسترش آن سبب شد تا به دستور دولت، علی محمد را باز از چهریق به تبریز بردند و همراه یکی از یارانش به نام محمدعلی زنوزی در ۲۸ شعبان ۱۲۶۶ اعدام کردند (هدایت، ۱۰-۴۲۸/۴۵۷-۴۵۶، ۳۳-۷۳؛ ضیایی، ۱۶۲-۱۶۴؛ میرزا جانی، ۱۵۵-۱۷۴، ۲۴۳-۲۴۴؛ مالمیری، ۴-۱۸؛ کاشانی، ۵۶-۵۸؛ قس: کسروی، ۳۱-۳۲). در برخی از منابع آمده است که باب را پیش از قتل در مجلسی حاضر کردند و چون دعوی خود را تکرار کرد، حکم به قتلش دادند (سپهر، ۹۹/۳-۱۰۰؛ زعیم‌الدوله، ۱۵۴-۱۶۲؛ میرزاجانی، ۲۴۵-۲۴۹). نویسنده‌ای بابی بر آن است که حکم قتل علی محمد را امیرکبیر، بدون اجازه و خواست شاه صادر کرد (مقاله...، ۳۴-۳۵؛ متن فتوای علما در اعدام باب نیز در کتابخانه شماره ۱ مجلس شورا موجود است). گویینو معتقد است که امیرکبیر می‌خواست بدون توسل به خشونت، بی‌پایگی ادعاهای علی محمد را روشن گرداند، ولی جریان امور و فتنه‌ای که بایبان به راه انداختند، کار را به اعدام او کشانید (ص ۲۳۲-۲۳۱).

قطع نظر از انگیزه‌های علی محمد در دعوی بابت و مهدویت، از گزارشهای مختلف نویسندگان معاصر یا قریب به او برمی‌آید که گروهی، خاصه در شهرهای دور از مرکز حکومت به این حرکت ایمان آوردند و به آن گرویدند و بسیاری از آنان در عقاید خود استواری نشان دادند و به رغم جنگها و سرکوب شدیدی که در همان وقت و پس از آن نسبت به بایبه اعمال می‌شد، مقاومت کردند. بزرگ‌ترین انگیزه این گروه و پایداری را باید در وضع اجتماعی مردم ایران که سالیان دراز در معرض تجاوز و چپاول حاکمان مستبد و فاسد، و در فقر و نادانی روزگار می‌گذراندند، و نیز امید داشتن به یک منجی برای اصلاح امور، دید. پس شگفت نیست اگر برای رهایی از آن ستم و ریا به دامن هر کس که با هر انگیزه‌ای به مخالفت با قدرتهای رسمی برخیزد، چنگ زنند و نیازی هم به تفحص در چنان دعویهایی نبینند. آنگاه تنبیه و زجر و حبس علی محمد و ممانعت خلق از مواجهه با او و شنیدن دعویهایش، خاصه آن مجالس مناظره کم‌مایه با پرسشها و پاسخهای غیرقابل دفاع که در شیراز و تبریز درجیدند، هم به نوبه خود موجب شد تا آوازه این دعوی همه جا در پیچد و فردگرایی دیرینه عوام زنده گردد (نک: زعیم‌الدوله، ۱۳۰-۱۳۱؛ هدایت، ۱۰/۳۱۲، ۴۲۱؛ آبتی، ۱۴؛ کرمانی، زین‌العابدین، ۳-۴). ادامه برخی شورشها پس از قتل باب، به ویژه کوشش بایبان

«مشیت» اوست که خالق هر چیزی است، این مشیت نقطه ظهور است و در هر دوری و کوری بر حسب آن دوره ظاهر می‌گردد. محمد(ص) نقطه «فرقان» است و علی محمد نقطه «بیان»، و هر دو یکیند. نقطه بیان عیناً همان آدم بدیع فطرت است. ظهورات را نه ابتدایی است، نه انتهایی؛ قبل از آدم (ع) هم عوالمی بوده است و پس از «من یظهره الله» هم ظهورات دیگر به طور بی‌نهایت خواهد بود. هر ظهوری اشرف از ظهور پیش و مشتمل بر آن است؛ و مشیت اولیه در هر ظهوری، اقوی و اکمل از ظهور قبل است (علی محمد، بیان عربی، ۱۰-۳، بیان فارسی، ۵۰-۸۱، ۸۲، دلائل، ۲-۳؛ براون، «کا-کد»)، مراد باب از این سخن آن است که وی موجودی «ازلی» است که در دورانهای مختلف به مظاهر و اطوار گوناگون ظاهر می‌شود و او همان آدم و نوح و ابراهیم و موسی (ع) و سایر پیامبران است. ظاهراً این عقیده، تأویلی است از یک حدیث منسوب به امام صادق(ع) که وی در دلائل سبعة (ص ۳-۴) آورده است، به این مضمون که «هر که خواهد در آدم و نوح و ابراهیم(ع) و... بنگرد، در من بنگرد». بنابراین، علی محمد معتقد بود که نباید او را خاتم ظهورات مشیت اولیه و آخرین سلسله نبوتها دانست، بلکه وی ظهور کسی را که از او به «من یظهره الله» تعبیر می‌کرد، بشارت داده، و او را اشرف و اعظم از خود شمرده، و تصریح کرده است که کمال دین «بیان» در ظهور اوست؛ چه، «از یوم بعثت رسول الله(ص) تا یوم عروج او قیامت عیسی(ع) بود که شجره حقیقت در هیکل محمدیه ظاهر شد... و از حین ظهور شجره «بیان» الی ما یغرب، قیامت رسول الله(ص) است... و قیامت «بیان» در ظهور من یظهره الله است، زیرا امروز بیان در مقام نقطه است و اول ظهور من یظهره الله، آخر کمال «بیان» است...» (همو، بیان عربی، ۱۱، بیان فارسی ۳۰، بی).

از این گفته‌ها معلوم می‌شود که علی محمد خود را در ردیف پیامبران پیشین و بلکه اشرف از آنان دانسته است و از برخی سخنانش پیش از این هم برمی‌آید (مثلاً نک: لوح، ۵...؛ میرزا جانی، ۲۴۴). وی در دلائل سبعة به صراحت دعوی مهدویت کرده است و مراتب و شئون را برای امام زمان - که به عقیده او باید در پایان هر دور و کوری ظاهر گردد، و این ظهور الی ما لانهایه ادامه دارد - ثابت می‌داند. پیچیدگی و ابهام غریبی که در سخنان علی محمد وجود دارد، دامنه گسترده‌ای برای تأویل آن، پدید می‌آورد؛ ولی دعوی بابت و مهدویت او در منابع بایبه به صراحت تکرار، و بر آن تأکید شده است. میرزا جانی کاشانی آورده است که نشانه‌های «حجت و امام منتظر» که سید کاظم رشتی بیان کرده، همه بر علی محمد راست می‌آید و وی در آغاز مرتبه بابت مخصوصه آثاری داشت و در ۱۲۶۰ ق خود را قائم و حجت خواند و بابت را به ملا حسین بشرویه‌ای تفویض کرد (ص ۱۰۲-۱۰۶؛ نیز نک: براون، «ک-کا»).

مازندرانی تصریح کرده است که چون خلق به انواع حُجُب در احتجاب بودند، حکمت الهیه اقتضا داشت که به تدریج مردم را به درجات عرفانی ترقی دهد. پس در ابتدای امر به نام «باب» و عبد

بقیه الله خود را معرفی کرد، در حالی که «لطیفه غیبیه در خلف هیکل منیر خودش پنهان بود». کاشانی همچنین به استناد برخی روایات، ایام غیبت کبری را هزار سال دانسته است تا دعوی علی محمد که هزار سال پس از غیبت کبری خود را مهدی خواند، راست بیاید (ص ۹۸-۹۹). برخی از بابیان و بهائیان یک شعر شلمغانی، معروف به ابن عزافر، از متکلمان امامیه و معتمد حسین بن روح را که دعوی نبوت و الوهیت کرد و به قتل رسید (۳۲۲ ق/ ۹۳۴ م)، پیش‌بینی ظهور باب، یا میرزا حسینعلی دانسته‌اند (گلپایگانی، رسائل، ۴۱-۴۴).

آثار متعددی در تفسیر و عقاید به علی محمد منسوب است. ظاهراً نخستین اثر او رساله العدلیه فی الفرائض الاسلامیه نام دارد که در کربلا تألیف شده است. علی محمد سپس کتاب الروح را در شیراز نوشت و در اصفهان هم رساله‌ها و تفاسیر برخی سورتان مانند شرح سوره العصر، فروع عدلیه و نبوت خاصه را پدید آورد. ظاهراً نخستین بار در تفسیر سوره یوسف دعوی خود را آشکارا نوشت. رساله‌ای هم به سبک صحیفه سجاده‌یه دارد (نک: زعیم الدوله، ۱۶۷). کتاب بیان که مهم‌ترین اثر اوست، به دو زبان عربی و فارسی پدید آمد و نسخه فارسی تا حدی شرح تحریر عربی است. این کتاب ناتمام ماند و علی محمد تکمیل آن را به «من یظهره الله»، و در آخر به میرزا یحیی صبح ازل حواله داد و ازلیان هم از اینجا، او را همان «من یظهره الله» می‌دانستند (نوابی، ۱۶۰-۱۶۴؛ آئین، ۱۰-۱۲).

آثاری که در زمان علی محمد، یا قریب به عهد او درباره بایبه یا رد بر آنها نوشته شده، نیز بسیار است و شماری از آنها را بابیان و بهائیان نیز معرفی کرده‌اند (مثلاً علایی، ۸-۱۰؛ گلپایگانی، کشف، ۳-۵، ۱۵-۱۶). کهن‌ترین کتابی که در شرح زندگی علی محمد و تبیین عقاید او از سوی بایبه نوشته شده، کتاب نقطه الکاف اثر میرزا جانی کاشانی است که یک نسخه از آن را ادوارد براون در مجموعه کُت دو گوینو یافت و منتشر کرد (براون، مقدمه «تاریخ...»، ۳۷، ۳۲؛ قس: گلپایگانی، همان، ۴۶، ۵۰، ۵۵-۱۶۵، ۱۶۶)؛ اما بهائیان این کتاب را مجعول دانسته‌اند. از دیگر آثاری که در علل و عوامل دعوی باب در دست است و موجب گفت و گوها شد، کتابی است موسوم به یادداشتهای کینیاز دالگورکی، از اعضای عالی‌رتبه، و سپس وزیر مختار روس در ایران که نویسنده در آنجا مدعی شده است در نجف در زی علما درآمده، و علی محمد را فریفته، و به طرح آن دعویها واداشته است (ص ۳۵، بی). افزون بر نشانه‌های جعل که در خود کتاب پیداست (مثلاً نک: ص ۶-۸، ۱۵، ۱۷، جم)، محققان نیز این اثر را به کلی ساختگی دانسته‌اند (آدمیت، ۴۵۶؛ قس: آیتی و دیگران، ۵۳-۶۰).

به هر حال، از نخستین کسانی که به قضیه باب و فتنه بابیان پرداختند، یکی ملا محمد مامقانی، مشهور به حجت الاسلام است که خود از علمای حاضر در مجلس مناظره تبریز بود و شرح ماجرا را تقریر نمود و

کشف الحیل، تهران، ۱۳۰۴ ش؛ همو و دیگران، بیان الحقایق (تکمیل کشف الحیل)، تهران، حافظ، آئین باب، نگارش ع. ف.، اصفهان، ۱۳۲۳ ش؛ اعتضادالسلطنه، فتنه باب، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ «اعتضادالسلطنه و ظهور بابیه»، یادگار، تهران، س ۲، ش ۱؛ براون، ادوارد، مقدمه بر نقطه الکاف (نک: هم، میرزاجانی)؛ فتی یزدی، محمدحسین، قاطع الرئین، بمبئی، ۱۳۴۴ ق؛ جدیدالاسلام، حسین قلی، منهاج الطالبین، بمبئی، ۱۳۲۱ ق؛ حقایق چند درباره امر بهایی، مطبوعات امری؛ روحانی، غلامرضا، برهان واضح، مطبوعات امری؛ زوندی، نبیل، مطالع الانوار، تلخیص و ترجمه عبدالحمید اشراق خاوری، مطبوعات امری؛ زعیم الدوله تبریزی، محمد مهدی، مفتاح باب الایواب، ترجمه حسن فرید گلیایانی، تبریز، ۱۳۳۵ ش؛ سپهر، محمدتقی، ناسخ التواریخ، به کوشش جهانگیر قائم مقامی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ سمندر، کاظم، تاریخ، به کوشش عبدالعلی علایی، شاهروزی، احمد، «تنبیه الغافلین»، همراه حق السبین (هم)، هم، حق السبین، تهران، ۱۳۳۳ ق؛ همو، مرآت العارفین فی دفع شبهات المبطلین، تهران، ۱۳۴۱ ق؛ صبح ازل، یحیی، متمم بیان، همو، «مجلد بدیع» (نک: هم، مهدانی)؛ صبحی مهدی، فضل الله، خاطرات زندگی و تاریخ بایگری و بهاییگری، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ ضیایی، محمدصادق، «سندی راجع به شورش بابیان زنجان»، فیما، تهران، ۱۳۴۶ ش، س ۲۰، ش ۱۶؛ علایی، عبدالعلی، مقدمه بر تاریخ (نک: هم، سمندر)؛ علی محمد شیرازی، بیان عربی، همو، بیان فارسی، همو، دلائل سبیه، همو، لوح فیکل الدین، همراه بیان عربی؛ کاشانی، حبیب الله، رجوع الشیاطین، ۱۳۲۲ ق؛ کرمانی، زین العابدین، صواعق البرهان، ۱۳۳۱ ق؛ کرمانی، محمد، الشمس المضیئه، تهران، ۱۳۲۲ ق؛ کرمانی، محمدکریم، ازهاق الباطل، تهران، ۱۳۷۷ ق؛ کسروی، احمد، بهاییگری، تهران، ۱۳۲۲ ش؛ گلیایانی، ابوالفضل، رسائل و رقامت، به کوشش روح الله مهرانجانی، همو، کشف الفطاء، مازندران، اسدالله، اسرار الآثار خصری، مطبوعات امری؛ مالمیری، محمدطاهر، تاریخ شهداء یزد، قاهره، ۱۳۴۲ ق؛ مامقانی، عبدالله، السیف التتار فی دفع شبهات الکفار، نجف، ۱۳۴۵ ق؛ مدنی کاشانی، عبدالرسول، الرد علی البابیة و البهائیه، تهران، ۱۳۷۴ ق؛ مقاله شخصی سیاح، مطبوعات امری؛ میرزا جانی کاشانی، نقطه الکاف، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۸ ق/۱۹۱۰ م؛ نوایی، عبدالحسین، «سه مقاله»، فتنه باب (نک: هم، اعتضادالسلطنه)؛ نیر مقانی، محمدتقی، «ناموس ناصری»، گفت و شنود سیدعلی محمدباب با روحانیون تبریز، به کوشش حسن مرسلوند، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ هدایت، رضا قلی، روضه الصفا ناصری، قم، ۱۳۳۹ ش؛ یادداشتی کیناز دالکرکی، تهران، سعدی، نیز:

Browne, E.G., introd. *The New History...* (vide: Hamadani); id, *Materials for the Study of the Bābī Religion*, Cambridge, 1961; Gobineau, J.A.de, *Religions et philosophies dans l'Asie Centrale*, Paris, 1899; Hamadani, M.H., *The New History of Mirza 'Ali Muhammed, the Bāb*, ed. and tr. E.G. Browne, London, 1975; Ivanov, M.S., *Antifeodal'nye vossstaniya v Irane v seredine XIX v.*, Moscow, 1982.

صادق سجادی

باتاک، زبان گروهی از مردم اندونزی در جزیره سوماترا. باتاکها از شعب اقوام مالایایی هستند که تا اوایل قرن ۱۳ ق/۱۹ م در انزوا می زیسته اند و نفوذ اسلام در میان آنان بسیار متأخر و تدریجی بوده است (نک: آرنولد، 370ff. ه؛ ۵۵۹/۸).

زبان باتاک، زبانی از خانواده آسترونزیایی^۱ یا مالایا - پولینزیایی است که حدود ۳ میلیون نفر به گویشهای گوناگون آن تکلم می کنند (کریستال، 40). اصلی ترین گویش، «توبا» است که در میان باتاکهای ساکن در حوزه دریاچه توبا رواج دارد و از دیگر گویشها، می توان کارو در شمال غربی، سیمالونگون در شمال شرقی، و آنکولا و ماندایلین در جنوب و جنوب شرقی دریاچه توبا را برشمرد (BSE³, III/93؛ نیز نک: فوبله، 651). مطالعات زبان شناختی درباره باتاک از اواسط سده ۱۹ م آغاز شده، و از نخستین کوششها در این راستا، کتاب توک^۲ درباره

پسرش محمدتقی نیر مقانی آن را تحت عنوان ناموس ناصری تدوین کرد؛ دیگر اعتضادالسلطنه است که در همان ایام می زیسته، و در کتاب *المتنبین*، فصلی را به باب و بابیه اختصاص داده که حاوی نکات مهمی است (نک: «اعتضادالسلطنه...»، ۵۴ ب). سپهر نیز در مجلد قاجاریه ناسخ التواریخ (۵۶/۳ - ۷۵ - ۸۹ - ۱۰۳)، دو سال پس از قتل باب، شرحی درباره او و بابیه آورده است؛ هدایت هم در *روضه الصفا ناصری* بخشهایی را به دعوی باب و شورش بابیان اختصاص داده است. علاوه بر اینها کتابی موسوم به *مفتاح باب الایواب* به زبان عربی در تاریخ باب و بها از محمد مهدی خان تبریزی در دست است که مندرجات آن را از قول جدش محمدتقی که در برخی مجالس مناظره و محاکمه باب شرکت داشته، ترتیب داده است.

محمد مهدی زعیم الدوله تبریزی مدتی در عکا و قبرس با حسینعلی و میرزا یحیی مراده و مکاتبه داشته، و سخنانشان را شنیده، و هر دو را آزموده بوده است (زعیم الدوله، ۸-۹، ۱۲۱، ۳۰۲-۳۰۳؛ نوایی، ۱۲۴). وی کتاب دیگری هم به فارسی درباره بابیه داشته است. از دیگر آثار قدیم درباره بابیه باید به کتاب «مذاهب و فلسفه در آسیای میانه» اثر کنت دوگوبینو (نک: مأخذ) سفیر فرانسه در تهران اشاره کرد که بخش مهمی از اطلاعات براون درباره باب و بابیه مستند به اوست.

ردیهایی که بر باب و بابیه نوشته شده، بسیار زیاد است. برخی از اقدم آن آثار اینهاست: کتاب *ازهاق الباطل* اثر حاجی محمدکریم خان کرمانی از سران بزرگ شیخیه و معاصر با محمدعلی. وی گویا کتاب دیگری هم در همین موضوع داشته است. پسر او حاجی محمدخان کرمانی هم ۳ رساله، از جمله *الشمس المضیئه و تقویم العوج*، در رد بر بابیه و اثبات عقاید شیخیه نگاشت (گلیایانی، کشف، ۵۳-۵۴؛ کرمانی، محمد، ۲-۳). حاج میرزا ابوالقاسم زنجانلی که در شورش بابیان زنجان حضور داشته، ۴ رساله در رد بر آنها نوشته بوده است. ملا عبدالرسول مدنی کاشانی هم کتابی در رد بر بابیه به نام *الرد علی البابیة و البهائیه* نگاشت که حاوی عقاید و نظرات علمای شیعه درباره امام غایب (ع) و علامتهای ظهور در پاسخ به باب است (مثلاً نک: مدنی کاشانی، ۲۷-۳۸). کتاب *السیف التتار فی دفع شبهات الکفار* از عبدالله مامقانی، از رؤسای شیخیه (مثلاً نک: مدنی کاشانی، ۲۲-۳۸؛ درباره نبوت و امامت و صفات الهی در پاسخ به عقاید بابیه) از جمله آثار قابل توجه در این زمینه است. همچنین باید از کتاب *منهاج الطالبین* از حاج حسین قلی جدیدالاسلام نام برد که به بررسی آراء بابیه و صوفیه و معانی حروف - بحث مورد توجه بابیه - پرداخته است (مثلاً نک: ص ۱۶-۱۷، ۲۰۳-۲۱۰)؛ همچنین رساله در رد بابیه از میرزا یحیی ارومی که منتخبی است از *اسرار العقاید* (ج همراه اثر پیشین) از دیگر کهن ترین آثار در این زمینه است.

مأخذ: آدیت، فریدون، *امیرکبیر و ایران*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ آبی، عبدالحسین (آواره)،

1. Austronesian

2. Tuuk, H. N., *Tobasche Spraakkunst*, Amsterdam.

ویژگیهای زبان باتاک برپایه گویش توباست (ج ۱۸۶۴-۱۸۶۷ م).

با وجود انزوای حاکم بر تاریخ قوم باتاک، این قوم توانسته است در طی قرون ادبیات محدودی را پدید آورد که پشتوانه آن الفبایی است برپایه الفباهای جنوب هند؛ ولی دگرگونی آن به اندازه ای است که نزد خط شناسان به عنوان خطی کاملاً مستقل و به نام باتاک شناخته می شود (نک: بالهرن، ۷۰؛ فریدریش، ۱۶۳، ۱۶۲-۱۶۳).

میراث این ادبیات، شماری از نسخه های خطی به زبان و خط باتاکی است که در کتابخانه های جاکارتا، لیدن، آمستردام، کپنهاگ، پاریس و جز آنها نگهداری می شود و فهرستی مختص نسخه های باتاکی توسط ورهوه فراهم آمده است (نک: پیرسن، ۴۱۱-۴۱۰، ۴۰۰). گلُهف^۱ در ۱۹۹۴ م، به مطالعه نمونه هایی از ادبیات منظوم باتاک پرداخته است. از اواسط قرن ۲۰م الفبای لاتین جایگزین الفبای سنتی باتاک گشته است (نک: کریستال، همانجا).

مآخذ:

Arnold, T. W., *The Preaching of Islam*, Lahore, 1979; Bullhorn et al., *Alphabete und Schriftzeichen des Morgen- und des Abendlandes*, Berlin, 1969; BSE³; Crystal, D., *An Encyclopedic Dictionary of Language and Languages*, Massachusetts, 1992; Faublé, J., *Langues malayo - polynésiennes*, *Les Langues du Monde*, Paris, 1952; Friedrich, J., *Istoriya pis'ma*, ed. I. M. Diakonov, Moscow, 1979; Pearson, J. D., *Oriental Manuscripts in Europe and North America*, Switzerland, 1971.

بخش زبان شناسی

باتاویا، نک: جاکارتا.

باتو، پسر جوجی (پسر ارشد چنگیز)، بنیادگذار شاخه غربی امپراتوری مغول، مشهور به اردوی زرین (نک: ه، د، آلتین اردو). واژه باتو در زبان مغولی به معنای استوار، وفادار، معتبر و معتمد است (نک: لسینگ، ذیل باتو^۲). با توجه به سالهای عمر و تاریخ درگذشت باتو، می توان گفت که وی در ۱۲۰۶/ق/۶۰۲ م زاده شده است (نک: رشیدالدین، ۷۳۶/۱؛ غفاری، ۲۰۳).

باتو با آنکه پسر دوم جوجی بود، اما پس از مرگ پدر جانشین او شد و گویا مخالفتی از سوی برادر بزرگ ترش، اوردا ظاهر نگردید (جونی، ۲۲۲/۱؛ رشیدالدین، ۷۳۴/۱). باتو به رغم طعنی که در نسب پدرش می زدند، در قورلتایی که برای تخت نشینی اوگتای تشکیل شد، شرکت جست و در زمره شاهزادگان بلند پایه جای گرفت. اوگتای قآن برای اعتبار بخشیدن به قوانین مالیاتی که بر نهاده بود، اعلان کرد که این قوانین به تأیید جغتای و باتو رسیده است («تاریخ...»، ۱۹۰۰)، پس از آن اوگتای، سرداران خویش را به کشورگشایی در دشت قبیجا، سرزمین بلغارهای ولگا و اروپای شرقی، و در واقع گسترش قلمرو باتو خان گسیل کرد (جونی، ۱۵۰/۱). پس از ۱۲۳۵/ق/۶۳۲ م، باتو به فرماندهی سپاه بزرگی از مغولان و ترک و تاجیک و همراهی بلندپایه ترین شاهزادگان

مغول، رهسپار تکمیل فتوحات در قفقاز، قبیجا، روسیه، لهستان و مجارستان شد و طی آن امیر بلغارها اطاعت از مغولان را پذیرفت و با آنها بر ضد روسها همدستان شد («تاریخ»، ۱۹۶۴؛ جونی، ۱۵۷/۱؛ رشیدالدین، ۶۶۵-۶۶۶؛ رمزی، ۳۶۶/۱).

پس از آن باتو روی به روسیه نهاد که در آن روزگار سرزمینی ملوک الطوایفی بود و امیرنشینهای متعدد همواره با یکدیگر در جنگ بودند؛ و بدین سبب، در برابر مغولان پایداری نتوانستند و بسیاری از شهرهای روسیه مانند مسکو، راستوف، کیف، پریاسلاو ویران، و مردمشان کشته شدند و تنها چند تن از امرای روسی توانستند به مجارستان بگریزند (رمزی، ۳۶۶-۳۳۷؛ پراودین، ۲۵۰۴). باتو سپس روی به مجارستان نهاد که پادشاه آنجا، قبیجاچهای فراری را در کشور خود پناه داده بود. شاخه ای از لشکر مغول به لهستان تاخت و شهر کراکوه به آتش کشیده شد و شاخه دیگر در حدود لایپزیگ به جنگ پرداخت. سپاه آنجا نیز از مغولان شکست خورد و گروهی از صنعتگران اروپایی اسیر، و به قراقروم فرستاده شدند (بارکهاوزن، ۱۶۲-۱۶۴؛ راکه ویلتس، ۱۲۸).

به هر حال، سپاه تحت فرمان باتو وارد مجارستان شد و با تصرف آن سرزمین و سپس اسلاوونیا، دالماسی و بخشی از اتریش، به مرزهای فرانسه نزدیک شدند؛ اما باتو بر اثر خبر مرگ اوگتای قآن اروپا را رها کرد و از راه بالکان روی به شرق نهاد (بارکهاوزن، ۱۶۵-۱۷۴؛ رمزی، ۳۷۷/۱؛ پراودین، ۲۵۷). باید گفت که در خلال این کشورگشاییها و لشکر کشیها، میان باتو با پسران اوگتای که سلطه جویی باتو را بر خود هموار نمی کردند، دشمنی پدید آمد. باتو شکایت به اوگتای برد و قآن نیز آن سرداران و از جمله گیوک خان پسر خویش را سرزنش و تنبیه کرد («تاریخ»، همانجا؛ پراودین، ۲۵۳-۲۵۱)؛ این خصومت بعدها آثار سویی برجای نهاد.

به هر حال، پس از مرگ اوگتای در ۱۲۴۱/ق/۶۳۹ م، همسرش رشته امور را در دست گرفت. برخی از امرای مخالف به کسانی چون باتو پناهنده شدند. بعداً در قورلتای ۱۲۴۳/ق، گیوک خان به جانشینی برگزیده شد و باتو به بهانه بیماری در این مجلس شرکت نکرد و برادر خویش، اوردا را بدانجا فرستاد (جونی، ۲۰۵/۱؛ رشیدالدین، ۷۳۴/۱، ۸۰۴/۲). این فضل الله عمری از تصمیم گیوک خان به دستگیری مأموران باتو در اران خبر داده (۴۸/۳)، و آورده است که به فرمان باتو، فرستادگان گیوک را دستگیر کردند (نیز نک: جونی، ۲۰۳/۱). سپس گیوک خان به بهانه ناسازگاری هوای ایمل قوچین، لشکر آراست و متوجه غرب شد. باتو خان به تدارک سپاه برخاست، اما گیوک در حدود پنجیکنت (بش یالغ) درگذشت و کار به جنگ نکشید (جونی، ۲۱۷/۱؛ رشیدالدین، ۸۰۹/۲، ۷۳۵/۱).

با مرگ گیوک، باتو به عنوان بزرگ ترین نواده چنگیز خان در تعیین

1. Koolhof, S., «De Literatuur van de Bugis en de Batak», *Traditionele en moderne poësie van Indonesia*, Leiden.
3. Mogollarin...

2. Batu

۱۳۶۴ ش؛ راکه ویلس، ا.، سفیران یاب به دربار خاتان مغول، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ رمزی، م.م.، تلخیص الاخبار و تلخیص الآثار، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان آرا، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ فصیح خوانی، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۳ ش؛ نیز:

Grousset, R., *L'Empire des steppes*, Paris, 1948; Lessing, F.D., *Mongolian - English Dictionary*, Bloomington, 1982; *Moğolların gizli tarihi*, tr. A. Temir, Ankara, 1948; Prawdin, M., *The Mongol Empire*, London, 1961. مصطفی موسوی

باتوم، یا باطوم، باتومی^۱، شهری بندری در گرجستان، و مرکز جمهوری خودمختار آجارستان (ه. م). این بندر در کرانه جنوب شرقی دریای سیاه و ۱۵ کیلومتری شمال مرز ترکیه در ۴۰ و ۳۸ عرض شمالی و ۴۱ و ۳۸ طول شرقی واقع شده است (بریتانیکا، میکرو، I/881). جمعیت آن در ۱۹۷۶ م/۱۳۵۴ ش حدود ۱۱۷ هزار نفر (XXIV, BSE³, 525/2) و در ۱۹۹۱ م/۱۳۷۰ ش، ۱۳۷'۵۰۰ نفر بوده است (بریتانیکا، اینترنت npn). باتوم دارای آب و هوایی معتدل است و میانگین دمای این بندر در مرداد و شهریور ۲۳/۲ و در آذر و دی ۶/۴ سانتی گراد، و میزان بارندگی آن ۲'۵۰۰ میلی متر در سال است («دائرة المعارف جغرافیایی...»، I/200).

منطقه باتوم در سده‌های ۶-۴ ق م بخشی از سرزمین دولت کولخیس (گلخید) بود و گروهی از یونانیان نیز در آنجا سکنتی داشتند (آکینر، 243). این منطقه در سده‌های نخست میلادی به باتیس^۲ (باتوس) شهرت داشت (لانگ، ۶۱؛ بروکهاوس، 187-186/III) که گویا به معنای بندر عمیق است (پیرنیا، ۳۳۲؛ «دائرة المعارف جغرافیایی»، همانجا).

آیین مسیح از همان آغاز به این ناحیه راه یافت و از زمان برپایی شورای نیقیه، تابع اسقف‌نشین آنجا شد (آکینر، همانجا). در سده ۶ م باتوم و همه سرزمینهای اطراف آن به تسلط امپراتوری بیزانس درآمد (دائرة المعارف دیانت^۳، 210/V)، دیری نباید که در سده ۱۱ ق/۷ م نیروهای اسلام بر آن مستولی شدند، ولی اندکی بعد آن را رها کردند و به بخش شرقی گرجستان رفتند و تفلیس را مرکز حکومت خود قرار دادند (آکینر، همانجا). در سده ۱۳ ق/۹ م باتوم بار دیگر به تصرف نیروهای اسلام درآمد و چندی بعد در سده ۱۴ ق/۱۰ م تابع شاهان گرجستان شد. در اوایل سده ۱۷ ق/۱۳ م مغولان شهر باتوم را متصرف شدند («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). در اواخر سده ۱۵ ق/۹ م این شهر را ترکان عثمانی تصرف کردند، ولی در ۱۷۱۹ ق/۱۵۶۴ م از سیطره آنان خارج شد (بروکهاوس، 187/III). در سالهای ۹۷۶-۹۸۲ ق/۱۵۶۸-۱۵۷۴ م، باتوم به صورت یکی از ولایات (سنجاقهای) ارزروم درآمد، و در اواخر سده ۱۶ ق/۱۰ م استقلال خود را باز یافت («دائرة المعارف دیانت»،

سرنوشت امپراتوری مغول نقش اساسی بر عهده گرفت و به رغم مخالفت برخی شاهزادگان، سرانجام منگو فرزند تولی، کوچک‌ترین پسر چنگیز را در قوریلنایی که در ۶۴۸ یا ۶۴۹ ق در سرزمین اصلی چنگیز تشکیل داد، به قآنی نشانند و در همان هنگام، شاهزادگان متعمر را به یاری سپاه اردوی زرین سرکوب کرد. البته تلاشهای مادر منگو نیز که زنی مسیحی از قبیله کرایت بود و با مسلمانان و خود باتو رفتاری دوستانه و نزدیک داشت، در قآنی فرزندش بسیار مؤثر افتاد (جویی، ۵۹۸/۳؛ رشیدالدین، ۸۳۷/۲، ۷۳۶/۱).

باتو به روزگار منگو قآن اعتبار و نفوذ بسیار یافت و فرمانش در سراسر قلمرو قآن بیش از خود او روان می‌گردید. پس از آن باتو در شهر سرای در ساحل رود اتل (ولگا) که پایتخت خود او بود، مقام گرفت. به گفته مورخان، وی تنی چند از شاهزادگان اردوی زرین را با سپاه به اردوی هولاکوخان فرستاد و آنها در لشکرکشی او به ایران مشارکت کردند (جویی، ۹۱۳/۳؛ رشیدالدین، ۷۳۶/۱). باتو همچنان در سرای بود تا وقتی که پسر خویش سرتاق را به قوریلنای دوم منگو قآن (۶۵۳/۶ ق/۱۲۵۵ م) فرستاد، و خود اندکی بعد درگذشت (همانجا؛ جویی، ۲۲۳/۱). درباره سال وفات او اختلاف است. در حالی که برخی از مورخان درگذشت او را در ۶۵۰ ق آورده‌اند (رشیدالدین، ۷۳۶/۱؛ بناکتی، ۳۹۵؛ فصیح، ۳۲۰/۲)، ولی برخی دیگر ۶۵۴ ق را سال مرگ او دانسته‌اند (نک: حمدالله، ۵۷۶).

با آنکه برخی از نویسندگان، باتو را به سبب کشورگشاییهایش، خونخوار خوانده‌اند (گروسه، 317)، اما مورخی چون منهاج سراج که همواره از چنگیزیان با لعن و طعن یاد کرده، باتوخان را به خردمندی ستوده، و آورده که وی درنهان مسلمان بوده است (۱۷۶/۲؛ قس: جویی، ۲۲۲/۱، که او را «تنها یزدان شناس» خوانده است). اما اگرچه نواده مسلمان قویلائی قآن نیز همه اجداد خویش را «موحد» دانسته (رشیدالدین، ۹۵۲/۲)، ولی مراد از این توحید، آیین شمنی مغولان است که در واقع نوعی یکتاپرستی ابتدایی است و اگر باتو همانند برادر کوچک‌ترش برکه خان مسلمان بود، با توجه به آنکه مغولان دین او را سخت محترم می‌داشتند، نیازی به پنهان کردن آیین خود نداشت (نک: جویی، ۳۸/۳؛ رشیدالدین، ۸۳۰/۲). با اینهمه، معلوم است که باتو نسبت به مسلمانان گرایشی داشت و از آنان حمایت می‌کرد؛ چنانکه ابن فضل الله عمری (۴۹/۳) بر آن است که باتو به درخواست برادرش برکه خان کوشید تا هولاکو را از تسخیر بغداد باز دارد و او نیز به خاطر او دو سال درنگ کرد و پس از مرگ باتو به بغداد هجوم برد.

مآخذ: ابن فضل الله عسری، احمد، سالک الابصار، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۸ م؛ بارکهاوزن، یواخیم، امپراتوری زرد چنگیزخان و فرزندانش، ترجمه اردشیر نیک‌پور، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ بناکتی، داوود، تاریخ، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ جویی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران،

به کار برده‌اند (لغت‌فارس، ۵۵؛ بغدادی، ۳۱؛ برهان... ذیل باز)، گرچه معانی و مصادیق تاریخی این انواع با یکدیگر متفاوت است. یکی از علل خلط معانی باج یا خراج و دیگر انواع مالیات، فقدان تعریف دقیقی از «باج» و کاربرد معانی آن در دوره‌های تاریخی است. در عهد جدید از عنوان «باج گیر» یاد شده که وظیفه جمع‌آوری ده یکها و باجها را داشته، و به ستمگری و سنگدلی مشهور بوده است (لوقا، ۳۴:۷، ۱۸: ۱۰-۱۴، ۲۰: ۱۹؛ متی، ۱۷: ۲۱، ۳۱: ۲۱؛ نیز نک: هاکس، ۱۵۵). در کتیبه‌های هخامنشی، واژه باج به صورت «باجی» به کار رفته است (کنت، همانجا؛ معین، ۳۹۱/۱). در دوره ساسانیان از وصول باج سرانه از پیشه‌وران، تولیدکنندگان و تاجران، یاد شده است و آورده‌اند که نظارت برگردآوری باج با «استریوشان سالار» (رئیس مالیات ارضی) بوده، و باج و خراج در این دوره از مهم‌ترین عواید دولت محسوب می‌شده است؛ ولی گاه در مواقع بحرانی چون قحطی، مردم از پرداخت آن معاف بوده‌اند (نک: طبری، ۸۲/۲؛ کریستن سن، ۱۴۳-۱۲۵).

در قرن نخست هجری مفهوم «باج» چنان با خراج و جزیه درهم آمیخته بود که به نظر برخی محققان، اعراب به تفاوت میان آنها واقف نبودند؛ ولی بعضی برآنند که این معنی فقط در مورد خراسان صادق است (دنت، ۴۳-۴۴). طبری در ضمن وقایع سال ۱۲۱ ق در مرو از مالی هنگفت یاد کرده است که عمال بنی‌امیه به جز خراج مرسوم، از مردم گرفته بودند (۱۷۳/۷-۱۷۴)، «مکس» نیز باجی بود که در دروازه‌های شهر از بازرگانان، دوره‌گردان و فروشندگان جزء گرفته می‌شد و کالاهای کمتر از ۲۰۰ درهم از پرداخت آن معاف بود (زمخشری، ۲۴۷؛ انصاف‌پور، ۲۱۲). شاید مؤلف حدود العالم در سده ۴ نخستین کسی است که از گرفتن باج در دهی در تبت یاد کرده که توسط مسلمانان راهداران مسافران گرفته می‌شد (ص ۳۹۹).

امرای صفاری در سیستان موظف بودند به خلیفه خراج بپردازند که به احتمال بسیار باج هم جزو آن بوده است (تاریخ...، ۲۳۴، ۲۳۶). در قلمرو سامانیان در ماوراءالنهر عوارض گمرکی که نوعی باج به شمار می‌رفت، از کنیز، شتر و کالاهای مسافران گرفته می‌شد (مقدسی، ۳۴۰؛ بارتولد، ۵۱۳/۱). امیران نواحی دیگر چون سیستان، خوارزم، بست و غزنین که خطبه به نام سامانیان نمی‌خواندند، باج به دربار آنان می‌فرستادند (مقدسی، ۳۳۷). در جزیره العرب و عراق نیز گرفتن باج از کاروانیان به عنوان مالیات رواج داشت که میزان آن براساس ارزش کالاهای آنان محاسبه می‌شد (همو، ۱۰۴، ۱۳۳). در روزگار حکمرانی عضدالدوله دیلمی، کاروانهای حجاج از پرداخت باج و مالیات معاف شدند (ابوعلی مسکویه، ۴۸۰/۶-۴۸۱).

به گفته ابن‌حوقل از میان مالیاتهای مختلفی که مردم فارس می‌پرداختند، یکی عشریه کشتیها بود (۳۰۳-۳۰۷/۲). به گفته همو حکام محلی ارمنستان، آذربایجان، اران و نواحی اطراف آن موظف

همانجا؛ اما چندی بعد ترکان بار دیگر (تا ۱۲۹۵ ق/۱۸۷۸ م) بر آنجا تسلط یافتند. تا آنکه طبق معاهده برلین، باتوم به روسیه ملحق شد (همانجا؛ «دائرةالمعارف تاریخی...»، II/166).

از اواخر سده ۱۳ ق/۱۹ م باتوم به صورت یکی از بندرهای مهم دریای سیاه درآمد («دائرةالمعارف جغرافیایی»، I/200) و با احداث خط آهن باکو-باتوم در ۱۳۰۰ ق/۱۸۸۳ م در این بندر لنگرگاههای ویژه نفتکش احداث شد و سپس از سوی روسها بندری آزاد اعلام گردید (هذین، ۸۴، III/44، BSE³). پس از آنکه در سالهای ۱۳۱۵-۱۳۲۵ ق/۱۸۹۷-۱۹۰۷ م لوله نفت از باکو به این شهر متصل گردید، باتوم یکی از بنادر بسیار مهم دریای سیاه شد. این بندر در ضمن یکی از مراکز مهم برای کشتیهای مسافری خطوط دریایی شبه جزیره کریمه و قفقاز است و ناوگان بسیاری از باتوم به بنادر دریای سیاه، اروپا، آسیا و افریقا رفت و آمد دارند (همان، 46، III/44). در آوریل ۱۹۱۸ ترکان بار دیگر باتوم را به تصرف آوردند، تا آنکه در ۱۵ دسامبر همان سال به اشغال سپاهیان بریتانیا درآمد. در ژوئیه ۱۹۲۰ نیروهای انگلیس از آنجا خارج شدند و شهر در اختیار بلشویکهای گرجستان قرارگرفت. در ۱۸ مارس ۱۹۲۱ م/۲۷ اسفند ۱۲۹۹ ش با ورود نیروهای ارتش سرخ شوروی شهر در اختیار نیروهای بلشویک قرار گرفت («دائرةالمعارف تاریخی»، II/166-167).

باتوم اکنون یکی از شهرهای صنعتی و از مراکز تفریحی جمهوری گرجستان است (BSE³, III/44). شمارمسلمانان جمهوری آذربایجان (ه م) را ۷۴ هزار نفر نوشته‌اند که بیش از ۲۱٪ جمعیت آن سرزمین را تشکیل می‌دهند. در میان مسلمانان شهر باتوم گروه کثیری شیعه مذهبند (امین، ۴۲۸/۵).

مآخذ: امین، حسن، دائرةالمعارف الاسلامیة الشیعیة، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ یرینا، حسن، ایران باستان، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ لانگ، دیوید مارشال، گرجیها، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ هذین، سون، کویرهای ایران، ترجمه پرویز رجی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ نیز:

Akner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; *Britannica*, 1978; *ibid*. Com / eb / print? eu = 13965; Brockhaus, *Entsiklopedicheski slovar*, St. Petersburg, 1891; BSE³; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1960; *Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1962; *Türkiye diyanet vakfi İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1992.

عنایت‌الله رضا

باتومی، نک: باتوم.

باتومیان، نک: آلتین اردو.

باج، یا باژ، واژه‌ای فارسی است و آن نقد یا جنسی است که توسط پادشاهان کوچک یا امرا و حکام محلی به پادشاه بزرگ، و توسط رعایا به حکام یا دولت، و از سوی مسافران به راهداران، یا به عنوان عوارض گمرکی پرداخت می‌شد (برای صورتهای فارسی باستان، پهلوی و اوستایی واژه، نک: کنت، ۱۹۹؛ مکنزی، ۱۶۰).

باج از نظر معنا و کاربرد در دوره‌های مختلف تاریخی دچار تحولات بسیاری شده است و گاه آن را همراه و به معنای خراج، جزیه و زکات هم

۶۴۸: روملو، ۲۳۷). در عین حال پیشکشهایی هم که برای شاه فرستاده می‌شد، چون مقدار مقطوع و معینی داشت، در حکم باج به شمار می‌رفت. جمع‌آوری و ضبط این هدایا را «مستوفی سرکار خاصه» عهده‌دار بود (میرزا رفیعا، ۳۰۷، ۳۱۲: برن، ۱۴۲).

در دوره قاجار، باج، هم به معنای نوعی مالیات و هم مبلغی که حکام مغلوب به پادشاه می‌پرداختند، به کار می‌رفت. تجار در این روزگار علاوه بر عوارض گمرکی، در منازل مختلف بین راه بر حسب چهارپایان بارکش خود، باج می‌پرداختند و با وجود ستم بسیاری که در این مورد از سوی راهداران به کاروانیان می‌شد، چون این نوع مالیات ۱۶٪ عواید گمرک ایران را تشکیل می‌داد، دولت حاضر نبود آن را ملغی سازد (فلور، ۱۹۳۱-۱۹۵، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۲۱). در ۱۲۰۹ق هنگامی که ابراهیم خان جوانشیر، حاکم قراباغ، شکست سختی از آقا محمدخان قاجار خورد، مجبور به پرداخت باج به او شد (فسایی، ۱/ ۶۶-۶۶۱: هدایت، ۲۶۳/۹، ۲۶۸). به طور کلی در این دوره انواع باج، بخش مهمی از درآمد دولت و شخص پادشاه را تشکیل می‌داد و وفور ترکیباتی چون باجیان، باژیان (صاحب باج)، باج خواه (گمرکچی)، باجدار یا باج‌گیر (گردآورنده باج)، باژستان، باژگاه (محل باج‌گیری)، باج‌دان به معنای ظرفی که زر باج را در آن می‌نهادند (زمخشری، ۲۴۶: بغدادی، ۳۱: آندراج، ۵۳۸/۱: نفیسی، ۴۹۶/۱-۴۹۷)، باج دنباله که در ایران مرسوم بود و گویا اضافه بر باجهای معمول اخذ می‌شد و دهیک ستان (باج عشر گیرنده) که به آن عشر نیز می‌گفتند (زمخشری، همانجا: آندراج، ۵۳۸/۱-۵۳۹: داعی الاسلام، ۵۳۰/۱)، همه حاکی از رواج این نوع مالیات است.

باج در شعر فارسی: باج و صورتهای مختلف آن در شعر فارسی به همان معانی مصطلح و رایج، بسیار به کار رفته است. شاعران و ادیبان عصر غزنوی چون فردوسی (۸۹۹/۲، ۳۵/۴، نیز نک: ولف، ۱۰۹-۱۰۷)، منوچهری (ص ۲۹) و اسدی (ص ۴۸) از نخستین گویندگانی هستند که از باج و باج ستاندن یاد کرده‌اند. در سده ۶ق خاقانی در دیوان (ص ۳۵) و نیز منشآت (ص ۳۱۹)، از باج سخن گفته است. سعدی نیز از باج و دهیک سخن می‌گوید (ص ۵۲). میان قرنهای ۹ تا ۱۳ق نیز باج در دیوانهای شاعرانی چون اسیری لاهیجی (ص ۹۵)، فضولی که از پنهان کردن متاع توسط تاجر از بیم گرفتن باج سخن می‌گوید (ص ۳۴۱)، صائب تبریزی (ص ۹۹: نیز نک: گلچین معانی، ۱۲۴/۱-۱۲۵)، و شاعران دوره قاجار چون سروش اصفهانی (ص ۲۶)، دهقان سامانی (ص ۷۵-۷۶) و شبیانی کاشانی (ص ۱۱۱) تکرار شده است.

مآخذ: آق‌سرای، محمود، سامرة الاخبار و سائرة الاخبار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ آندراج، محمد پادشاه، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، ترجمه علینقی منزوی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ادیب نظری، حسین، المرقاة، به کوشش جعفر سجادی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ اسدی طوسی، احمد، گرشاسب نامه، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اسیری لاهیجی، محمد، دیوان اشعار و رسائل، به کوشش برات زنجانی،

بودند که بجز خراج تعیین شده، هدایای نقدی و جنسی نیز بپردازند (۳۵۵-۳۵۴/۲). در روزگار غزنویان بجز خراج، مالیات راهداری هم که ابن‌حوقل از آن با عنوان «عبرة» یاد کرده، گرفته می‌شد (۴۲۴/۲). در روزگار سلاجقه، عمید یا عامل، مأمور گردآوری باج و مالیات از حکام تابع سلجوقیان بود (ادیب، ۲۷: کلوزنر، ۵۳، ۳۱). ناصر خسرو در سفرنامه خود در سده ۵ق بارها از شهرهایی چون حلب و طرابلس و جده به عنوان باجگاه یا محل اخذ باج از مسافران یاد کرده است (ص ۷-۶، ۱۶-۱۷، ۲۱، ۱۳۳، ۱۱۸).

در سده ۷ق آق‌سرای از ستمگری حکام، و باج و خراج ولایات سخن گفته است (ص ۱۵۲). به گفته خواجه نصیرالدین طوسی پادشاهان بزرگ از ۴ گونه اخذ مال ننگ داشته‌اند که یکی از آنها گرفتن باج و بدرقه راهها و کشتی بوده است (ص ۷۶۳). به گفته خواجه رشیدالدین فضل‌الله، هولاکو به هنگام گذشتن از جیحون، رسم باج گرفتن از کشتیها را از آن ناحیه برانداخت و غازان خان در دوره اصلاحات توجه خاصی به راهداری و تعیین میزان دقیق باج از سوی مسافران و تاجران نشان داد و مانع هر گونه ظلم و اجحاف راهداران به کاروانیان شد (رشیدالدین، جامع، ۹۷۹/۲، ۱۴۵۵-۱۴۵۶: تاریخ، ۲۸۰....: نخجوانی، ۱۶۶/۲-۱۶۹: خواندمیر، ۱۷۳/۳).

شرف‌الدین علی یزدی در نیمه اول سده ۹ق به خوبی میان جزیه و خراج با باج تفاوت قائل شده، و آورده که هر کدام از این مالیاتها جداگانه پرداخت می‌شده است (ص ۸۵۸، ۸۶۳). در این زمان باج علاوه بر نوعی مالیات، به عوارض راه نیز اطلاق می‌شد (همو، ۶۴۱-۶۴۲). در دوره حکمرانی آل جلایر، باج عبارت از مالیاتی بود که از چهارپایان بارکش متعلق به تجار و مسافران می‌گرفتند (بیانی، ۱۶۶-۱۶۷، ۲۱۷). در دوره ترکمانان آق‌قویونلو و قره‌قویونلو، باج به عنوان عوارض گمرکی، محسوب و گرفته می‌شد (بوسه، ۱۷۴-۱۷۵). براساس فرمانی که سلطان یعقوب آق‌قویونلو در ۸۹۱ق صادر کرد، زائرانی که از ایران به مکه می‌رفتند، از پرداخت مالیاتهای مختلف، از جمله باج (به معنای عوارض گمرکی) معاف شدند (خنجی، ۵۵-۵۴: هیتس، ۱۳۱).

باج که از زبان فارسی به ترکی راه یافته بود، در قلمرو عثمانیها در بالکان و سرزمین بلغارها و صربها نیز رواج یافت. مطابق قانون‌نامه سلطان محمد فاتح، باج از کالاهایی وصول می‌شد که در بازار شهرها به فروش می‌رسید، و این جز عوارض گمرکی بود که از کالاهای وارداتی به خاک عثمانی گرفته می‌شد. بر اساس همین قانون و «قانون نامه سلیمان» باج بر هر دو معنای عوارض شهرداری (احتساب رسمی) و عوارض به معنای عام اطلاق می‌شد (I/860-862، EI²).

در دوره صفوی حکام و امرای محلی موظف بودند میزان مشخصی مال و جنس به عنوان باج به دربار بفرستند که از آن میان می‌توان از حاکمان گیلان و طبرستان و الیان گرجستان نام برد (عالم‌آرا، ۱۳۷، ۳۰۹-۳۴۳، ۵۴۱، ۵۴۲: اسکندریک، ۳۵/۱، ۴۹۲/۲، ۵۱۹، ۶۴۷-۶۴۸).

رأس عین واقع بود (ادریسی، ۶۶۴/۲؛ یاقوت، بلدان، ۴۵۳/۱، ۴۵۴، ۷۳۴؛ لسترنج، ۱۰۵-۱۰۴). باجدا در زبان آرامی به معنای خانه خوشبختی است. این نام شاید با عین‌گذا که دمشق از آن یاد کرده، یا باگده در جدول پوتینگریانا در شام، قابل قیاس باشد (EI²).

در زمان خلافت عمر، عیاض بن غنم پس از فتح رقه در ۱۷ ق به سمت حران پیشروی کرد و در باجدا اردو زد. وی این ناحیه و ژها (اورفه) را با شرایط صلح یکسانی گشود (بلاذری، ۲۳۹). به گفته یاقوت بعدها آسید سلمی زمین باجدا را از مسلمة بن عبدالملک، امیر و فاتح اموی، به اقطاع گرفت و آنجا را ساخت و باروی پیرامونش کشید (همان، ۴۵۳/۱). در باجدا باغها و کشتزارهایی بود که از چشمه جوشنده‌ای در وسط قریه آبیاری می‌شد و آب آشامیدنی مردم نیز از این چشمه بود (همانجا). در نزدیکی باجدا قلعه مسلمة واقع بود که با رودخانه بلیخ ۱/۵ میل فاصله داشت. در آنجا آب انباری بود که طول و عرض آن ۲۰۰ ذراع، و عمق آن حدود ۲۰ ذراع بود و از سنگ ساخته شده، و توسط مسلمة تعمیر گردیده بود. شاخابه‌ای از رود بلیخ، سالی یک بار آب انبار را پر می‌کرد که برای شرب اهالی کافی بود. این نهر باغهای قلعه را نیز سیراب می‌کرد. قلعه مسلمة بر روی یک جریب زمین ساخته شده بود و بیش از ۵۰ ذراع بلندی داشت (یاقوت، همان، ۷۳۴/۱-۷۳۵، ۲۷۸/۲، ۷۳۵؛ لسترنج، ۱۰۵). از گفتار یاقوت (همان، ۴۵۳/۱) و اربلی (۹۶/۱) برمی‌آید که باجدا در نیمه اول سده ۷ ق همچنان آباد بوده است.

از باجدا عالمانی صاحب‌نام برخاسته‌اند، از جمله آنان می‌توان محمد بن خضر حرانی باجادی، معروف به ابن تیمیه (د ۶۲۲ ق/۱۲۲۵ م) را نام برد که خطیب، واعظ و مفتی متنفذ حران و نیای بزرگ تقی‌الدین ابن تیمیه بود (یاقوت، اربلی، همانجاها).

باجدا همچنین نام قریه‌ای از توابع بغداد بود که عالمانی همچون سلامة بن سلیمان سلمی باجدایی ثقوری به آنجا منسوبند (سمعانی، ۱۲/۲؛ یاقوت، المشترك، ۳۲).

مآخذ: ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۶۲۰/۱۹۸۹ م؛ اربلی، مبارک، *تاریخ اربل*، به کوشش سامی خماس صفار، بغداد، ۱۹۸۰ م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۶۰۷/۱۹۸۷ م؛ سماعی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ یاقوت، بلدان، همان، *المشترک*، به کوشش ووستنفلد، گوینگن، ۱۸۲۶ م؛ نیز:

EI²; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.
محمدرضا ناجی

باجزبقی، نسبت دو تن از دانشمندان شافعی مذهب سده‌های ۷ و ۸ ق/۱۳ و ۱۴ م که پدر و پسر بوده‌اند. این نام به روستای باجریق که نزدیک نصیبین بوده، منسوب است (یاقوت، ۴۵۳/۱).

۱. جمال‌الدین عبدالرحیم بن عمر بن عثمان: از زندگی وی آگاهی چندانی در دست نیست. او در موصل می‌زیست و به کارهای علمی می‌پرداخت و پس از ۶۸۰ ق/۱۲۸۱ م با دو پسرش به دمشق رفت و در

تهران، ۱۳۵۷ ش؛ انصاف پور، غلامرضا، *ساخت دولت در ایران از اسلام تا پورش مغول*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ بارتولد، و.و. ترکستان نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ برن، وهر، *نظام ایالات در دوره صفویه*، ترجمه کیکاؤوس جهاننداری، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ برهان قاطع، محمد حسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ بغدادی، عبدالقادر، *لفت شهنامه*، به کوشش ک. زالمان، سن پترزبورگ، ۱۸۹۵ م؛ بوسه، هریوت، *پژوهشی در تشکیلات دیوان اسلامی*، ترجمه غلامرضا وهرام، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ بیانی، شیرین، *تاریخ آل جلایر*، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ *حدود العالم*، به کوشش مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ خاقانی شروانی، دیوان، به کوشش حسین نخعی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ همو، منشآت، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ داعی الاسلام، محمد علی، *فرهنگ نظام*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ دنت، دانیل، *مالیات سرانه و تأثیر آن در گرایش به اسلام*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ دهقان سامانی، ابوالفتح، *دیوان*، به کوشش محمد مصصامی، اصفهان، *انشارات تقی*؛ رشیدالدین فضل‌الله، *تاریخ مبارک غازانی*، به کوشش کارل بیان، هارنفرد، ۱۳۵۸ ق/۱۹۴۰ م؛ همو، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش ج.ن. سدن، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ زمخشری، محمود، *مقدمه الادب*، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ سروش اصفهانی، محمد علی، *دیوان*، به کوشش حسین کی استوان، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ سعدی، بوستان، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونیا، تاشکند، ۱۹۷۲ م؛ شیبانی کاشانی، فتح‌الله، *دیوان*، به کوشش احمد گرمی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ صائب تبریزی، دیوان، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ طبری، *تاریخ*؛ *عالم آرای صفوی*، به کوشش یزدانلله شکری، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ *عهد جدید*؛ *فردوسی*، شاهنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ *فرهنگ رشیدی*، عبدالرشید توری، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ نسایی، حسن، *فارس‌نامه*؛ *ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ فضولی، محمد، *دیوان*، به کوشش حبیب مازی اوغلی، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ فلور، ویلم، *جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجار*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ کلوزنی، کارلا، *دیوان سالاری در عهد سلجوقی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ گلچین معانی، احمد، *فرهنگ اشعار صائب*، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ *لغت فرس*، اسدی طوسی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ معین، محمد، *مزدیسنا و ادب پارسی*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ *منوچهری دامغانی*، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ میرزا رفیعا، «دستور الملوک»، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، *مجله دانشکده ادبیات*، تهران، ۱۳۴۷-۱۳۴۸ ش. س ۱۶، ش ۱۳ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ *نخجوانی*، محمد بن هندو شاه، *دستور الکاتب*، به کوشش عبدالکریم علی زاده، مسکو، ۱۹۷۶ م؛ نصیرالدین طوسی، محمد، «*اخذ مالیات...*» (نکا، ملا، مینوی)، نفیسی، علی اکبر، *فرهنگ*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ هاکس، جیمز، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ هدایت، رضاقلی، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ هیتس، والتر، *تشکیل دولت ملی در ایران*، ترجمه کیکاؤوس جهاننداری، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ نیز:

EI²; Kent, R., *Old Persian*, New Haven, 1953; Khunji, Fadlullāh, *Tārīkh-i Ālam-ārā-yi Amīn*, tr. V. Minorsky, London, 1957; MacKenzie, D. N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Minovi, M. and V. Minorsky, «Nasir al-Din Tusi on Finances», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1939-1942, vol. X; Wolff, F., *Glossar zu Firdosis Shahname*, Berlin, 1935.
هدی سید حسین زاده

باجدّا، قریه‌ای بزرگ در منطقه جزیره. این قریه در ۱۲ میلی جنوب حران، به فاصله کسی از رود بلیخ (در رقه)، در کنار جاده

می‌شد - اقتباس شده است. کلمه اخیر نیز از گورومو - نام قومی کوچ‌نشین که در نوشته‌های میخی آمده - گرفته شده، و بطلمیوس آن را به شکل گاراماوی^۱ آورده است (نک: EI²).

باجرما در شرق دجله، بین رود زاب صغیر در شمال و کوه خمرین در جنوب واقع بود (همانجا؛ قس: تولدکه، ۹۵). گفته شده است که باجرما در روزگار کهن، مسکن گروهی گایورست بود که سامری از میان آنان برخاست (طبری، ۴۲۴/۱-۴۲۵). بعدها شاپور در این ناحیه شهر خنیا شاپور (خنای شاپور) را ساخت (همو، ۵۸/۲؛ ابن خردادبه، ۹۴).

سرزمین باجرما در جریان فتوح سعد بن ابی وقاص، توسط لشکری به فرماندهی هاشم بن عتبۀ بن ابی وقاص یا عتبۀ بن قرق در حدود سالهای ۱۶-۱۷ ق به تصرف مسلمانان درآمد (بلاذری، فتوح، ۳۷۰، ۴۶۶؛ ابن فقیه، ۱۲۹). هنگامی که مهلب بن ابی صفرة، یزید بن ابی صخر کلبی را در نصیبین محاصره کرد، در باجرما اردو زد (ابوعبید، ۲۲۰/۱؛ نیز نک: ابوالفرج، ۱۵۵/۵). در ۱۳۷ ق/۷۵۴ م مُلَبد بن حرملة (م۳۸ ق) در نواحی جزیره سر به شورش برداشت و بارها لشکریان عباسی را شکست داد. وی با شماری اندک، بر لشکر ۵ هزار نفری منصور در باجرما پیروز شد (نک: بلاذری، انساب، ۳۴۸/۳-۳۴۹). در ۱۶۰ ق/۷۷۷ م نیز در عهد خلافت مهدی عباسی، عبدالسلام بن هاشم یشکری در باجرما قیام کرد و در شهرهای جزیره تاخت و تاز نمود (نک: خلیفه، ۷۰۱-۷۰۲). باجرما در ۲۳۵ ق/۸۴۹ م جزو قلمرو حکومت محمد منتصر، پسر و یکی از ۳ ولیعهد متوکل عباسی بود (طبری، ۱۷۵/۱-۱۷۶).

یاقوت در اوایل سده ۷ ق از باجرما به عنوان قریه‌ای از توابع بلیخ نزدیک رقه در سرزمین جزیره یاد کرده است (۴۵۴/۱). گفته شده است که در باجرما کوهی سرسبز و پر درخت به نام قندیل بود که در فارسی تخت شیرویه خوانده می‌شد (ابن فقیه، ۱۳۲). دیر کهن «عذارئ» در راه باجرما به موصل عبادتگاه گروهی از راهبه‌ها بوده است (قزوینی، ۳۷۰).

مآخذ: ابن خردادبه، عیدالله، المسالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹؛ ابن فقیه، احمد، مختصر البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵؛ ابوعبید بکری، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۳۶۲ ق/۱۹۴۵ م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰ م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباطبائی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ طبری، تاریخ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۴ م؛ تولدکه، تندور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زیراب، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

محمدرضا ناجی

باجَرَوَان، شهری تاریخی در منطقه مغان (موغان). در نوشته‌های مؤلفان اسلامی، این شهر یکی از شهرهای مهم و حتی کرسی آن

آنجا به خطابه، تدریس و افتاء پرداخت. او در ۶۹۹ ق/۱۳۰۰ م در دمشق درگذشت (نک: ذهبی، ۴۰/۳؛ ابن شاکر، ۳۹۷/۳-۳۹۸؛ صفدی، ۲۴۹/۳؛ سبکی، ۱۹۰/۸؛ ابن کثیر، ۱۴/۱۴).

۲. تقی‌الدین (شمس‌الدین) محمد بن عبدالرحیم: او در ۶۶۴ ق/۱۲۶۶ م متولد شد. پس از آنکه با پدر از موصل به دمشق رفت، به فراگیری فقه پرداخت و چندی نیز به توصیه پدر نزد ابن بخاری حدیث فرا گرفت، اما دیری نپایید که به تصوف و زهد روی آورد و اظهار کرد که شهودهای عارفانه بزرگی برایش رخ داده است. گروهی از جمله شیخ نصرالدین ابن وکیل به وی پیوستند و در طریق وی گام نهادند. باجربقی در آموزشهایش ظاهراً چندان اهمیتی به احکام شرعی نمی‌داد و از پیامبران - حتی پیامبر اسلام (ص) - با حرمت یاد نمی‌کرد و بر آن بود که پیامبران راه نزدیک ارتباط انسان با خدا را دراز کرده‌اند (ابن شاکر، ۳۹۷/۳-۳۹۹). آموزه‌هایی از این دست، خشم گروهی از عالمان را برانگیخت و از وی نزد قاضی مالکی دمشق شکایت کردند. او نیز باجربقی را به اتهام سبک شمردن احکام شریعت و بی‌احترامی به پیامبر (ص) مهدورالدم شمرد. از این رو، وی پنهانی به مصر گریخت و در جامع الازهر ساکن شد و کار خود را ادامه داد. در این هنگام برادر وی با همراهی چند تن دیگر به حمایت از او برخاست و نزد قاضی حنبلی ادله‌ای اقامه کرد مبنی بر اینکه شماری از گواهان دادگاه با او خصومت داشته‌اند. از این رو، قاضی حنبلی وی را تبرئه کرد. اما قاضی مالکی از این حکم خشمگین شد و دوباره وی را به اعدام محکوم کرد. تقی‌الدین بعد از مدتی به عراق، و از آنجا به روستای قابون در اطراف دمشق رفت و پنهانی به زندگی خود ادامه داد، تا اینکه در ۷۲۴ ق/۱۳۲۴ م در ۶۰ سالگی در همانجا درگذشت و جسدش را در محلی به نام مغارة الدم به خاک سپردند (همانجا؛ ذهبی، ۱۱/۴، ۷۰؛ صفدی، ۲۴۹/۳-۲۵۰؛ ابن کثیر، ۱۱۵/۱۴؛ مقریزی، ۲/۱۱۵؛ ابن حجر، ۲۶۰/۵-۲۶۱؛ ابن تغری بردی، ۲۶۲/۹).

از نوشته‌های وی تنها کتابی به نام الملحمة الباجریة را نام برده‌اند (مقریزی، ابن تغری بردی، همانجا) که ابن خلدون آن را ساختگی دانسته است (۸۳۸/۲-۸۴۲).

مآخذ: ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الدرر الكامنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م؛ ابن خلدون، مقدمة، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، ۱۴۰۱ ق؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ذهبی، محمد، المعیر، به کوشش محمد سعید بن مسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعية الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش ددینگ، بیروت، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ مقریزی، احمد، السلوک، به کوشش مصطفی زاده، قاهره، ۱۹۴۱ م؛ یاقوت، بلدان.

علیرضا سید تنوی

باجَرَمَا، ناحیه‌ای از توابع موصل در سده‌های نخست اسلامی. نام باجرما معرب واژه آرامی «بیث (به) گرما» است. باجرمق، نام دیگر این ناحیه، احتمالاً از واژه گرمکان - که در فارسی میانه به آن اطلاق

1. Garamaioi

قرآن کریم؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ میدی، احمد، کشف الاسرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز؛

Iranica; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Minorsky, V., *introd. Hudūd al-'Ālam*, London, 1937.
عنایت‌الله رضا

باجلان، یا **باجلان**، گروهی ایلی - عشایری از گُردان که در سرزمین ایران و عراق پراکنده‌اند. نام این گروه در متون تاریخی به صورتهای باجوان (عزازی، ۱۸۴/۲)، باجکند (محمدکاظم، ۲۵۲/۱، حاشیه ۱)، باج‌الان (استرابادی، ۲۵۱)، بجوران و بچلان (مکنزی، 418) نیز آمده است.

درباره ریشه و معنای باجلان نظرهای گوناگونی داده‌اند: عزازی این نام را ترکی، و ترکیبی از «باج + آلان»، به معنای «باج‌گیر»، گرفته است و عناوین ترکی برخی از تیره‌های باجلان مانند قازانلو، حاجیلر، جبورلو و هیوانلی را دلیل بر ترک بودن باجلانها دانسته است (۱۸۳/۲، ۱۸۵). محمدعلی سلطانی باجلان را واژه‌ای فارسی و مرکب از دو واژه «باج» (= *bağ* پهلوی و از ریشه *baḥ* اوستایی، به معنای سخن و گفتار و نام یکی از مراسم دینی زردشتی) و «لان» (به معنای مفاک، گودال و جا) گرفته، و آن را نیایشگاه و محل اجرای مراسم دینی معنی کرده، و گفته است چون نیاکان مردم این طایفه در نیایشگاههای زردشتی عهده‌دار امور تشریفات دینی بوده‌اند، از این رو، این طایفه را باجلان نامیده‌اند (ایلات، ۸۸۵-۸۸۶)؛ اما سلطانی برای این سخن و ادعای خود سند و مدرکی نمی‌دهد.

در ایرانی بودن و منشأ غیر ترک داشتن مردم طایفه باجلان و فارسی بودن واژه باج (باز: خراج و مالیات و عوارض) شکی نیست. به احتمال زیاد کلمه باجلان صورت دیگر باجوان (باجه‌وان کردی به معنای باج‌گیر، نک: شرفکندی، ۳۸)، یعنی باج‌گیرنده است. در شرح حال باجلانها نوشته‌اند که از زمانهای بسیار قدیم تا دوره قاجار این گروه راهداران جاده ارتباطی مرزی بوده‌اند و از گذرندگان و سوداگران باج و عوارض راهداری می‌گرفته‌اند (سلطانی، همان، ۸۸۶؛ نیز نک: کرمانشاهان، ۸۲).

خاستگاه قومی: باجلانها خود را از قوم گُرد می‌دانند، لیکن پژوهشگران و تاریخ‌نگاران نظرهای متفاوتی درباره خاستگاه قومی آنها داده‌اند. باجلانها را برخی لُر (محمدکاظم، ۲۵۲/۱؛ مردوخ، ۷۸/۱؛ دوید، ۴۲۹-۴۳۰) و برخی دیگر گُرد (نعیم، ۱۳/۳؛ سوان، «به سوی میان رودان...»، 403، 407، «گزارشی...»، 46؛ مکنزی، همانجا؛ توحی، ۶۳/۲) شمرده‌اند.

کسانی که نظر به پیوند باجلانها با قوم لُر دارند، آنها را شاخه‌ای از لَک (شیروانی، ۵۲۲؛ مردوخ، همانجا؛ پری، 17؛ شیل، 402) و از باجلوندهای لرستان (ایزدپناه، ۱۸۴/۲؛ امان‌اللهی، ۱۷۸) و یا از لرهای

سرزمین معرفی شده است (نک: لسترنج، 175). مقدسی از ناحیه‌ای سرسبز به نام مغان در میان دو رودخانه، یاد کرده، و آن را همانند تیریز نوشته است (ص ۳۷۸؛ قس: لسترنج، همانجا). حمزه اصفهانی باجروان را مربوط به دوران یزدگرد دانسته، و «باجروان» نامیده است (ص ۱۶). این شهر روزگاری در جنوب ارس (مینورسکی، 449؛ ایرانیکا، III/533)، و به بیان برخی، در پی تغییر مسیر آن رود، در شمال ارس در منطقه ارمینیه قرار داشته است (میدی، ۷۲۲/۵؛ قزوینی، ۶۰۰). گروهی از متأخران نیز به وجود آن، در منطقه اخیر اشاره کرده‌اند (نک: دانشنامه...، ۱۱۳/۸). حمدالله مستوفی باجروان را از بلاد آذربایجان و در اقلیم چهارم دانسته، می‌نویسد که اکنون خراب است، ولی در گذشته دیهی آباد بوده است (ص ۷۵، ۹۰، ۱۸۱). وی فاصله باجروان تا اردبیل را ۲۰ فرسنگ، و تا قراباغ ۱۵ فرسنگ نوشته است (همانجا).

بر پایه داستانی درباره حضرت خضر (ع) و دست‌یابی وی به چشمه آب زندگی، آن چشمه را در باجروان دانسته‌اند: همچنین برخی، «مجمع البحرين» نام برده شده در قرآن کریم (کهف/۶۰) را در این شهر یاد کرده‌اند (یاقوت، ۴۵۴/۱؛ نیز نک: اعتمادالسلطنه، ۲۴۸/۱). از نوشته حمزه اصفهانی (همانجا)، بلاذری (ص ۴۵۵)، قدامة بن جعفر (ص ۳۷۸) و دیگران چنین برمی‌آید که باجروان در عهد ساسانیان و در زمان یزدگرد شهری آباد بوده است. از وجود باجروان در روزگار پادشاهی هرمزد چهارم فرزند خسرو انوشیروان یاد شده، و آمده است که چون خسرو دوم (پرویز) از خشم پدر هراسان گشت، به آذربایجان آمد و به مغان و باجروان رفت (باکیخانوف، ۴۴). در دوره فتوح، مقاومتی از سوی مردم باجروان و نواحی اطراف صورت گرفت، اما در نهایت قلعه و باروی آنجا گشوده شد (بلاذری، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۹). در ۱۱۲ق سعید بن عمرو خزشی، سردار اموی در پیکاری که با خزران داشت، شهر باجروان را تصرف کرد. وی پس از درهم شکستن سپاه خزر که گروهی از آنان در نهر بیلقان غرق شدند، غنایم به دست آمده را به باجروان انتقال داد (ابن اثیر، ۱۶۱/۵-۱۶۲). آدم‌الناریوس، جهانگرد آلمانی، در ذیقعه ۱۰۴۶/۱ آوریل ۱۶۳۷ در گزارش سفر خود از باجروان یاد کرده است (ص ۹۷). زین‌العابدین شیروانی (د ۱۲۵۳ق) نیز درباره «ماجردان» (باجروان) می‌نویسد که این شهر در قدیم دارالملک ازان بوده، و به مرور زمان رو به ویرانی نهاده، به قدر قریه‌ای معمور رسیده است (ص ۱۴۰).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ الناریوس، آدم، سفرنامه (بخش ایران)، ترجمه احمد بهبهر، تهران، ۱۳۶۳ش؛ باکیخانوف، عباسقلی، گلستان ارم، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده و دیگران، پاکو، ۱۹۷۰م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس، طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، برلین، ۱۳۴۰ق/۱۹۲۲م؛ دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۵ش؛ شیروانی، زین‌العابدین، ریاض السیاحه، به کوشش اصغر حامد ربانی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ قدامة بن جعفر، الخراج، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛

فارس (همانجا) و یا از هزو (ایزدپناه، ۱۸۴/۲) به لرستان مهاجرت کرده‌اند. نام یکی از تیره‌های طایفه جلالوند کُرد در کرمانشاه را نیز باجلان آورده‌اند (کریمی، ۱۶۱).

پراکندگی و زیستگاه‌های جغرافیایی: زیستگاه اولیه ایل باجلان را در نواحی بِن قُدْره و قوَره‌تو در شمال خاتقین و شَبَک در کرانه چپ رودخانه دجله و پیرامون موصل نوشته‌اند. گفته‌اند که باجلانها از این نواحی به مناطق مرزی میان ایران و ترکیه عثمانی و زهاب و مناطقی در لرستان کوچیده‌اند (عزاوی، ۱۸۳/۲، ۷/۱۰؛ EI^۱، نیز نک: I/863، EI^۲؛ آکوف، ۸۶-۸۷). ادمندز (ص ۱۰، حاشیه) از شماری دهکده‌های باجلان‌نشین در چند کیلومتری شمال شرقی موصل خبر می‌دهد (برای آگاهی از اقامتگاه‌های ایل باجلان و تیره‌های آن در عراق، نک: عزاوی، ۱۸۳/۲-۱۸۵).

بنابر نوشته سوان («گزارشی»، ۷۲)، باجلانها پیش از استقرارشان در سرزمین مرزی کنونی در دُژنه، واقع در جوانرود کهنه، در قلمرو ایل جاف می‌زیستند. گورانها باجلانها را از درنه که شهری مهم و با استحکامات نظامی بود، بیرون راندند و آنها در اقامتگاه‌های کنونی استقرار یافتند. مینورسکی به نقل از راولینسن می‌نویسد: سلطان مراد چهارم عثمانی (حک ۱۰۳۲-۱۰۴۹ ق) ایل کلهر را از زهاب بیرون کرد و زمینهایشان را به باجلانها که آنها را از موصل آورده بود، سپرد (ص ۸۵). از ۱۰۴۹ ق/۱۶۳۹ م به بعد که ترکهای عثمانی زهاب را در اشغال خود داشتند، ایل باجلان اهمیت زیادی در منطقه یافت و رهبری تمام گروههای ایلی-عشایری را به دست گرفت. سازنده شهر کنونی سریل زهاب نیز حکمران ایالت زهاب، یکی از پاشایان باجلان زیر فرمان ترکها بود (همو، نیز سوان، همانجاها).

باجلانها به تدریج از دشت زهاب به نقاط دیگر ایران مهاجرت کردند، یا آنها را به اجبار کوچاندند. در ۱۱۴۵ ق، نادر قلی افشارپس از سرکوب احمدپاشا، سرپرست ایل باجلان و حاکم زهاب، او را اسیر کرد و طایفه‌های زیر فرمان او را به نقاط دیگر پراکند. گروهی از باجلانها را نیز همراه طایفه‌های زنگنه، قریایات و رومیه روانه خراسان کرد و در محال هرات سکنت داد (برای اطلاع بیشتر، نک: محمدکاظم، ۲۵۲/۱-۲۵۴). گروهی از باجلانها همراه ایل زند در ۱۱۹۶ ق به قزوین مهاجرت کردند (سلطانی، ایلات، ۸۸۴). طایفه‌هایی از باجلان در دوره قاجار در سیلاخور و بروجرد (شیبانی، ۵۹؛ مفتون، ۳۵؛ اعتضادالسلطنه، ۸۴)، و گروهی نیز در جلگه‌های هزو میان بروجرد و خرم‌آباد (دوید، ۴۳۰) می‌زیستند.

جمعیت: آماری که شمار دقیق جمعیت ایل باجلان و طایفه‌ها و تیره‌های آن را در گذشته و حال تعیین کند، در دست نیست. پراکندگی طایفه‌های باجلان و نبود روش علمی آمارگیری در گذشته، در تاریخ ماندن جمعیت کوچنده و یکجانشین باجلان تأثیر داشته است. آمارهای موجود نیز بیشتر تخمینی و غیرواقعی است. اینک برای روشن شدن شمار تقریبی جمعیت باجلانها به برخی از آمارها اشاره می‌شود:

فیلی دانسته‌اند، کسانی هم که باجلانها را از قوم کرد می‌دانند، آنها را جدا از کردهای کُرمانج و شاخه‌ای از ایل کُردجاف می‌پندارند که پس از درگیریهای میان طایفگی از جاف جدا و مستقل شدند (نک: سوان، همانجا). زکی در شرح زندگی اجتماعی و مناطق عشیره گوران، باجلانها را از قوم گوران - که بزرگ‌ترین و نیرومندترین عشایر منطقه بودند - نام می‌برد (ص ۴۴۹).

مکنزی انتساب باجلانها را به قوم کرد فقط به این اعتبار درست می‌داند که همسایگانشان همواره کوچندگان ناحیه زاگرس، از جمله گورانها و لرها را کرده شمار آورده‌اند (نک: I/883، EI^۲). به طور کلی، به سبب نزدیکی زیستگاه‌های طایفه‌های باجلان با ایلهای کلهر، زنگنه، مافی و زند (ه م م) در نوار شرقی مرز کرمانشاه، حداقل میان لرستان و کردستان، و در آمیختگی دو فرهنگ کردی و لری، باجلانها را آمیزه‌ای از کرد و لر دانسته‌اند (بری، همانجا).

سازمان و تقسیمات ایلی: از پیشینه شکل‌گیری سازمان این گروه ایلی اطلاعاتی در دست نیست. در گذشته، ظاهراً باجلان عشیره‌ای بزرگ، لیکن پیوسته به سازمان ایلی-عشایری جاف بوده است (سوان، همان، ۴۷). اکنون، سازمان ایلی-عشایری باجلان از هم گسسته است و به صورت طایفه‌ها و تیره‌هایی جدا و پراکنده از یکدیگر در نواحی مختلف ایران و عراق زندگی می‌کنند.

در منابع تاریخی به ساختار اجتماعی و سیاسی ایل باجلان و چگونگی گروه‌بندیهای نسبی و اقتصادی درون ایلی اشاره نکرده‌اند و به اختلاف نام شماری از طایفه‌ها و تیره‌های باجلان را یاد کرده‌اند. زکی باجلانها را به دو شاخه جُمور و قازانلو، و آنها را به ۱۵ تیره تقسیم می‌کند (ص ۳۹۸-۳۹۹). عزاوی نام این ۱۵ تیره را چنین یاد کرده است (۱۸۳/۲-۱۸۴): قازانلو، چوارکلاو، قریه‌ون، فله‌ون، شیره‌وند، خدره‌وند (یا خضره‌وند)، زوزه‌وند، قصره‌وند، حاجیلر، سیکه‌وند، ساروجه، جُبوزلی، هیوانلی، قراوند و جوگرلو. همو رؤسای باجلان را برخاسته از تیره شیره‌وند می‌داند. سوان در ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۲ م (تاریخ انتشار کتابش) از ۶ تیره باجلان نام می‌برد («به سوی میان رودان»، ۴۰۷) که نام دو تیره جُمور و دنده‌وند در فهرست تیره‌های کتاب *عشائر العراق عزاوی* نیامده است. جُمور را برخی ایلی مستقل از باجلان (رزم‌آرا، ۲۳؛ سرشماری...، ۱۳، ذیل جمهور)، و برخی وابسته به باجلان دانسته، و گفته‌اند چون زمین زراعی نداشتند و به گله‌داری مشغول بودند، از باجلان جدا شدند (سلطانی، همان، ۸۸۴). گروهی از طایفه جُمور نیز در همدان به سر می‌برند (فیروزان، ۱۹، ۲۴).

در نمودار ایل باجلان قزوین، غیاثوند طایفه‌ای از ایل باجلان، و ۴ تیره گُماسی، محمدیگی، درویشوند و سیلخوری (سیلاخوری) از تیره‌های طایفه غیاثوند به شمار آمده‌اند (مجموعه اطلاعات...، ۶۳). احتمالاً سلخورها از طایفه باجلوند سیلاخور بروجرد هستند که به قزوین کوچیده‌اند. شماری از باجلوندها نیز، بنابر نوشته فیروزان در ناحیه شمال بخش زاغه لرستان زندگی می‌کنند (ص ۲۲) که ظاهراً از

در روستاهای آژِجی، از توابع موصل را بررسی و یادداشت کرده است، می‌نویسد: این گروه باجلان خود را عرب و از قبیله طی می‌دانستند و لباس عربی می‌پوشیدند، لیکن خود را بَجَلان، بَجْوَان یا باجْوَان و از بَجَلانستان می‌دانستند. آنها به گویش باجلانی سخن می‌گفتند که با گرمانجی (گرد) تفاوت داشت (ص 419، 420، برای آگاهی بیشتر نک: 418-435).

۲. دین و مذهب: باجلانها مسلمان و بیشتر سنی و پیرو مذهب شافعی (عزوی، ۱۸۴/۲) و اندکی حنفی، و گروه معدودی شیعه امامیه و شماری هم علی‌اللهی هستند (شیروانی، همانجا). آنستاس ماری و احمد حمید صراف در شرح مذهب کردهای بَجُران (باجلان)، از همسایگان شبکهای عراق، به سنی بودن و وابستگیشان به فرقه‌اللهی (علی‌اللهی) اشاره کرده است (نک: مکزی، 418؛ مینورسکی، 75، حاشیه 1).

عبدالحسین شهیدی صالحی در کربلاء فی حاضرها و ماضیها می‌نویسد: باجلانهای خانقین به هنگام قیام شیعیان عراق به رهبری میرزا محمدتقی شیرازی (د ۱۳۳۸ق) در برابر تجاوز انگلیسیها به یاری شیعیان برخاستند. آیت‌الله سیدابوالحسن اصفهانی (د ۱۳۶۵ق/ ۱۹۴۶م) با فرستادن روحانیانی به میان باجلانها، آنها را به پذیرش تشیع ترغیب کرد. از آن پس، باجلانهای شیعه در مراسم سوگواری اربعین حسینی در کربلا شرکت می‌کردند و همراه دسته‌های شیعی شهرهای دیگر به عزاداری می‌پرداختند (نک: دانشنامه ...).

پیشینه تاریخی: نام ایل باجلان از دوره صفوی به این سو در متون تاریخی آمده است. نعیم‌آبادی رئیس باجلان با ۴۰ هزار ایلپاتی گرد به موصل و بیعتش با خسروپاشا، وزیر اعظم عثمانی، در ۱۰۳۹ق، زمان شاه صفی صفوی، اشاره می‌کند (۱۲/۳-۱۳؛ نیز نک: مینورسکی، 85، حاشیه 4).

سرکردگان باجلان چند قرن دست نشاندۀ پاشاهای عثمانی و خراجگزار نمایندگان آنان در بغداد بودند و با عنوان پاشایی بر سرزمین پهناوری شامل زهاب قدیم، هورین، شیخان، بن قدره، قوره‌تو، سرقلعه، جیگیران، کویسا، مناطق پشت کویمو و پاوه، جوانرود و روانسر با اقتدار حکم می‌راندند و بیشتر اوقات از منافع حکومت عثمانی در ایران حمایت می‌کردند. مرکز حکمرانی پاشایان باجلان نخست درنه و بعد زهاب بود (سلطانی، ایلات، ۸۸۶، ۸۸۹).

در اواخر دوره صفوی، احمدخان باجلان، پاشایی زهاب، همدان و طایفه‌های باجلان و ایلات و طوایف دیگر را داشت. نادرقلی افشار که در زمان شاه طهماسب دوم (س ۱۱۳۵-۱۱۴۵ق) به کرمانشاه لشکر کشیده بود، احمد پاشا را که در برابرش مقاومت می‌کرد، شکست داد و سپاهش را قتل عام کرد و یکی از نامداران بختیاری سپاهش او را کشت (برای اطلاع بیشتر، نک: محمدکاظم، ۲۵۲/۱-۲۵۴). یکی دیگر از سرسپردگان پاشایان عثمانی، عبدالله خان باجلان بود که از فرمان حکومت مرکزی ایران سرپیچی می‌کرد و خراج نمی‌داد. او در ۱۱۶۸ق

زکی (ص ۳۹۸-۳۹۹) جمعیت باجلانهای ساکن در خانقین و کرکوک را نزدیک ۱۳۰۰ خانوار می‌داند (نیز نک: مردوخ، ۷۸/۱). رابینو شمار آنها را ۶۰۰ خانوار، و راولینسن (نک: ایرانیکا، III/533) و سلطانی (همان، ۸۸۳) دو هزار خانوار دانسته‌اند. در ۱۲۷۶-۱۲۷۷ق، جمعیت باجلانهای قزوین را ۶۰ خانوار نوشته‌اند که نیمی از آنها در شهر و خانه، و نیمی دیگر در بیرون از شهر و چادر زندگی می‌کردند (سفرنامه...، ۱۷۷). مردوخ نیز به ۷۰ خانوار باجلان در رودبار قزوین (همانجا)، و ورجاوند به ۴۵ خانوار در دهستان اقبال قزوین اشاره کرده است (ص ۴۶۰).

شمار جمعیت باجلانهای ساکن در زهاب روشن نیست. شیروانی در شرح قصبة زهاب، جمعیت آن را ۵۰۰ خانوار گرد نوشته است (ص ۲۹۲). جمعیت جمورهای آبادیهای پیرامون اسدآباد و نواحی میان همدان و کرمانشاه را ۱۰۰۰ خانوار (رزم‌آرا، ۲۳)، و جمعیت کوچندگان ایل جمهور (جمور) ساکن باختران را در ۱۳۶۶ش، ۹۰ خانوار داده‌اند (سرشماری، ۱۳). ویژگیهای فرهنگی:

۱. زبان: درباره‌ی خاستگاه زبان باجلانها میان پژوهشگران کردشناس اختلاف است. برخی از دانشمندان غربی زبان باجلانهای ساکن در حوالی خانقین و روستاهای شمال شرقی موصل و ناحیه زهاب را گویشی از گروه زبانهای گورانی (مینورسکی، 85، 76؛ ادمنز، 10، حاشیه 1)، و سنجندی در تحفه ناصری (ص ۲۴) از شاخه اورامی - گورانی به شمار آورده‌اند (نیز نک: سلطانی، کرمانشاهان، ۲۶۶/۱). گورانی را یارشاطر (ص ۳۵) از گروه زبانهای مستقل در نواحی کردنشین جنوبی و دارای لهجه‌های مختلف و متفاوت با گردی (گرمانجی)، مکزی (نک: EI, I/863) زبانی ایرانی، لیکن غیرکردی، و زکی زبانی نزدیک به زبان پهلوی دانسته است (ص ۳۹۹). زبان باجلانهای قزوین را نیز کردی نوشته‌اند (سفرنامه، همانجا).

در پی مهاجرت باجلانها در سده‌های گذشته به نواحی گوناگون ایران و همزیستی با گروههای قومی و زبانی مختلف، زبان آنان دگرگونیهای واژگانی و آوایی فراوان یافته است. شناخت دقیق گویش گروههای پراکنده باجلان تنها با پژوهشهای زبان‌شناختی میدانی ممکن خواهد بود. مثلاً دسته‌ای از باجلانها که در زمان شاه عباس صفوی (س ۹۹۶-۱۰۳۸ق) به پیشکوه لرستان مهاجرت کردند و در میان لکها اقامت گزیدند، زبانشان با گویش لکی در آمیخت (EI, I/7-10).

مردم جنوب کردستان بجز زبان مادری، زبان فارسی، و مردم شمال کردستان زبانهای ترکی و عربی، نخستین زبانهایی است که می‌آموزند (سوان، «گزارشی»، 91)، اوین (ص ۳۶۳) مجید بیگ، از خاندان سران باجلو (باجلان) خانقین را مردی معرفی می‌کند که لباس عربی می‌پوشید و فینه ترکی به سر می‌گذاشت و به زبانهای عربی، ترکی و فارسی صحبت می‌کرد.

مکزی که در تابستان ۱۹۵۵م (۱۳۳۴ش) گویش باجلانهای ساکن

پس از مرگ او طایفه باجلان به سرعت از هم پاشید (ایرانیکا، ۵۳۳/III).

مآخذ: آکوف (هاکوبیان)، گ. ب. و م. ا. حصارف، گردان گوران و مسأله کرد در ترکیه، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۷۶؛ ابوالحسن گلستانه، مجمل التواریخ، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴؛ استرابادی، محمد مهدی، جهانگشای نادری، تهران، ۱۳۶۸؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا، اکسیرالتواریخ، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰؛ اسان‌اللهی بهاروند، سکندر، قوم لُر، تهران، ۱۳۷۰؛ اوین، اوژن، ایران امروز، ۱۹۱۶-۱۹۰۷، ایران و بین‌النهرین، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲؛ ایزدپناه، حمید، آثار باستانی و تاریخی لرستان، تهران، ۱۳۵۵؛ توحیدی، کلیم‌الله، حرکت تاریخی کرد به خراسان در دفاع از استقلال ایران، تهران، ۱۳۶۴؛ دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۹؛ دود، س.، سفرنامه لرستان و خوزستان، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۷۱؛ رزم‌آرا، علی، الجرد و کردستان، ترجمه محمدعلی عوفی، قاهره، ۱۹۳۹؛ سپهر، محمدتقی، ناسخ التواریخ، به کوشش محمداقبر بهبودی، تهران، ۱۳۸۵؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶)، نتایج تفصیلی، استان باختران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹؛ سفرنامه استراباد و مازندران و گیلان... به کوشش مسعود گلزاری، تهران، ۱۳۵۵؛ سلطانی، محمدعلی، ابیلات و طوایف کرمانشاهان، تهران، ۱۳۷۲؛ همو، کرمانشاهان، تهران، ۱۳۷۰؛ سندجی، شکرالله، تحفه ناصری، به کوشش حسنت‌الله طیبی، تهران، ۱۳۶۶؛ شرف‌کندی، عبدالرحمان، فرهنگ کردی - فارسی، تهران، ۱۳۶۹؛ شبانی، ابراهیم، منتخب التواریخ، تهران، ۱۳۶۶؛ شیرازی، علیرضا، تاریخ زندیه، به کوشش ارنست بشر، تهران، ۱۳۶۵؛ شیروانی، زین‌العابدین، بستان السیاحه، تهران، ۱۳۱۵؛ عزازی، عباس، عشائر العراق، الکریه، بغداد، ۱۳۶۶/ق ۱۹۲۷؛ «درباره ترکیب و سازمان ایلات و عشایر ایران»، ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۶۲؛ کرمانشاهان باستان، به کوشش سهراب فیروزیان، تهران، ۱۳۵۰؛ کرمی، بهمن، جغرافیای مفصل تاریخی غرب ایران، تهران، ۱۳۱۶؛ مجموعه اطلاعات و آمار ایلات و طوایف و عشایر ایران، مرکز عشایری ایران، تهران، ۱۳۶۱؛ محمدکاظم، عالم‌آرای نادری، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴؛ مردوخ کردستانی، محمد، تاریخ، تهران، چاپخانه ارتش؛ مفتون دلی، عبدالرزاق، مآثر سلطانی، تهران، ۱۳۵۱؛ موسوی اصفهانی، محمد صادق، تاریخ گیتی گشا، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳؛ نجم، مصطفی، تاریخ استانبول، ۱۲۸۳؛ ورجاوند، پرویز، سرزمین قزوین، تهران، ۱۳۴۹؛ یارشاطر، احسان، «زبانها و لهجه‌های ایرانی»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۳۶، س ۵، ش ۱ و ۲؛ نیز:

Edmonds, C. J., *Kurds, Turks and Arabs*, London, 1957; EI¹; EI²; Iranica; MacKenzie, D. N., «Bājalānī», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1956, vol. XVIII; Minorsky, V., «The Gūrān», *ibid*, 1943-1946, vol. XI(1); Perry, J. R., *Karim Khan Zand*, Chicago, 1979; Sheil, M., *Glimpses of Life and Manners in Persia*, New York, 1973; Soane, E. B., *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise*, London, 1912; id, *Report on the Sulaimania District of Kurdistan*, Calcutta, 1918.

علی بلوگاشی

باجلُونَد، نک: باجلان.

باجه، شهر و ناحیه‌ای مشهور در غرب اندلس اسلامی که امروزه شهر پزا، مرکز ایالت آلتزوی سفلی، و ناحیه‌ای به همین نام (پزا) در جنوب شرقی لیسبن، پایتخت پرتغال، در جای آن قرار دارد. به گفته برخی از جغرافی دانان مسلمان (مثلاً ابن عبد المنعم، ۷۵)، باجه در رومی (لاتین) به معنای صلح^۱ بوده است و این احتمالاً به نام باستانی

سپاهی از ایل باجلان و جاف و طایفه‌های دیگر گرد آورد تا در برابر حمله محمدخان، سردار زند مقاومت کند (ابوالحسن گلستانه، ۳۰۰؛ پری، ۱۸۴). عبدالله خان پیوسته نگران سپاه زند بود و اخبار رخدادهای را به حکومت بغداد گزارش می‌داد. در ۱۱۸۸ ق، نظری علی خان زند که در هارون آباد (اسلام آباد غرب کنونی) با سپاهانش اردو زده بود، از قصد او در فراهم آوردن مردان جنگی برای حمله خبر دار شد و به زهاب حمله کرد و او را که شهر زهاب را ویران کرده، و گریخته بود، در نزدیکی خانقین دستگیر کرد و حدود دو هزار تن از مردانش را کشت. پس از آن زهاب و سران باجلان به فرمان حکومت ایران سر نهادند (همو، ۱۸۷).

باجلانیها در برخی آشوبها و جنگ و ستیزهای پس از مرگ کریم خان زند شرکت داشتند. موسوی نامی اصفهانی در تاریخ گیتی گشا (ص ۲۴۲) و علیرضا شیرازی در تاریخ زندیه (ص ۴۴-۴۵) در شرح محاصره شهر شیراز و گشودن دروازه آن شهر در ۱۱۹۶ ق توسط سپاهیان علیمرادخان، چهارمین پادشاه زند به نقش جمعی از طایفه‌های باجلان و مافی و ایلات دیگر در گشودن شهر اشاره کرده‌اند. همچنین باجلانیها همراه ایل بیرانوند (ه م) در ۱۲۱۲ ق محمدخان زند را در کوششهایش برای بازپس گیری قدرت از قاجاریان، کمک کردند (EI¹, V/11). به گفته محمدتقی سپهر پس از درگذشت محمدشاه (د ۱۲۶۴ ق) افراسیاب خان سرکرده طایفه باجلان بر و جرد با طایفه‌های بختیاری هم پیمان می‌شود و شورش می‌کند. خانلر میرزا احتشام الدوله، حاکم بروجرد برای فرونشاندن شورش، او را به حکومت باجلان می‌گمارد. پس از چندی باز افراسیاب خان همراه قاسم خان باجلان دست به شورش می‌زنند. این بار خانلر میرزا آنها را دستگیر می‌کند و به بند می‌کشد و آشوب را فرو می‌نشاند (۳۱۸، ۲۲۳/۳).

باجلانیها در دوره قاجار از قدرت و شوکت بسیاری برخوردار بودند و سران طوایف باجلان معمولاً از سوی حکومت مرکزی کرمانشاه به حکمرانی قلمرو باجلان نشین گمارده می‌شدند. سران باجلان در اقامتگاههای خود اغلب قلعه و استحکاماتی می‌ساختند و گروهی سوار کار تفنگچی از مردان باجلان را دور خود فراهم می‌آوردند تا به هنگام جنگ و ستیز از آنها استفاده کنند. بنابر روایتی، احمدخان باجلان، پاشای زهاب ۲۰ هزار سوار (نک: محمدکاظم، ۲۵۳/۱) از مردان جنگی برای نبرد آماده کرده بود و اللهیارخان سرکرده باجلانیهای قزوین در دوره ناصری ۳۰ تن سواره آماده در اختیار داشت (سفرنامه، ۱۷۷).

رایینو آخرین سرپرست برجسته و نیرومند باجلان را عزیزخان شجاع الممالک نام می‌برد که در دو دهه آخر سده ۱۹م در اوج قدرت می‌زیست و قلعه‌ای در قوره‌تو در کنار رودخانه زهاب برای خود ساخته بود. در سالهای پایانی حکمرانی عزیزخان درگیری خونینی میان خانواده او و برادرش خلیفه اعظم خان روی داد که منجر به کشته شدن پسری از هر دو برادر شد. عزیزخان در ۱۳۲۱ ق/۱۹۰۳م درگذشت و

باجه، یعنی پاکس یولیا^۱ (EIP) اشاره دارد. باجه از شهرهای کهن اندلس بود و گفته اند که بنای آن به دوره رومیها بازمی گردد (اصطخری، ۴۴؛ ابن عبدالمنعم، همانجا). ناحیه باجه در دوره اسلامی محدوده وسیعی را در بر می گرفت و با ناحیه مارده مجاور بود (همانجا؛ مقرئ، ۱۵۹/۱؛ برای شهرها و دزهای باجه، نک: یاقوت، ۲۲۷/۱، ۷۵۷/۲، ۱۶۷/۳، ۲۰۴، ۲۷۸، ۵۶۲، ۱۰۹/۴، ۷۱۴؛ ابن سعید، ۴۰۲/۱، ۴۰۶).

در ۹۴/۷۱۳م اشبیلیه به تحریک جمعی از اهالی و مداخله مدافعان شهر که به باجه عقب نشسته بودند، سر به شورش برداشت. موسی بن نصیر با فرستادن پسرش عبدالعزیز این دو شهر را بازگشود (اخبار...، ۲۵-۲۶). پس از فتح اسلامی، باجه محل اقامت دسته‌هایی از قبایل عرب گردید (نک: یعقوبی، ۳۵۴؛ ابن حزم، ۱۳۲، ۲۶۷، ۳۳۳). هنگامی که ابوالخطار در اندلس به حکومت رسید (۱۲۵-۱۳۰ق)، سپاهیان مصری را در آنجا مستقر کرد و باجه به صورت ناحیه‌ای نظامی درآمد (ابن قوطیه، ۴۳-۴۴؛ ابن عبدالمنعم، همانجا). در ۱۴۶ق/۷۶۳م علاء بن مُغِث یَحْصِی (جُدّامی) فرمانده سپاه مصر به تحریک منصور و داعیه عباسیان، در باجه قیام کرد و گروه بسیاری از مردم اندلس را برضد امیر اموی، عبدالرحمان الداخل، با خود همراه ساخت (اخبار، ۹۳-۹۴؛ ابن عذاری، ۵۱/۲، ۵۲). در ۲۱۴ق/۸۲۹م عبدالرحمان بن حَکَم به باجه لشکر کشید و در این ناحیه که از زمان فتنه منصور آشوب زده بود، آرامش برقرار کرد (نک: ابن اثیر، ۲۰۲/۶، ۳۵۶، ۴۱۵؛ ابن ابار، ۲۴۶/۱). در ۲۳۰ق/۸۴۵م تُرمانها (مجوس) به باجه حمله کردند (ابن دلایی، ۹۸-۱۰۰). در حمله مجدد نرمانها در ۲۴۵ق/۸۵۹م به آبهای غربی اندلس، شماری از کشتیه‌های آنان در ناحیه باجه به دست مسلمانان افتاد (ابن حیان، ج بیروت، ۳۰۷-۳۰۹).

باجه از ۲۶۱ق/۸۷۵م به بعد در جریان شورش «ثولدان» آسیبها دید و بارها به تصرف آنان درآمد (نک: همان، ۳۴۳-۳۴۵، ۳۸۰). سرانجام عبدالرحمان الناصر، خلیفه اموی در نیمه جمادی الآخر ۳۱۷/۳۱۷ ژوئیه ۹۲۹ باجه را بر قلمرو خود افزود و دستور داد در آنجا قصبه‌ای برای اقامت والی و افراد او بسازند (همو، ج مادرید، ۲۴۵، ۲۴۷-۲۴۸). بعدها رؤسای محلی باجه از طاعت حکومت مرکزی سر باز زدند (لوی پرووانسال، «تاریخ...»، II/24-25) و سپس خاندانی از اشراف محلی به نام بنوطیفور چندی بر آنجا حکومت کردند (ابن سعید، ۴۰۳/۱-۴۰۴).

هنگامی که در باجه اختلاف بر سر حکومت بالا گرفت، ابن افطس، حاکم بطلیوس باجه را چندی به تصرف خود درآورد. اما سپاهیان ابن عباد، حاکم اشبیلیه این شهر را طی نبردی از دست او خارج ساختند (عنان، دول...، ۳۶-۳۵، ۸۲-۸۳). پس از آن تا حدود سال ۴۳۶ق/۴۴۴م که باجه بار دیگر به استیلای بنوعباد درآمد، تحت حکومت والیان شِلب (دومین امیرنشین غرب اندلس پس از اشبیلیه) اداره می شد (ابن عذاری، ۱۹۲/۳-۱۹۳؛ عنان، همان، ۴۳-۴۴). در ۴۷۵ق/۱۰۸۲م سپاهیان آلفونسوی ششم، پادشاه قشتاله باجه را به هنگام

لشکرکشی به اشبیلیه غارت کردند (ابن عبدالمنعم، ۲۸۸؛ عنان، همان، ۷۳-۷۴). بعدها در ۵۳۹ق/۱۱۴۴م ابن قَسّی (ه م) در غرب اندلس برضد مرابطون قیام کرد و شهرهایی را گرفت؛ اما میان او و یارانش اختلاف پدید آمد و برادرش در باجه به مخالفت او برخاست (نک: ابن ابار، ۲۰۲/۲-۲۰۷؛ ابن خطیب، اعمال...، ۲۵۱).

یک سال پس از استیلای مسیحیان بر باجه و دیگر شهرهای غرب (نک: ابن اثیر، ۱۰۶/۱)، در ۵۴۱ق/۱۱۴۶م موحدان به اندلس لشکر کشیدند و بر این نواحی چیره شدند و سیدرای ابن وزیر، حاکم باجه و بطلیوس به اطاعت موحدان درآمد (عنان، عصر...، ۳۲۷/۱-۳۲۸). ابن وزیر در ۵۵۱ق/۱۱۵۶م باجه را به موحدان واگذاشت (همان، ۳۴۸/۱؛ قس: ابن ابی زرع، ۲۰۰، که ۵۵۶ق آورده است).

در زمان والیان موحدی، باجه اوضاعی آشوب زده داشت. از این رو، مسیحیان شتترین در ۲۲ ذیحجه ۵۵۷ق/۱ دسامبر ۱۱۶۲م بر این شهر مستولی شدند و پس از ۴ ماه و اندی اقامت در آنجا، شهر و باروهای آن را ویران ساختند (ابن صاحب الصلاة، ۲۸۹). به روایت دیگر، باجه ۱۰ سال بعد، در اول محرم ۵۶۸ق/۲۳ اوت ۱۱۷۲م به دست سپاهیان آلفونسو، پادشاه پرتغال (در روایات اسلامی، اذفونش ابن الرنک یا ابن الرنق) سقوط کرد و ویران گردید (همو، ۴۳۶، حاشیه‌های ۴ و ۵؛ عنان، همان، ۳۴۰/۱-۳۴۱، ۲۶/۲، ۸۶-۸۷).

در ۵۷۰ق/۱۱۷۴م یوسف بن عبدالؤمن دستور داد باجه را برای اسکان مجدد اهالی بازسازی کنند. چندی بعد عمر بن تیمصلت، والی شلب بر باجه حکومت یافت و شهر رونق پیشین را باز یافت (ابن خطیب، لا حاطه، ۳۵۵/۴؛ عنان، همان، ۹۱/۲)؛ لیکن بار دیگر باجه بر اثر لشکرکشی آلفونسو در ۵۷۳ق/۱۱۷۷م آسیب دید و در پی شکست ابن تیمصلت در محرم ۵۷۴/ژوئیه ۱۱۷۸، از سکنه خالی شد (همان، ۹۷/۲-۹۸). مسیحیان بار دیگر در ۵۸۶ق بر باجه و شهرهای مجاور تاختند و بر آنجا دست یافتند. در سال بعد لشکر یعقوب المنصور موحدی این منطقه را باز پس گرفت (ابن ابی زرع، ۲۱۹، ۲۶۹). سرانجام به سبب هرج و مرج اوضاع در اندلس و ضعف بنی نصر، باجه به دست مسیحیان افتاد (ابن خطیب، اعمال...، ۲۹۳).

باجه در زمان احمد بن محمد رازی (د ۳۴۴ق) شهری آباد و پر محصول بود و خیابانهای وسیع و حمامها و بازارها و مساجد فراوان داشت و گروهی از اعراب را در خود جای داده بود (سالم، ۱۹۹/۱؛ لوی پرووانسال، «وصف اسپانیا...»، ۸۷). در آنجا غسل فراوان به دست می آمد و صنعت دباغی و کتان بافی رونق داشت و از معادن آن ناحیه نقره استخراج می شد (ابن سعید، ۴۰۳/۱؛ مقرئ، ۱۵۹/۱).

در باجه آثاری از طاق بناهای کهن و باروی شهر باقی مانده است که قدمت آنها به دوره‌های اسلامی و رومی بازمی گردد. در سمت غرب شهر نیز قلعه‌ای در زمینی مرتفع واقع است که در ۷۰۱ق/۱۳۰۲م در

(ابوعبید، ۷۱۹/۲) وباجة القمح (یاقوت، ۴۵۵/۱) نام داده‌اند.

باجه در زمان زُهر بن قیس بَلَوی، والی اموی افریقیه (۶۷-۶۹ق) توسط مسلمانان فتح شد (ابن ابی دینار، ۳۳)، در ۷۴ق/۶۹۳م که جانشین او، حسان بن نعمان غسانی بر قرطاجنه و شهرهای افریقیه مستولی شد و رومیان را شکست داد، آنان به شهر باجه پناهنده شدند (ابن اثیر، ۳۶۹/۴-۳۷۰). پس از آنکه باجه به تصرف این فرمانده اموی درآمد، تبدیل به مرکز نظامی مهمی برای سپاه عرب گردید (عبدالوهاب، ۴۲۶/۳-۴۲۷). به گفته هروی مدفن معبد بن عباس بن عبدالمطلب، پسر عم پیامبر (ص)، در این شهر بوده است (ص ۵۳).

در اواخر حکومت امویان، خوارج در شهرهای افریقیه شوریدند (ابن خلدون، ۴۰۷/۲-۴). در ۱۲۶ق/۷۴۴م بربرها نیز در نواحی کوهستانی مجاور باجه سر به شورش برداشتند و ثابت صنهاجی به کمک یاران بربر خود در باجه برضد عبدالرحمان بن حبیب فهری، والی افریقیه (۱۲۷-۱۳۸ق) قیام کرد و بر آن شهر چیره شد (ابن اثیر، ۳۱۱/۵-۳۱۲). ابن خلدون، ۶(۱)/۲۲۳). پس از آن نیز در ۱۷۰ق/۷۸۶م، در اوایل حکومت عباسیان، کوهستانهای باجه محل شورش اباضیه بود (ابن اثیر، ۱۰۸/۶).

از زمان استیلای اغلیبان بر افریقیه (۱۸۴ق/۸۰۰م) شهر باجه اهمیت خاصی یافت و افراد وابسته به خانواده وزرا و امرا حکومت این ناحیه ثروتمند را در دست گرفتند (عبدالوهاب، ۴۲۷/۳). از آن جمله خاندان بنی علی بن حَقید وزیر با لطایف الحیل توانستند دیری بر این شهر حکومت کنند (ابوعبید، ۷۲۰/۲). یعقوبی که در این روزگار افریقیه را دیده است، می‌گوید: گروههایی از نسل سپاهیان عباسی و عناصر غیرعرب در باجه سکنی دارند و در مجاورت شهر مردمانی بربر به نام وَزْدَاجَه زندگی می‌کنند که در فرمان امیر اغلیبی نیستند (ص ۳۴۹). در زمان اغلیبان شورشهایی چند در باجه به وقوع پیوست (نک: ابن اثیر، ۳۲۹/۶-۳۳۱، ۴۰۷/۷، العیون، ۳۶۸).

از ۳۱۶ق/۹۲۸م کار ابویزید مخلد بن کیداد خارجی، معروف به راکب الحمار (صاحب الحمار) که از قبیله بربر زناته بود، بالا گرفت و در زمان القائم، خلیفه فاطمی (حک ۳۲۲-۳۳۴ق) پیروان بسیاری یافت. وی در ۳۳۳ق/۹۴۵م در افریقیه قیام کرد و شهرهایی را به باد غارت داد. در محرم همین سال وی در باجه با لشکر القائم به سرکردگی بُشْرِی جنگید و او را شکست داد. ابویزید پس از تصرف باجه در آنجا کشتار و غارت کرد و بخشی از شهر را به آتش کشید و قبایل بربر را به سوی خویش فراخواند (ابوعبید، همانجا؛ ابن اثیر، ۴۲۲/۸-۴۲۳؛ ادریس، ۲۷۶-۲۷۸). در ۳۳۴ق/۹۴۶م نیز ایوب، پسر ابویزید در باجه کشتار کرد و شهر را به آتش کشید و ویران ساخت (ابن اثیر، ۴۳۲/۸؛ مقریزی، ۸۰/۸-۸۱). در همین سال مردی با داعیه انتساب به عباسیان در باجه قیام کرد و جمعی را پیرامون خود گرد آورد، اما به دست ایوب بن مخلد گرفتار شد و در قیروان به قتل رسید (ابن اثیر، ۴۳۰/۸؛ ادریس، ۳۲۰). در آخر ذیحجه همین سال لشکریان فاطمی به فرماندهی حسن بن علی

محل یک قلعه کهن رومی بنا گردیده است. این قلعه برجی بلند به ارتفاع ۴۱ متر دارد. گفته می‌شود بخشی از قلعه در دوره اسلامی ساخته شده است. بجز اینها، کلیساهایی کهن در باجه برپاست (نک: عنان، الآثار، ۴۰۶-۴۰۸).

باجه خاستگاه علما و دانشمندانی صاحب نام بوده است. از آن جمله ایسیدور باجی است که تاریخ لاتینی او شامل رویدادهای فتح اسلامی تا ۱۳۷ق/۷۵۴م در دست است (عنان، همان، ۴۰۶). ابراهیم بن محمد باجی (سده ۴ق) نیز کتابی در شرح حال رجال و فقهای باجه داشته است (نک: ابن فرضی، ۱۵۴/۲، ۲۰۳). ابولید سلیمان بن خلف باجی (د ۴۷۴ق) و ابوعمر یوسف بن جعفر باجی (سمعانی، ۱۵/۲-۱۶؛ ابن سعید، ۴۰۴/۸-۴۰۵) نیز از فقهای مشهور باجه بودند.

مآخذ: ابن ابار، محمد، الحلة السیراء، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۸۰-۱۹۸۵م؛ ابن ابی ذرع، علی، الانیس المطرب، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن اثیر، الکامل، ابن حزم، علی، جمهره انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن حیان، حیان، المتقسی، به کوشش چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ همان، به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن خطیب، محمد، الاحاطة، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ همو، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن دلایی، احمد، ترصیع الاخبار، به کوشش عبدالعزیز اهوایی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن سعید، علی، التفرغ فی حلی التفرغ، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن صاحب الصلاة، عبدالملک، المن بالامامة، به کوشش عبدالهادی تازی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، الروض المظمار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن عذاری، احمد، البیان المغرب، به کوشش کولن و لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن فرضی، عبدالله، تاریخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قوطیه، محمد، تاریخ افتتاح الاندلس، به کوشش ابراهیم ایباری، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ اخبار مجموعه، به کوشش ابراهیم ایباری، قاهره، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک و ممالک، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ابرج افشار، تهران، ۱۳۳۷ش؛ سالم، سحر عبدالعزیز، تاریخ بطلینوس الاسلامیه، اسکندریه، ۱۹۸۹م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان معلی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ عنان، محمد عبدالله، الآثار الاندلسیه الباقیه، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، دول الطوائف، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، عصر المرابطین و الموحدين فی المغرب والاندلس، قاهره، ۱۳۸۲-۱۳۸۳ق؛ مقری، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م؛ نیز:

El²; Lévi - Provençal, E., « La Description de l'Espagne d'Ahmad al - Rāzī », Al - Andalus, Madrid, 1953, vol. XVIII; id, Histoire de l'Espagne musulmane, Paris / Leiden, 1950.

محمد رضا ناجی

باجه، شهری مهم و کهن در افریقیه. این شهر امروزه در حدود ۱۰۰ کیلومتری غرب شهر تونس واقع شده، و مرکز استان (ولایت) باجه در شمال کشور تونس است. قدمت شهر به دوره رومیها بازمی‌گردد و نام باستانی آن واگا بوده است (وزان، ۶۶/۲؛ EI²). باجه در کرانه غربی ناحیه حاصل خیز «وادی مَجَرده» واقع است و از دیرباز تا به امروز مهم‌ترین شهر این ناحیه به شمار می‌رود. این شهر به سبب قرار گرفتن بر سر راه تونس به قسنطینه در طول دوره اسلامی از اهمیت سوق الجیشی برخوردار بوده است (برنشویگ، ۳۳۱/۱). منابع جغرافیایی باجه را به سبب فراوانی محصول گندمش، انبار غله افریقیه

کلیی باجه را تصرف کردند و کارگزار ابویزید را در آنجا از میان برداشتند (همو، ۳۸۴-۳۸۵).

در ۱۰۱۵/ق ۴۰۶م حماد بن بلکین بر پسر برادر خود، بادیس زیری، امیر افریقیه (حک ۳۸۶-۴۰۶ق) شورید و بر باجه حمله برد و در آنجا کشتار و غارت کرد (ابن اثیر، ۲۵۳/۹-۲۵۴). پس از آن نیز که معز، پسر و جانشین بادیس (۴۰۶-۴۵۳ق) در ۱۰۴۸/ق ۴۴۰م به نام خلیفه عباسی خطبه کرد، در ۱۰۵۴/ق ۴۴۶م قبایل عرب به تحریک فاطمیان، قیروان را در محاصره گرفتند و مونس بن یحیی مرداسی از قبیله رباح بر باجه مستولی شد. اهالی شهر نیز چون معز را از حمایت خویش ناتوان دیدند، راهی مهدیه شدند (همو، ۵۶۹/۹). نیز نک: مقریزی، ۲۱۷/۲-۲۱۸. در حدود سال ۵۰۱/ق ۱۱۰۸م تیره اخضر از این قبیله عرب سلطه خود را بر باجه گسترند (ابن خلدون، ۳۲۸/۲).

در ۱۱۵۲/ق ۵۴۷م عبدالؤمن بن علی، خلیفه موحدی به دولت بنی حماد در بجایه خاتمه داد و بر تمام قلمرو آنان از جمله باجه استیلا یافت (نک: ابن اثیر، ۱۵۸/۱۱-۱۵۹). ابن خلدون، ۴۹۱/۳-۴۹۰. وی چندی بعد شهر المهدیه را که از ۱۱۴۸/ق ۵۴۳م به تصرف راجر دوم، پادشاه صقلیه درآمده بود، بازپس گرفت و بر قلمرو پیشین بنی زیری در افریقیه نیز دست یافت (نک: ابن اثیر، ۱۲۵/۱۱-۱۲۹، ۲۴۱-۲۴۵). یحیی ابن غانیه صنهاجی، آخرین بازمانده مرابطون (مق ۶۳۳/ق ۱۲۳۶م) پس از تصرف مهدیه در ۱۲۰۱/ق ۵۹۷م باجه را با منجنیق کوبید و آنجا را گشود و ویران ساخت (ابن خلدون، ۴۰۱/۲-۴۰۰). با ظهور دولت حفصیان، باجه تا حدودی رونق سابق خود را به دست آورد. در این دوره ناحیه باجه از بزرگترین و مهمترین ولایات بود (نک: همو، ۷۸۴-۷۸۳، ۷۷۱-۷۷۰/۴-۳).

در سده‌های ۱۰-۱۱/ق ۱۱۶-۱۷م از دوره عثمانی باجه پادگانی از بنی چریها (انکشاریه) داشت که اعقابشان در آنجا باقی ماندند. در آن زمان در داخل شهر مسجدی برای حنفیان بنا گردید. در روزگار حسینیان (بیگها) باجه به صورت روستای بزرگ زراعی درآمد که سیمای بدوی بر آن غلبه داشت و مقر والی بود که به نیابت از دولت مرکزی حکومت می‌کرد. در این دوره برخی آثار تاریخی ساخته شد که از آن جمله قلعه‌ای است در یک کیلومتری غرب باجه که مانند قصر سلطنتی موجود در حومه تونس، (باردو) نام دارد (عبدالوهاب، ۴۲۸/۳-۴۲۹). نیز نک: ابن ابی دینار، ۲۴۸؛ سراج، ۴۴۸/۲-۵۱۸، ۵۱۹.

باجه در سده ۹/ق ۹ شهری بزرگ و مستحکم بود و باروی سنگی آن را احاطه می‌کرد (یعقوبی، ۳۴۹؛ قس: ابوالفدا، ۱۴۱). ابو عبید بکری وصف دقیق و مفصلی از باجه به دست داده (۷۱۸-۷۱۹/۲) که با وجود تغییراتی جزئی - که بعداً در برخی نامها پدید آمده - هنوز معتبر است. وزان فاسی به رونق و آبادانی شهر در سده ۱۰/ق ۱۶م اشاره کرده است. به گفته وی باجه صنعتگران مختلفی را در خود جای داده، و به ویژه نساجی در آنجا رونق داشته است (۶۶/۲). در زمان ابن خلدون (۸۰۸ق) شماری از تیره سعد بن هذیل باقی مانده بودند که در نواحی

باجه می‌زیستند (ابن خلدون، ۲/۳-۶۶۱-۶۶۲). امروزه نیز دسته‌ای از ساکنان باجه به قبیله عرب قضاعه نسب می‌رسانند (عبدالوهاب، ۴۲۷/۳-۴۲۸؛ نیز نک: برنشویگ، ۳۳۶/۱).

باجه زادگاه تنی چند از محدثان و فقیهان و شاعران و مورخان بوده است؛ از آن جمله خاندانی مشهور به بنی باجی هستند که در اندلس سکنتی گزیدند (نک: مقری، ۵۱۴/۲-۵۱۵). دیگر خاندان قلشانی است که در سده ۹/ق ۱۵م، ۷ یا ۸ تن از قاضیان و فقیهان برجسته تونس از آن برخاستند. محمد الصغیر بن یوسف که تاریخ حوادث نخستین ۴ بیگ از سلسله حسینیان (۱۱۱۷-۱۱۸۲/ق ۱۷۰۵-۱۷۶۸م) را براساس مشاهدات خود تألیف کرده، نیز بدانجا منسوب است (عبدالوهاب، ۴۲۹/۳؛ برای نام دیگر علمای باجه، نک: یاقوت، ۴۵۶/۱-۴۵۷؛ سراج، ۴۹۸/۱-۵۰۵).

امروزه شهر باجه علاوه بر تولید گندم و آرد مرکز مهم تصفیه شکر و پایگاه تحقیقات کشاورزی است.

استان باجه با مساحتی برابر ۶'۷۱۰ کم ۲ ناحیه‌ای متنوع است که از دشت مرطوب ساحلی در طول دریای مدیترانه به سمت جنوب شرقی تا دره حاصل خیز متجرده گسترده است. این ناحیه یکی از مهم‌ترین مناطق زراعی و دامی ملی است. طبق سرشماری ۱۹۷۸م/۱۳۵۷ش جمعیت شهر باجه ۲۸'۱۴۵ نفر، و جمعیت استان باجه بالغ بر ۳۲۰'۶۶۵ نفر بوده است (بریتانیکا).

دو شهر دیگر در تونس به این نام وجود دارد که برای بازشناختن آن‌دو از باجه شمال تونس، باجه الزیت و باجه القدیمه نامیده شده‌اند: باجه الزیت: این شهر از توابع ناحیه (کوره) زصفه (یاقوت، ۴۵۷/۱-۴۵۸) است که رومیها و بیزانسیها روسپا می‌خواندند. باجه الزیت در میان جنگلهای زیتون ساحل تونس بر سر راه مهدیه به الجم، در ۱۳ کیلومتری شرق الجم واقع است. شیخ نشین منطقه‌ای که باجه الزیت در آن قرار داشت، امروزه «مشیخه وادی باجه» (نزدیک مهدیه) خوانده می‌شود. به نظر می‌رسد این شهر تا حمله بنی هلال (سده ۱۱/ق) آباد بوده، ولی پس از آن رو به انحطاط نهاده، و در زمان حفصیان از میان رفته است. با وجود این، در محل آن هنوز ویرانه‌های بسیاری از جمله یک حوض بزرگ باقی است (عبدالوهاب، ۴۲۹/۳-۴۳۰).

باجه القدیمه: شهرکی است که امروزه از بین رفته، و خرابه‌های آن هنوز برجاست. این شهرک نزدیک «متویه» کنونی در ناحیه شمالی نزدیک شهر تونس واقع است. در آنجا مسجد جامع، مکتب خانه، بازار و خانه‌هایی وجود داشته است. باجه القدیمه به سبب آنکه زادگاه ابوسعید خلف بن یحیی تمیمی باجی (د ۶۲۸/ق ۱۲۳۱م) صوفی برجسته و شاگرد ابومدین شعیب تلمسانی بوده، شهرت خاص داشته است (همو، ۴۳۰/۳-۴۳۱).

مأخذ: ابن ابی دینار، محمد، المؤنس فی اخبار افریقا و تونس، به کوشش محمد شمام، تونس، ۱۳۸۷ق؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن خلدون، المعبر؛ ابو عبید بکری، عبدالله، المسالك و الممالک، به کوشش وان یون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریس بن حسن، تاریخ الخلفاء الفاطمیین بالغرب، به

تحت حمایت قزلباشهای افشار قرار گرفتند و نجات‌خان افشار رهبری آنها را به عهده گرفت. آنها همراه با ایل افشار در کمک به حکام صفوی و دفاع از سرزمین خراسان با راهزنان و متجاوزان ازبک و ترکمن جنگیدند (قدوسی، همانجا). پس از به قدرت رسیدن نادرشاه افشار، شکر سلطان رهبر این طایفه شد و بالکانلو در نوخندان مرکز تجمع آنان گردید (میرنیا، سردارانی، ۱۳۸-۱۳۹).

در نبرد نادر با ملک محمود سیستانی، فرمانروای یاغی خراسان، سواران و جنگاوران باچوانلو نخستین پیروزی را برای سپاه وی به ارمغان آوردند، اما چندی بعد با نادر به مخالفت برخاستند و سرانجام به کمک طایفه قراچورلو با سپاه او که توسط برادرش ابراهیم خان رهبری می‌شد، در دامنه کوه آلا داغ (بین درگز و قوچان) به نبرد پرداختند و سرانجام نادر خود آنها را با نیروی توپخانه در هم کوبید (همان، ۱۰۱-۱۰۲). پس از آن، کردان باچوانلو به رهبری نوروزخان بر حکمران درگز شوریدند و تا حدود سال ۱۲۵۰ ق/۱۸۳۴ م در منطقه باچوانلو (یا قاجکانلو)، در حوالی درگز حکمرانی کردند. پس از به قدرت رسیدن سلیمان خان و در دست گرفتن حکمرانی درگز، نوروزخان دستگیر و کشته شد و مناطق باچوانلو و درونگر نوخندان زیر سیطره سلیمان خان درآمد (همان، ۱۱۲-۱۱۳).

در دوره قاجار، محمد جعفرخان باجمانلو (باچوانلو) از بزرگان گرمانج (طایفه‌ای کرد) خراسان و از جمله سرداران رضاقلی خان زعفرانلو، در میان باچوانلوه‌ها بود (توحی، ۲۸۱/۱، ۴۸۵). در رمضان ۱۳۲۳، ترکمنها به تحریک سالار مخم بجنوردی، رئیس کردهای شادلو، در حوالی روستای جنگاه، واقع در شمال شیروان به باچوانلوه‌ها حمله کردند. به دنبال این حمله و غارت، گروهی از مردان باچوانلو کشته، و بیش از ۶۰ زن و کودک اسیر ترکمنها شدند و در پی آن نخستین دادگاه رسمی ایران برای رسیدگی به این واقعه و حمایت از آسرای باچوانلو تشکیل شد (همو، ۴۸۶/۱، ۳۴۴/۲، ۳۰-۲۴/۴). سرانجام، وزارت عدلیه در ۱۳۲۵ ق/۱۹۰۷ م، رأی خود را به مجازات تحریک کنندگان و عوامل این جنایت صادر کرد (همو، ۳۰-۳۲/۴).

کوچندگی و ده‌نشین: کردان باچوانلو در یک صد سال اخیر به تدریج روستانشین شده، و به کشاورزی روی آورده‌اند. اکنون تنها گروه کوچکی از دامداران این تیره کوچ می‌کنند. کوچندگان باچوانلوی قوچان، هر ساله در اوایل مرداد ماه مناطق سردسیر کوه و دره‌های سریال و عمارت، واقع در خاور و شمال خاوری قوچان را ترک می‌کنند و به سوی قشلاق در اراضی پست مراوه تپه (در حاشیه رودخانه اترک) می‌روند و تا نیمه فروردین در این مناطق گرمسیری به سر می‌برند. مسیر کوچ باچوانلوه‌ها به «راه کوچ» معروف است (پورکریم، ۲۳-۲۶). طول راه کوچ برخی از این کوچندگان در شاه جهان حدود ۲۲۵، و در هزار مسجد ۳۹۵ کم است (پاپلی، کوچ-نشین، ۲۳۵، ۲۴۶). کوچندگان در مسیر کوچ منزلگاههایی برای چرای دامهایشان دارند. شورک و تیتکانلو در حوالی قوچان، تک مران

کوشی محمد یعلادی، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ برنشوگ، ر. تاریخ افریقہ فی العهد الحنفی، ترجمه حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ سراج اندلسی، محمد، الحلل السندیة، به کوشش محمد حبیب هیل، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ عبدالوهاب، حسن حُسنی، ورفات عن الحضارة العربیة بافریقہ، تونس، ۱۹۷۲ م؛ العیون و الحدائق، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۹ م؛ مقری، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ مقریزی، احمد، انعاظ الحنفاء، ج ۱، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م، ج ۲، به کوشش محمد حلمی محمداحمد، قاهره، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۱ م؛ وزان، حسن، وصف افریقیا، ترجمه محمد حبی و محمداحضر، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ هرری، علی، الاشارات الی معرفة الزیارات، به کوشش ز. سوردل تومین، دمشق، ۱۹۵۳ م؛ یاقوت، بلدان، یعقوبی، احمد، البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ نیز: Britannica; EI².

محمدرضاناچی

باچی، نک: ابوالولید باچی.

باچوانلو، تیره‌ای از طایفه کرد زعفرانلو در شمال خراسان که به کرد قوچان نیز معروفند، زبان اینان کردی گرمانجی است و به ترکی و فارسی نیز سخن می‌گویند (میرنیا، ایلها و... کرد/ایران، ۶۴). باچوانلو در منابع به صورتهای مختلف قاجکانلو، باجمانلو، باجخوانلو، باچاوانلو، باچانلو، باشقانلو، باشکانلو، باشمانلو و باشمانلی نیز آمده است (توحی، ۲۸۱/۱، ۴۸۵، ۱۶۳/۲-۱۶۴؛ میرنیا، همانجا؛ پاپلی، «مختصری...»، ۵۶۷؛ قدوسی، ۲۲؛ مردوخ، ۷۹/۱). این تیره اکنون در منطقه، به ویژه در درگز، بیشتر به باچوانلو و باچیان‌لو معروفند (میرنیا، همان، ۷۷، ایلها و... خراسان، ۱۱۲).

پیشینه تاریخی: کردهای شمال خراسان از دوره شاه اسماعیل صفوی (س. ۹۰۷-۹۳۰ ق/۱۵۰۱-۱۵۲۴ م) به خراسان کوچانده شدند. نخستین گروه مهاجران حدود ۴ هزار خانوار از کردهای صوفیانلو بودند (پاپلی، همانجا). در ۱۰۱۱ ق، در دوره شاه عباس اول (س. ۹۹۶-۱۰۳۸ ق/۱۵۸۸-۱۶۲۹ م) کردهای چیشگزک (چامشگزک) به رهبری شاهقلی سلطان در یک گروه ۱۵ تا ۴۰ هزار خانواری از نواحی غربی ایران به ورامین، و سپس از آنجا به نواحی شمالی خراسان کوچانده شدند، تا از تاخت و تاز ترکمنها و ازبکها جلوگیری کنند (اعتمادالسلطنه، ۱۵۷/۱؛ مجدالاسلام، ۱(۲) ۴۸۹؛ بیت، ۱۶۵؛ بارتولد، ۱۲۱). این کردها در خراسان به ۵ شعبه تقسیم می‌شوند و خورده ایماق یکی از این شعبه‌هاست. باچوانلوه‌ها نیز احتمالاً باید از طوایف کوچک این شعبه باشند (مجدالاسلام، همانجا) که همراه با توزانلوه‌ها به دره درون (حوالی دهستان باچوانلو) کوچانده شدند (میرنیا، ایلها و... کرد/ایران، ۸۱). از دوره نادرشاه افشار (س. ۱۱۴۸-۱۱۶۰ ق/۱۷۳۵-۱۷۴۷ م) رفته رفته نام زعفرانلو به جای چمشگزک متداول شد (توحی، ۱۶۳/۲). به گفته فیلد: زعفرانلوه‌ها در قوچان و شیروان زندگی می‌کنند و شمار آنها در قوچان ۵۰ هزار و در شیروان ۱۲ هزار تن است که ۴۹ هزار تن از آنها اسکان یافته‌اند و ۱۳ هزار تن دیگر کوچرو هستند (ص ۲۹۸).

رهبری تیره: پس از مرگ شاه عباس دوم، کردان باچوانلو

۱۳۵۱ ش؛ میرنیا، علی، ایلها و طایفه‌های عشایری خراسان، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ همو، ایلها و طایفه‌های عشایری کرد ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ همو، سردارانی از ایلات و طوایف درگز، مشهد، ۱۳۶۱ ش؛ بیت، چارلز ادوارد، سفرنامه خراسان و سیستان، ترجمه قدرت‌الله روشنی زعفرانلو و مهرداد رهبری، تهران، ۱۳۶۵ ش.

جعفر اسحاقی تیموری

باختر، نک: بلخ.

باخَرز، نام شهر، بخش و دهستانی در شهرستان تایباد، در خاور استان خراسان. این شهر در گذشته از اهمیت بیشتری برخوردار بوده، و نام آن به همه منطقه تایباد اطلاق می‌شده است. بخش باخَرز از شمال به تربت جام، از جنوب به خواف، از خاور به تایباد و از باختر به تربت حیدریه محدود می‌گردد. آب و هوای آن معتدل و خشک است. زبان اهالی باخَرز، فارسی با گویش تربتی است و دین مردمان آن اسلام (سنی و شیعه اثناعشری) است (فرهنگ...، ۶). در ۱۳۷۵ ش جمعیت این شهر بالغ بر ۱۷۵ نفر بوده است (سرشماری...، چهل).

از باخَرز در دوران پیش از اسلام آگاهی چندانی در دست نیست، اما این ناحیه در زمان ساسانیان از لحاظ تقسیمات کشوری جزو شهرستان نیشابور به شمار می‌آمده، و این تقسیم‌بندی تا سده ۶/۱۲ م نیز پا برجا بوده است (نک: ابن خردادبه، ۲۳-۲۴؛ یعقوبی، ۴۵؛ سمعانی، ۲۴۸/۱). باخَرز در ۳۰/۶۵۱ م در زمان خلافت عثمان توسط یزید جُزشی فتح شد (بلادری، ۵۶۷-۵۶۸). ابن اثیر فتح باخَرز را در ۳۶۱ ق و به دست امیر بن یسکری ذکر کرده است (۱۲۴/۳).

در ۱۷۹ ق/۷۹۵ م که نواحی خاوری ایران دستخوش فتنه حمزه خارجی شد (نک: بغدادی، ۵۸)، باخَرز نیز از آسیب این فتنه مصون نماند. علی بن عیسی بن ماهان والی خراسان برای خاموش کردن آتش فتنه حمزه، سپاهی به مقابله او فرستاد. جنگ نهایی در ۱۸۰ ق در باخَرز میان دو گروه درگرفت؛ در این جنگ خوارج شکست خوردند و حمزه با ۴۰ تن از یارانش به قهستان پناه برد (نک: ابن اثیر، ۱۵۰/۶-۱۵۱). در سده‌های نخستین اسلامی باخَرز از نواحی پر رونق کشاورزی بوده، و از آنجا حبوبات و مویز و پوشاک صادر می‌شده است (مقدسی، ۳۱۹، حاشیه).

در منابع جغرافیایی قدیم از باخَرز با عنوان «گواخَرز» نیز یاد شده که گویش بلوچی است (اصطخری، ۲۵۶؛ ابن حوقل، ۴۳۳؛ نیز نک: مینورسکی، ۲۲۲). یاقوت اصل این واژه را «باد هرزه» (محل وزش باد) می‌داند (۴۵۸/۱). به گفته مقدسی، در سده ۴ ق باخَرز منطقه‌ای کم‌شهرت بوده، ولی مرکز آن مالن، آباد بوده است (همانجا). اصطخری و ابن حوقل نیز مالن را نام دیگر گواخَرز (باخَرز) ذکر کرده‌اند (همانجاها). از مسافتهایی که در منابع ثبت گردیده، چنین برمی‌آید که شهر کنونی «شهر نو» از توابع بخش باخَرز در محل همان شهر مالن است (لسترنج، ۳۵۷).

باخَرز در سده ۱۲/۱۳ م - مقارن حمله مغولان - از مناطق آباد خراسان و دارای ۱۶۸ روستا بوده است (یاقوت، همانجا). با توجه به

و قرق در شیروان، تلتیش و خشتلی در حوالی بجنورد از مهم‌ترین منزلگاههای این عشایر در این کوچ‌راه به شمار می‌روند (پورکریم، ۲۴). کوچندگان باچوانلو در ۱۳۵۸ ش مجموعاً دارای ۳۱ محل قشلاقی و بیلاقی در ترکمن صحرا، هزار مسجد و شاه جهان بودند (پاپلی، همان، ۹۷، ۲۲۸). مناطق سردسیری و گرمسیری دیگر باچوانلوه اطراف دولتخانه، حصارچه، چایلی و یکه چنار است. بیشتر روستانشینان و کشاورزان باچوانلو اکنون در روستاهای قره‌چای، نصرآباد، حصاری، دهنه شور، دهنه شیرین از توابع اسفراین و کوههای عمارت قوچان، شاه جهان، کنجور، بجنورد، شیرگاه (ینگى قلعه)، آشخانه و سالوگ سکنی دارند (توحیدی، ۴۸۶/۱، ۱۶۴/۲؛ پاپلی، همان، ۹۴). روستای دولتخانه قوچان و اطراف آن و دهستان باچوانلو مرکز اصلی تیره باچوانلوست، البته در دهستان باچوانلو، طوایف دیگری نیز نشین دارند (میرنیا، ایلها و... کرد ایران، ۷۷، ۷۹-۸۱، ۸۷). این دهستان پس از کوچ و اقامت گردان باچوانلو در آن، به این نام خوانده شده است (همو، سردارانی، ۱۰۱).

جمعیت و فعالیتها: شمار کوچندگان باچوانلو در سرشماری اجتماعی-اقتصادی ۱۳۶۶ ش، ۲۵۶ خانوار (۱'۵۶۵ تن) آمده است که ۲۰۳ خانوار از آنان، زمستان را در استان مازندران و ۵۳ خانوار در خراسان می‌گذرانند (ص ۱۴). فعالیت عمده کردهای باچوانلو دامداری، زراعت و صنایع دستی به ویژه قالی‌بافی است (میرنیا، ایلها و... خراسان، ۱۱۲).

مسکن باچوانلوه: کوچندگان باچوانلو در چادر زندگی می‌کنند. این چادرها را از چند قطعه پارچه بافته شده از موی بز می‌دوزند و در زمینی مستطیل شکل که عرض آن حدود ۴ یا ۵ و طولش حدود ۶ متر است، برپا می‌دارند. اشیاء و وسایل درون چادر شامل جوالهای جو و آرد گندم، ۷ یا ۸ جهاز شتر، مشک آب، خیک پنیر، چند بسته لحاف و تشک، جوالهای پرنقش و نگار - که قند و چای و برخی دیگر از مواد و وسایل مورد نیاز را در آن قرار می‌دهند - و دوک پشم‌ریسی، ظروف، چند تخته نم‌د و قالیچه برای نشستن میهمان و وسایل ضروری دیگر است. این اسباب و اشیاء را به ترتیب خاصی در درون چادر می‌چینند و داخل چادر را با آنها تزیین می‌کنند. حمل و نقل این وسایل معمولاً با شتر صورت می‌گیرد (پورکریم، ۲۷-۲۸).

مآخذ: اعتماد السلطنه، محمدحسن، مطلع الشمس، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ بارتولد، و.، جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه حمزه سرداور، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، کوچ‌نشینی در شمال خراسان، ترجمه اصغر کریمی، مشهد، ۱۳۷۱ ش؛ همو، «مختصری درباره کوچ‌نشینی شمال خراسان»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، مشهد، ۱۳۶۲ ش، ۳ و ۱۴؛ پورکریم، هوشنگ، «گردان باچوانلویی قوچان»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۸ ش، ۸۸؛ توحیدی، کلیم‌الله، حرکت تاریخی کرد به خراسان در دفاع از استقلال ایران، مشهد، ۱۳۵۹-۱۳۷۳ ش؛ سرشماری اجتماعی-اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ ش)، استان خراسان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ فیلد، هنری، مردم شناسی ایران، ترجمه عبدالله فریار، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ قدوسی، محمدحسین، نادرنامه، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ مجدالاسلام کرمانی، احمد، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، اصفهان، ۱۳۵۰ ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، تاریخ، سنج

مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مک گرگور، س. م.، شرح سفری به ایالت خراسان و شمال غربی افغانستان، ترجمه مجید مهدی زاده، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ مؤید نایبی، علی، تاریخ نیشابور، تهران، ۱۳۵۵ش؛ مینورسکی، و.، حواشی و تعلیقات بر حدود العالم، ترجمه میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ش؛ یاقوت، بلدان، یعقوبی، احمد، البلدان، نجف، ۱۳۳۷ق/۱۹۱۸م؛ بیت، چارلز ادوارد، سفرنامه خراسان و سیستان، ترجمه قدرت الله روشنی زعفرانلو و مهرداد رهبری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

علی کرم مهدانی

باخرزی، ابوالحسن (یا ابوالقاسم) علی بن حسن باخرزی (م ۴۶۷/۱۰۷۵م)، نویسنده و شاعر «ذواللسانین» ایرانی. برخی، نسبت سنجی - منسوب به سنج در غرستان - نیز به او داده اند (قس: یاقوت، ۳۳/۱۳: سنخی). در اینکه او دو کنیه داشته، تردید نیست: ابوالحسن همه جا تکرار شده؛ ابوالقاسم در دو جا تأیید می شود: در شعری که در مدح نقیب طالبیان ابوالقاسم علی... سروده (دیوان، ۲۱۴)، و به سبب هم اسمی و هم کنیه ای از او بخشش طلبیده است (نک: همان، ۲۱۶)؛ ابوسعید نامی (شاید سمعانی) نیز وی را ابوالقاسم خوانده است (یاقوت، ۴۸/۱۳، نیز نک: ۴۵/۱۳). بعدها، در منابع متأخرتر، لقب «الرئیس الشهد» به نامش افزوده شد (عوفی، ۶۸/۳۴/۱).

منابعی که در شرح احوال او می شناسیم، چندان متعدد نیست. کهن ترین آنها البته کتاب خود او *دمیه القصر* است که در جای جای کتاب (مثلاً نک: ج تونجی، ۷۹۱/۲: بی: در شرح حال کندری) و به خصوص در مقدمه پرتصنع آن به مراحل زندگی خود اشاره کرده، هرچند که شیفتگی به آرایه پردازی، گاه این اطلاعات را گنگ ساخته است. پس از آن، کهن تر از همه سمعانی (د ۵۶۲ق) است که در چندین اثر به او اشاره دارد. اما آنچه از آثار موجود به دست می آید، کامل نیست، زیرا اطلاعاتی که یاقوت از قول سمعانی داده است، در این آثار یافت نمی شود و شاید از ذیل *انساب* نقل شده باشد (طاهر، ۱۵۲). بدین سان، یاقوت مهم ترین منبع می گردد، به خصوص که او اطلاعات جامعی از *خریده القصر* عمادالدین کاتب (د ۵۹۷ق) و از کتاب *مشارب التجارب* ابوالحسن بیهقی نقل کرده است. اما *مشارب بیهقی* دیگر موجود نیست و در خریده نیز - چه در بخش شعرای عراق و چه در بخش شعرای ایران - اثری از باخرزی یافت نشد. ابن دمیاطی نیز در *المستفاد* (ص ۳۲۹) به چند نکته بر اطلاعات قبلی افزوده است. منابع نسبتاً مفصل متأخرتر، دیگر چیزی بر داده های آثار فوق نمی افزایند. ابن خلکان (۳۸۷/۳ - ۳۸۹) شرح حال او را از منابع کهن تر، شاید عمادالدین کاتب و ابن دمیاطی (نک: طاهر، ۱۵۳) تلخیص کرده، و چیزی بر آنها نیفزوده است. کتابهای دیگر، به رغم تعدد، همه تکرار مکرراتند.

به فارسی، تنها منبع عمده، همانا *لباب الالباب* عوفی (د بعد از ۶۲۸ق) است که چند اطلاع مفید و شماری شعر فارسی از باخرزی نقل کرده است (۳۴/۱، ۶۸ - ۷۱). *مجمعل فصیحی* اطلاع مفیدی به دست نمی دهد (نک: فصیح، ۱۸۸۷/۲ - ۱۸۹). و سرانجام *مجمع الفصحا* در سده ۱۳ق چند شعر دیگر فارسی از آثار او را برای ما حفظ کرده است

گزارش حمدالله مستوفی درباره وضعیت باخرز، می توان گفت، این منطقه پس از استیلای مغولان بر خراسان، آسیب چندانی ندیده است و در سده ۸ق باخرز ولایتی معتبر و آباد بوده، و محصولات کشاورزی آن به دیگر نقاط صادر می شده است (ص ۱۵۳).

باخرز در سده ۹ق (دوره تیموریان) از توابع هرات به شمار می رفت (نک: مایل هروی، ۲۸). پس از سقوط تیموریان و در دوران فترت سیاسی ایران، هجوم ازبکان مستقر در ماوراءالنهر به خراسان، رفته رفته منجر به کاهش جمعیت و از میان رفتن کاریزها در منطقه شد و بدین سان، باخرز روبرو به ویرانی نهاد (نک: خواندمیر، *غیاث الدین*، ۵۷۹/۴ - ۵۸۱؛ خواندمیر، *امیر محمود*، ۳۲۱ - ۳۲۳؛ محمدکاظم، ۶۳۲/۲؛ اعتماد السلطنه، ۸۳۲/۲، ۱۳۸۹/۳؛ رحیم زاده، ۲۲۲ - ۲۲۳).

جهانگردانی که در سده ۱۳ق از این ناحیه دیدن کرده اند، باخرز را ناحیه ای نیمه ویران، کم آب و با جمعیتی اندک وصف نموده اند (نک: مک گرگور، ۲۲۴/۱؛ بیت، ۱۲۵). در ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م پس از آخرین جنگ ایران بر سر هرات، نزدیک به ۵ هزار خانواده از هزاره های اطراف بادغیس توسط حسام السلطنه به ایران کوچ داده شدند و به آنها زمینهایی در حوالی جام و باخرز داده شد، تا بر جمعیت این منطقه افزوده شود، ولی بعدها بیشتر آنان به نواحی دیگر کوچ کردند و تنها شماری از آنها در آن منطقه باقی ماندند (همو، ۱۲۰ - ۱۲۱). با استیلای روسیه بر خان نشینهای ازبک در سده ۱۳ق/۱۹م به چپاول و غارت ازبکان در خراسان پایان داده شد (نک: گلی زواره، ۹۷ - ۹۸)، اما شدت آسیبهای وارده به این منطقه به حدی بود که بیشتر نواحی جام و باخرز و سرخس تا یک قرن پیش تقریباً خالی از سکنه بود. آثار برجها و کاریزهای ویران که در طول بیابانهای شرقی و غربی و شمالی خراسان به چشم می خورد، از وقایع دهشتناک و ایام خون ریزی و هجوم و ویرانگری مغولان و ازبکان خبر می دهد (مؤید، ۱۹۲ - ۱۹۳).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، *عبدالله المسالك و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالك الممالک*، لیدن، ۱۸۷۰م؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۴ - ۱۳۶۷ش؛ بندادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ خواندمیر، *امیر محمود*، ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی، به کوشش غلامرضا طباطبایی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ خواندمیر، *غیاث الدین*، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ رحیم زاده صفوی، علی اصغر، *شرح جنگها و تاریخ زندگانی شاه اسماعیل صفوی*، به کوشش یوسف پورصفوی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان نایب، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (نایب)، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۵۵؛ گلی زواره، غلامرضا، *جغرافیای تاریخی و سیاسی آسیای مرکزی*، قم، ۱۳۷۳ش؛ مایل هروی، نجیب، *مقدمه بر جغرافیای حافظ ابرو*، قسمت ربع خراسان، هرات، تهران، ۱۳۴۹ش؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛

(هدایت، ۸۷۶/۲-۸۷۷).

از تحقیقات نویسندگان معاصر، مجموعه پسنیدیه‌ای فراهم می‌آید. براون (357-355/II) بر اساس لباب الالباب و مجمع الفصحا مختصر اطلاعاتی تدارک دیده، و مارگلیوت مقاله نسبتاً جامعی عرضه کرده است (EI²). در میان نویسندگان عرب، جواد طاهر (ص ۱۵۲-۱۷۲)، جامع‌ترین مقاله را در این باب نگاشته است. اما سامی مکی عانی در مقدمه چاپ دمیة القصر که در واقع رساله دکترای او بوده، مقاله بسیار مفصلی فراهم آورده که سودمند است. سرانجام تونجی که به چاپ دیوان باخرزی اقدام کرده بود (۱۹۷۳م)، مؤخره‌ای درباره زندگی شاعر در جلد سوم دمیة نهاد و همان را در مقدمه دیوان باخرزی چاپ کرد. اما مقاله همو در دانشنامه جهان اسلام بسیار مستندتر از اطلاعات گسترده و گاه بی‌حاصلی است که در آن مقدمه آورده است.

در تاریخ و فرهنگ ایران، باخرزی از آن جهت اعتبار می‌یابد که وضعیت زبان و ادب عربی را در جامعه ایران سده ۵ق باز می‌نماید؛ به خصوص که او، در سلسله تیمه - دمیة - خریده حلقه میانی است. هرگاه این آثار، از دیدگاه ادبی - جامعه‌شناختی - تاریخی مورد بررسی قرار گیرند و با آثار فارسی، به ویژه لباب الالباب قیاس شوند، آنگاه می‌توان درباره تاریخ ادب در سرزمین گسترده ایران، طی ۶ سده، هوشمندانه‌تر اظهار نظر کرد.

باخرزی در خانواده‌ای مرفه زاده شد. ثعالبی (۳۷/۲) پدر او حسن بن ابی طیب را مردی خوش سیما، صاحب دولت و نعمت، ادیب و نثرپرداز و شعرسرا معرفی کرده، و چندین قطعه از اشعار، و یک قطعه از نثرش را آورده است. باخرزی خود نیز در دمیة (ج تونجی، ۱۲۴۵/۲ بی)، شرح حال و ابیاتی از شعر پدرش را آورده است. خانه او در نیشابور، در همسایگی خانه ثعالبی قرار داشت و باخرزی بر دوستی آن دو می‌بالید، به ویژه که او در روزگار کودکی و نوجوانی، نامه‌هایی را که دو ادیب در باب اخوانیات برای یکدیگر می‌نوشتند، به این و یا آن دیگر می‌رسانید (همان، ۹۶۷/۲). پدر چون آثار استعداد را در پسر مشاهده کرد، به تربیتش همت گماشت و به قول باخرزی، بهترین معلمان شهر را برای آموزش او فراخواند (همان، ۱۶/۱). البته نخستین کتابی که آموخت، همانا قرآن کریم بود (همان، ۱۵/۱) و سپس صرف و نحو و فقه و حدیث و ادب را نزد استادانی چون امام موفق نیشابوری، ابومحمد عبدالله جوینی (د ۴۳۸ق) مدرس بزرگ و شیخ شافعیه در نیشابور از ۴۰۷ق به بعد (نک: طاهر، ۱۵۷)، ابوعثمان صابونی (د ۴۴۹ق)، ملقب به شیخ اسلام، پیشنماز جامع نیشابور، ابوالفضل میکالی (د ۴۳۶) ادیب مشهور نیشابور، و عمید ابوبکر قهستانی فراگرفت (ابن دیماطی، ۳۳۰: سمعانی، ۱۷/۲؛ ابن خلکان، ۳۸۷/۳؛ باخرزی، همان، ۷۷۸/۲).

باخرزی که گویی به ادب مایل‌تر بود، تا فقه، بنا به تأیید ابوالحسن بیهقی به فن کتابت و سپس به دیوان رسالت و امور مربوط به آن روی آورد (نک: یاقوت، ۳۴/۱۳؛ نیز ابن خلکان، همانجا). کارهایی که باخرزی در آغاز به عهده گرفته، اندکی مبهم است و اشارات منابع را

گاه نمی‌توان با اطلاعات تاریخی موجود منطبق ساخت. در هر حال، وی دیرزمانی در کار تحصیل بود، تا بی‌شکیب شد و در ۴۳۴ق، تصمیم گرفت که به‌رغم کمی سن، در طلب دانش یا شغل بار سفر ببرند (باخرزی، همان، ۱۷/۱-۱۸). وی در مقدمه دمیة (همان، ۲۸-۲۹/۱)، به بزرگانی که در شهرهای گوناگون دیده، اشاره کرده است. مهم‌ترین شهرهایی که وی در نور دیده، عبارتند از نیشابور، هرات، جرجان، مرو رود، بلخ، ری، اصفهان، همدان، بغداد، بصره، واسط و جز آنها (نک: تونجی، مقدمه بر دیوان، ۲۴-۲۸).

درست پیدا نیست که باخرزی کار دیوانی خود را کجا آغاز کرد، اگرچه خدمت او در دیوان رسائل عمیدالملک کندی اندکی روشن‌تر است. کندی در نیشابور به خدمت طغرل - که در کشاکش جنگ با غزنویان بود - درآمد و در ۴۴۷ق همراه او به بغداد رفت. در روایات دقیقاً روشن نیست که باخرزی کجا به او پیوسته است، اما اگر دو روایت عمده‌ای را که در این باب نقل کرده‌اند، با یکدیگر بسنجیم، چند نکته آشکار می‌شود: نخست آنکه باخرزی و کندی در جوانی (۴۳۴ق)، نزد امام موفق نیشابوری درس می‌خوانده‌اند (یاقوت، ۴۰/۱۳؛ حسینی، ۶۷). باخرزی جوان که شعر سرایی آموخته بود، ۳ بیت هجای شوخی‌آمیز برای کندی سرود که بیشتر منابع نقل کرده‌اند (باخرزی، همان، ۸۰/۲؛ یاقوت، همانجا). همدرسی این دو جوان، بر همسالی تقریبی آن دو نیز دلالت دارد. حال اگر کندی در ۴۱۵ق زاده شده باشد، می‌توان تاریخ تولد باخرزی را نیز همین سال، یا یکی دو سال پیش‌تر یا پس‌تر قرار داد. روایت دوم که او خود نقل کرده، و در ادبای یاقوت (۴۱۰/۱۳) تکرار شده است، حکایت از آن دارد که کندی - پس از ماجراهایی که میان او و طغرل گذشت و حتی به خصی شدنش انجامید (ابن اثیر، ۳۲/۱۰) - دوباره نزد شاه سلجوقی اعتبار یافت و همراه او، در مقام وزارت، به بغداد رفت. می‌دانیم که این امر بنا به قول ابن اثیر (۶۱۰/۹)، در رمضان ۴۴۷ رخ داده است. باخرزی خود می‌نویسد (همان، ۸۰/۲) که وی تازه در دیوان رسائل به کار مشغول شده بود که روزی وزیر فرا رسید و پرسید که آیا او همان گوینده «أَقْبَلُ» (نخستین کلمه از ۳ بیتی باخرزی که حدود ۱۳ سال پیش در هجای او سروده بود) است؟ این سؤال نشان می‌دهد که در فاصله این ۱۳ سال - برخلاف ادعای برخی - هیچ‌گاه نزد کندی نرفته بوده است. در هر حال، وزیر به نیکی از او استقبال می‌کند و «أَقْبَلُ» را به فال نیک می‌گیرد.

بنا به روایت یاقوت (همانجا؛ نیز قس: حسینی، ۶۸)، فردای آن روز بود که باخرزی دالیه بزرگ خود را در مدح وزیر بر خواند. این قصیده که مجموعاً ۴۰ بیت آن باقی است (دیوان، ۹۰-۹۴)، باعث شد که وزیر، نزد امیران عرب، به این شاعر عجم بنزد او را صله‌ای هزار دیناری بخشد (نک: طاهر، ۱۵۹-۱۶۰).

با اینهمه، و به‌رغم آنکه وی انتظار داشت به لطف وزیر، مراتب عالی یابد (نک: باخرزی، همان، ۹۴، بیت آخر)، هیچ‌گاه از دبیری دیوان پا فراتر نهاد. سفر او به بصره و کار دیوانی در آنجا نیز گویی - بنا به



ترکان (همانجا)، و ابن دمیاطی به یکی از مزدوران «دولت نظامیه» نسبت می‌دهد (همانجا). اگر روایت ابن دمیاطی درست باشد، ناچار باید پنداشت که کشاکشهای سیاسی انگیزه قتل بوده است. از سوی دیگر قزوینی (ص ۳۳۸-۳۳۹) مرگ او را زائیده توجه همسر امیر باخرز به او پنداشته است. در روایت فارسی این داستان، جوانی پیوند نام و موسیقی شناس پدیدار می‌شود که باخرزی به دام عشقش می‌افتد و سرانجام به دست همو کشته می‌شود (عوفی، ۶۹/۱). در آن هنگام باخرزی پنجاه و یکی دو سال پیش نداشت.

عوفی برخی از اشعار فارسی او را نقل کرده، و از آن جمله رباعی به او نسبت داده که در دم مرگ سروده است (۶۹/۱-۷۱).

آثار باخرزی پیوسته مورد ستایش نویسندگان قرار گرفته، و مثلاً یاقوت او را یگانه زمان و جادوگر روزگار خود، و صاحب شعر بدیع دانسته است (همانجا)، اما عشق به آرایه‌های لفظی چون جناس، ایهامات ملال‌انگیز، مضامینی کلیشه‌ای و تقلیدهای پایان ناپذیر، از او عالمی نظم‌پرداز ساخته است. مضامینی چون وصف سرما و آبی که چون به هوا افکنی، همچون خوشه‌ای عقیق منجمد شده، به زمین می‌افتد (دیوان، ۱۰۱؛ یاقوت، ۳۷/۱۳)، با همه تازگی از بار عاطفی شاعرانه تهی است. شعر فارسی او که متأسفانه اندکی از آن باقی مانده، به راستی پاک‌تر و خواندنی‌تر است.

آنچه در آثار باخرزی، به خصوص کتاب دمیة نظر را جلب می‌کند، همانا مقایسه میان فضاهای فرهنگی و ادبی به دو زبان عربی و فارسی است. در این زمان، زبان فارسی سخت در تکاپوی هویت جویی و استقلال است و پیوسته در کشاکشی جانکاه، با زبان قدرتمند عربی مواجه می‌گردد. آرزوی پژوهشگر آن است که از خلال آثاری چون *یتیمه الدهر* ثعالبی و مکمل آن *دمیة القصر*، به فرایند این کشاکش و اسرار پیروزی فارسی در واپس راندن عربی طی سده‌های بعد پی ببرد، اما متأسفانه این نویسندگان کمتر اطلاعات لازم را به دست می‌دهند. باخرزی نیز چون ثعالبی با اصرار فراوان از فارسی‌گريزان است. با آنکه خود به فارسی شعر می‌سروده، و حتی عوفی (۷۰/۱) به طرب‌نامه (رباعیات فارسی) وی اشاره داشته (نک: دنباله مقاله)، حتی یک بیت شعر فارسی هم نقل نکرده است؛ حال آنکه در کتاب او، تقریباً همه شاعران، ایرانی نژادند و بیشترشان «ذواللسانین» بوده‌اند.

چند نکته جالب توجه از دمیة می‌توان استخراج کرد: بخش اعظم این کتاب به مدایحی که برای نظام‌الملک سروده شده، اختصاص دارد، همان‌گونه که *یتیمه الدهر* به صاحب بن عباد اختصاص یافته است. تقریباً همه راویان باخرزی، نسبت از یکی از شهرهای ایران گرفته‌اند: جرجانی، توزی، زوزنی، قهستانی، شیرازی و ...؛ نام گروهی از شاعران، نامهای خالص ایرانی است، چون مهیار بن مرزویه (ج تونجی، ۳۰۳/۱)، دیسم بن شادکویه (همان، ۴۴۱/۱)، مهر خواستی دیلمی (همان، ۴۴۴/۱)، الکیا الاصفه‌دوست (همان، ۴۴۵/۱)، و نیز ابوعلی ابزون مجوسی که اصلاً اهل عمان بوده، و *دیوان* شعرش در

گزارش یاقوت (۳۴/۱۳) - پس از دیدار وزیر در بغداد رخ داده است. اگر این گزارش درست باشد، ناچار باید پذیرفت که کندری چندان عنایتی به او نداشته، و نمی‌توان باور کرد که وی پیوسته به امید عنایت کندری بوده است (قس: طاهر، ۱۶۲)، زیرا در *دیوان* باخرزی به غیر از دلیله معروف، فقط یک قصیده در ستایش او وجود دارد (نک: ص ۱۸۰). دو قطعه دیگر، یکی در دلداری اوست پس از ستمی که طغرل بر او روا داشت (همان، ۱۷۲) و دیگر، رثاگونه‌ای است که به پراکندگی جسد او در سرزمینهای گوناگون اشاره دارد (همان، ۱۹۲). پس از قتل وزیر نیز باخرزی خطاب به اب ارسلان شعری می‌سراید (ابن اثیر، ۳۲/۱۰) که یاقوت آن را سخت زیبا می‌پندارد (۴۳/۱۳-۴۴).

باخرزی که در اواخر کار کندری، یعنی در ۴۵۵ق در بغداد بود، کوشید به درگاه خلیفه نفوذ کند و سرانجام توانست بانیه‌ای را که ۲۹ بیتش در *دیوان* (ص ۷۲-۷۵) گرد آمده است، به او تقدیم دارد (باخرزی، دمیة، ج تونجی، ۴۱/۱؛ نیز: یاقوت، ۳۸/۱۳-۳۹، به نقل از سمعانی). باخرزی شیفته قصیده خویش بود و حتی آن را در صدر *دیوان* (خطی) قرار داد (یاقوت، طاهر، همانجاها). قصیده البته استوار و از نظر فنی بی‌عیب است، اما پرتکلف و تهی از ذوق شاعرانه نیز هست. با اینهمه، روایت یاقوت (۳۹/۱۳) را درباره آن نباید باور داشت؛ بنا به این روایت، مردم بغداد شعر او را سست خواندند، زیرا در آن «برودت عجمی» احساس می‌کردند. باخرزی نیز ناچار چندی در کرخ بغداد زیست تا زبان و ذوقش قوام یافت و مورد قبول بغدادیان قرار گرفت.

ظاهراً مدح خلیفه در به روی او نگشود، زیرا اندکی بعد، او را در نیشابور می‌یابیم. خود گوید (همان، ۸۰۶/۲) که در آنجا به دیدار کندری که در خانه حاکم زندانی بود، رفت و با او به گفت و گو نشست. از آن پس تا زمان گوشه‌گیری، از زندگی او اطلاع روشنی نداریم. بعید نیست که در دستگاه طغرل و نظام‌الملک به کار دبیری مشغول شده باشد، زیرا می‌بینیم که طغرل را در یک قصیده بزرگ (دیوان، ۱۴۳-۱۴۷) و یک قطعه کوچک (همان، ۱۷۵)، و نظام‌الملک را در ۳ قصیده (همان، ۱۶۲، ۱۴۹، ۶۶)، مدح گفته است، و نیز در دمیة بارها در بزرگداشت ابن وزیر سخن گفته، و اساساً دمیة را به او تقدیم داشته است.

باخرزی را در بسیاری شهرهای دیگر همراه با بزرگان ادب می‌یابیم؛ نیز می‌دانیم که وی با ادیب یعقوب بن احمد نیشابوری صاحب نخستین فرهنگ عربی - فارسی هم‌نشینی داشته است (نک: دمیة، ج تونجی، ۲۹/۱)؛ اما به آسانی نمی‌توان برای این سفرها ترتیب زمانی روشنی یافت.

در ۴۶۴ق باخرزی به دلیلی که بر ما پوشیده مانده، از هرکار کنار جست و از آن پس در شهر خود باخرز کاری جز تألیف و نیز خوشگذرانی نداشت. گویا همین خوشگذرانی در مجالس باده‌نوشی و غلامبارگی به قتلش انجامید (سمعانی، ۱۷/۲؛ ابن دمیاطی، ۳۳۱؛ یاقوت، ۳۴/۱۳؛ ابن خلکان، ۳۸۸/۳). سمعانی قتل او را به یکی از

دارالکتب نیشابور موجود بوده است (همان، ۱۲۰/۱).

برخلاف نظر تونجی (تعلیقات بر دمیة، ۱۶۲۶/۳)، کلمات فارسی در دمیة فراوان نیست و این امر بی گمان عمدی بوده است. مجموعه کلمات فارسی آن ۸۲ کلمه است که تقریباً هیچ کدام، در عربی نو نیستند؛ دو سه عبارت فارسی هم در قالب شعر در دمیة آمده که عبارتند از: مردی عرب ابوالفرج نام درباره غلام خود که اسمش کردند است، می گوید: «ان الکرنندی روشنا خزه» (چ تونجی، ۵۴۲/۱)؛ شاعری دیگر به نام مشطب که از ابن حجاج تقلید می کند، به عشق ورزی با دختر دریانی پیر می رود، دختر از ترس فریاد می زند «أبابا زود تا ما برهانی» (همان، ۵۵۲/۱، بیت ۳). پدر از دیدن آن منظره بانگ می زند و جمله ای فارسی در شعرش (همانجا، بیت ۵) به کار می برد که بی تردید در متن تحریف شده است و معنای ناپسند دارد.

آثار:

۱. دیوان. این اثر باخرزی شهرت گسترده ای داشته، و غالب نویسندگان (سمعانی، همانجا؛ ابن دیماطی، ۳۳۰؛ ابن خلکان، همانجا؛ قزوینی، ۳۳۸، که بیشتر آن را در مدح نظام الملک می داند) آن را به شهرت و نیکویی وصف کرده اند. احتمالاً کهن ترین نسخه آن، نسخه موزة بغداد است که در ۴۷۲ق/۱۰۷۹م، یعنی تنها ۵ سال پس از قتل او فراهم آمده است (ظاهر، ۱۶۶-۱۶۷) و با مدح خلیفه قائم آغاز می شود. باخرزی خود این دیوان را گرد آورده بود و شاعری ابوالعلاء ابن غانم هروی نام در نیشابور، آن را نگاشته بوده است (نک: عانی، ۴۷/۱). این دیوان گزیده هایی نیز داشته است: یکی الملتقطات (گزیده ها) نام دارد که به یکی از نسخه های دمیة منظم، و همراه با آن توسط طباح چاپ شده است؛ دیگر الاحسن فی شعر علی بن الحسن برگزیده ابوالوفاء اخسیکنی است که در موزة بریتانیا نگهداری می شود (ظاهر، ۱۶۷). اما بروکلیمان (GAL, I/292) و آقابزرگ (۳۶۴/۱)، نام این کتاب را اختیار البکر من الثیب... نیز آورده اند. قزوینی (همانجا) اشاره می کند که الاحسن هزاربیت است و باخرزی خود آن را برگزیده است. عوفی نیز چگونگی جا به جا شدن آن را در خزاین وزیران نقل کرده است (۶۹/۱).

محمدقاسم مصطفی در «رسالة الطرد» پیوسته به دیوان دو جلدی چاپ خود که در قاهره (۱۹۷۰م) آماده کرده است، ارجاع می دهد. این دیوان ظاهراً شامل اشعار فارسی، ترجمه هایی از اشعار فارسی و ملمعات نیز هست (مصطفی، ۲۵۹). آنچه تونجی در بنغازی منتشر کرده (۱۹۷۵م)، مختصری است ۱۶۰ صفحه ای که در اتریش یافته، و ادعا می کند که نسخه احمدیه را هم دیده است (نک: مقدمه بر دیوان، ۷)، اما هیچ اثری از آن نسخه در دیوان پیدا نیست. آنچه را هم که از منابع گرد آورده، ناقص است؛ از جمله اشعار فارسی باخرزی که به روایات عوفی منحصر می گردد و آناری چون مجمل فصیحی (فصیح، ۱۸۸/۲-۱۸۹)، مجمع الفصحای رضاقلی هدایت (۸۷۶/۲-۸۷۷)، هفت اقلیم امین احمد رازی (۱۶۷/۲-۱۶۸) و ریاض الجنة زوزی (۱۰۷/۲) را هم ندیده

است.

۲. در کتابخانه تویکایی سرای (TS, IV/294؛ نیز مرکزی، ۴۳۵/۱)، مجموعه منحصر به فردی موجود است که ظاهراً دیوان کامل باخرزی را در بر دارد. در آن، دو روزنامه نقل شده که بیشتر ذکر مجالسی است که در زمان عبدالحمید بن یحیی (۴۴۱-۴۴۳ق) در زوزن تشکیل می شده است (مصطفی، ۲۶۱).

۳. همچنین در مجموعه موجود در تویکایی سرای رساله ای منشور در نخجیر گانی به نام «رسالة الطرد» نقل شده که در ۱۹۷۵م به کوشش محمدقاسم مصطفی در مجله معهد المخطوطات العربیة (ص ۲۶۶-۲۸۲) به چاپ رسیده است.

۴. دمیة القصر. این کتاب بارها به چاپ رسیده است، از آن جمله در حلب (۱۹۳۰م)، به کوشش محمد طباح که بسیار ناقص، و بیش از نیمی از آن ساقط گشته است؛ چاپ عبدالفتاح در قاهره (۱۹۶۸-۱۹۷۱م، در ۲ مجلد)؛ چاپ سامی مکی عانی در بغداد (۱۹۷۱-۱۹۷۳م، در ۲ مجلد)؛ چاپ تونجی (در ۳ مجلد).

اهمیت دمیة، به خصوص برای ادبیات عرب در ایران، در آن است که مجموعه پربهای تعالی را به مجموعه های پس از خود و به ویژه خریدة القصر عمادالدین کاتب پیوند می دهد. دیدیم که باخرزی رابطه ای سخت استوار با تعالی داشت، چندان که او را پدر دوم خود خوانده است؛ بی گمان تأثیر یتیمه تعالی بود که وی را به تدوین دمیة برانگیخت. او خود شرح داده (دمیة، چ تونجی، ۳۲/۱) که نسبت به یتیمه و شرح حال رجال آن چه موضعی اتخاذ کرده است. عمادالدین نیز خود گفته است که دمیة را در کتابخانه تاج الملک در اصفهان دیده، و مطالعه کرده، و به نوشتن دنباله آن تشویق شده است (نک: یاقوت، ۳۳/۱۳-۳۴؛ نیز نک: عمادالدین، ۵/۱).

دمیة با آنکه به اندازه یتیمه یا خریدة مورد تمجید نویسندگان بعد از باخرزی قرار نگرفته، سخت مورد علاقه باخرزی بوده است و گروهی دیگر نیز به شعر یا به نثر آن را ستوده اند (نک: چ تونجی، ۱۵۲/۳؛ نیز نک: عانی، ۷۴-۷۱/۱).

چند کتاب به عنوان ذیل بر دمیة نگاشته شده است: نخست وشاح الدمیة است که ابوالحسن علی بیهقی (م ۵۶۵ق) فراهم آورد (ابن خلکان، ۳۸۷/۳؛ ابن عماد، ۳۲۸/۳؛ حاجی خلیفه، ۲۰۱/۲) و سپس تکمله ای به نام درة الوشاح بر آن افزود (یاقوت، ۲۲۶/۱۳). بخشی از این کتاب به صورت خطی موجود است (اثری، ۱/۱۸۶). دیگر کتاب زینة الدهر تألیف خطیری (د ۵۶۸ق) است (ابن خلکان، ۳۶۶/۲-۳۶۸، که بارها از این کتاب استفاده کرده).

آثار یافت نشده: ۱. شعراء باخرز، می تواند نام کتابی باشد که او در نوجوانی تدوین کرده است (دمیة، چ تونجی، ۱۲۰۴/۲-۱۲۰۵)؛ ۲. غالبیة السکاری، کتابی بوده در احوال نیشابور که باز او خود در دمیة، در آغاز بخش شعرای نیشابور به آن اشاره کرده است (نک: چ عانی، ۲۷۰/۲)؛ ۳. باخرزی خود در دمیة (همان، ۳۶۸/۱)، به رساله ای در

حال، ابوالمعالی پس از آن به تصوف گرایش یافت و به خوارزم نزد شیخ نجم‌الدین کبری رفت (جامی، ۴۳۰)؛ در حالی که به گزارش فصیح خوانی (همانجا)، وی پیش از آن در هرات از شیخ تاج‌الدین محمود بن حداد اشنهی خرقه تبرک گرفته بود. اما داستانی که درباره علت گرایش و پیوستن او به شیخ نجم‌الدین آورده‌اند (دهلوی، ۴۳۳-۴۳۴؛ محسنی، ۸۸-۸۹؛ رضوی، ۲۲۷-۲۲۸/۱)، ساختگی می‌نماید.

باخرزی نزد شیخ نجم‌الدین، مراحل سیر و سلوک را طی کرد و پس از مدت کوتاهی خرقه خلافت گرفت (جامی، ۴۳۰-۴۳۱؛ هدایت، ۸۵) و شیخ نجم‌الدین کبری او را با القابی چون امام العارف، شرف الاسلام، مقدم الطائفة و حجة السالکین ستود (نک: ص ۳۳). آنگاه به اشارت مراد خود رهسپار بخارا شد و در این شهر، در محله فتح آباد خانقاهی بنا نهاد و در آنجا و نیز در مسجد صرافان، مجالس وعظ و اندرز برپا می‌کرد و مشتاقان و مریدانش از اطراف و اکناف به گرد او جمع می‌شدند (باخرزی، یحیی، اوراد...، ۲/۲۱۳). باخرزی در این شهر چنان شهرت و احترامی کسب کرد که او را شیخ بزرگ خواندند و خاندانش به شاهان بخارا شهرت یافتند (ناصرالدین، ۴۳؛ ذهبی، سیر، ۲۳/۳۶۶). گفته‌اند: وقتی برکه‌خان مغول در ۶۵۲ق به بخارا آمد، به زیارت شیخ سیف‌الدین شتافت و به دست او اسلام آورد (عینی، ۲۶۲/۱؛ منهاج، ۲/۱۹۵؛ صفدی، همانجا؛ قلقشندی، ۴/۳۹۰، ۴۷۴؛ نیز قس: ابن خلدون، ۵/۱۱۲۳، ۱۱۳۳). سیورقوتی، مادر مسیحی منکوقان هم وقتی در بخارا مدرسه‌ای بنا کرد، باخرزی را سرپرست و متولی آن گردانید (جونبی، ۳/۹؛ رشیدالدین، ۵۸۱/۱؛ میرخواند، ۱۷۶/۵). خود منکوقان و وزیر او، برهان‌الدین مسعود یلواج نیز شیخ را بزرگ می‌شمردند (ذهبی، همان، ۲۳/۳۶۷؛ به نقل از ابن فوطی).

شیخ سیف‌الدین با آنکه در بخارا، در شمار مشایخ بزرگ تصوف بود، باز از جمال‌الدین علی بن ابراهیم کردری و ابورشید اصفهانی و احمد مجوبی حدیث می‌شنید و روایت می‌کرد (ذهبی، همان، ۲۳/۳۶۴؛ به نقل از ابن فوطی).

باخرزی به رغم مقام و جایگاهش مدتی دستخوش سعایت و حسادت برخی معاندان شد و در سمرقند به زندان افتاد و چون آزاد گردید، باز به بخارا بازگشت (همان، ۲۳/۳۶۵-۳۶۶) و همانجا بود تا درگذشت. در تاریخ وفات او اختلاف کرده‌اند، اما ذیقعدة ۶۵۹ در ست‌تر به نظر می‌رسد. پیکر او را در خانقاهش در روستای فتح‌آباد به خاک سپردند و به همین سبب، او را خواجه فتح‌آبادی هم نامیده‌اند (علاءمنجم، ۴۰۰-۴۰۱؛ سمرقندی، ۹۸-۹۹؛ ذهبی، همان، ۲۳/۳۶۸؛ صفدی، ۱۵/۲۶۲؛ نیز قس: حمدالله، ۷۹۱؛ جعفری، ۱۱۸؛ جامی، ۴۳۲؛ فصیح، همانجا).

ابن بطوطه مزار و خانقاه شیخ را در ۷۳۳ق دیده است که در آن زمان نواده او، ابوالفاخر یحیی باخرزی (د ۷۳۶ق) متولی و عهده‌دار آن خانقاه بوده، و ظاهراً موقوفاتی نیز داشته است (۳۷۴/۱-۳۷۵؛ نیز نک: باخرزی، یحیی، «وقف‌نامه»، ۳۶-۳۹). این خانقاه را امیر تیمور در

تفضیل‌البرد اشاره می‌کند که در معارضه با وزیر ابوالعلا محمد بن علی ابن حبول نگاشته است؛ ۴. اربعون فی الحدیث (بغدادی، ۶۹۲/۱)؛ ۵. طرب‌نامه، که مجموعه رباعیات او بوده است. عوفی این کتاب را در کتابخانه سرنیدی دیده، و چند رباعی از آن را که به یادش مانده بود، آورده است (۷۰/۱).

نیز خوب است اشاره کنیم که یک نسخه از الا مثال السائرة صاحب ابن عباد به خط باخرزی موجود است (نک: محفوظ، ۳۷).

مآخذ: آقازری، الذریعة، این اثر، الکامل، این خلکان، وفيات، این دیماطی، احمد، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، به کوشش محمدمولود خلف، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ق/اثری، محمد بهجت، مقدمه بر خريدة القصر (نک: هم، عمادالدین کاتب)؛ باخرزی، علی، دمية القصر، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ همان، به کوشش سامی مکی عانی، کویت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ هم، دیوان، به کوشش محمد تونجی، بیروت، ۱۹۷۳م؛ بغدادی، هدیه تونجی، محمد، تعلیقات بر دمية القصر (نک: هم، باخرزی)؛ هم، مقدمه بر دیوان (نک: هم، باخرزی)، تعالی، عبدالملک، تممة الیتمة، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۳ق؛ حاجی خلیفه، کشف حسی، علی، زیدة التواریخ، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ زنوزی، محمدحسن، ریاض الجنة، به کوشش علی رفیعی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ سمنانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ طاهر، علی جواد، الشعر العربی فی العراق وبلاد العجم، بغداد، ۱۹۵۸م؛ عانی، سامی مکی، مقدمه بر دمية القصر (نک: هم، باخرزی)؛ عمادالدین کاتب، محمد، خريدة القصر، قسم شعراء عراقی، به کوشش محمد بهجت اثری و جمیل سعید، بغداد، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ محفوظ، حسن، «فتاوی المخطوطات العربیة فی ایران»، مجلة معهد المخطوطات العربیة، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م، ج ۳، ش ۱؛ مرکزی، میکروفیلما، مصطفی، محمدقاسم، «رسالة الطرد»، مجلة معهد المخطوطات العربیة، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م، ج ۲، ش ۲؛ هدایت، رضا قلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظافر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ش؛ یاقوت، ادب؛ نیز: Browne, E.G., A Literary History of Persia, Cambridge, 1951; El2; GAL; JS. آذرنش آذرنش

باخرزی، ابوالمعالی سیف‌الدین سعید بن مطهر بن سعید (۵۸۶-۶۵۹ق/۱۱۹۰-۱۲۶۱م)، مشهور به شیخ عالم، محدث، عارف و از مشایخ بزرگ طریقه کبرویه.

ابوالمعالی چنانکه از نسبتش پیداست، در باخرزی یا یکی از توابع آن زاده شد و همانجا رشد کرد (عبدالقادر، ۲/۲۲۵؛ نیز نک: فصیح، ۲/۲۳۶، ۳۱۶، که در سالزاد او اشتباه کرده است) و مقدمات علوم را فراگرفت؛ سپس روی به سفر نهاد و فقه و حدیث را در هرات و نیشابور و بغداد نزد محدثان و فقهای بزرگی چون شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ابوالفتح خُصری، علی بن محمد موصلی، ابراهیم بن سالارخوارزمی، مؤید طوسی، فضل‌الله بن محمد بن احمد نوقانی و جلال‌الدین مرغینانی فراگرفت (ذهبی، سیر...، ۲۳/۳۶۳-۳۶۴، العبر، ۳/۲۹۵؛ صفدی، ۱۵/۲۶۲؛ عبدالقادر، همانجا؛ احمد بن محمود، ۴۰-۴۱). اما اینکه گفته‌اند در ۱۱ سالگی وارد بغداد شد و از این جوی (د ۵۹۷ق) حدیث شنید (ذهبی، سیر، ۲۳/۳۶۳) محتاج دلایل و شواهد بیشتری است. به هر

۷۸۸ق تعمیر و بازسازی کرد (معصوم علیشاه، ۳۴۲/۲). در کنار تربت شیخ سیف‌الدین بسیاری از بزرگان، از جمله دو فرزند او جلال‌الدین محمد و مظفرالدین احمد، و همچنین نواده او، ابوالمفاخر یحیی باخرزی، مدفونند (نک: احمد بن محمود، ۴۳؛ میرخواند، ۸/۴؛ معصوم-علیشاه، همانجا؛ درباره فرزندان و احفاد باخرزی، نک: ناصرالدین، ۴۳-۴۴؛ فصیح، ۳۱۶/۲-۳۲۸-۳۲۹، ۳۷۷؛ افلاکی، ۱۴۳/۱-۱۴۴؛ محرابی، ۷۸-۸۹؛ ذهبی، همانجا).

از جمله بزرگان و مشایخی که مصاحب باخرزی بودند، می‌توان به سعدالدین ابن حمویه، کمال‌الدین خوارزمی، و نیز به شیخ حسن بلغاری و خواجه غریب (دو تن از بزرگان مشایخ طریقه نقشبندیه)، اشاره کرد (نک: همان، ۳۶۴/۲۳، ۳۶۷؛ احمد بن محمود، ۶۵؛ سمرقندی، ۹۸؛ فصیح، ۳۱۶/۲؛ کاشفی، ۵۴/۱-۵۵). وی با آنکه مولانا جلال‌الدین رومی را ندیده بود، ولی او را سخت گرامی می‌داشت و یاران و فرزندان را به دیدار او تشویق می‌کرد و چون از اشعار مولانا می‌خواند، حالت جذبه به او دست می‌داد (افلاکی، ۱۴۳/۱-۱۴۴، ۲۶۷-۲۶۸).

باخرزی مریدان و شاگردان بسیاری تربیت کرد که نام آنها در کتابها یاد شده است (ابن فوطی، ۴(۲)/۱۱۱۳؛ باخرزی، یحیی، اوراد، ۸۶/۲، ۱۴۰، ۲۰۰، ۲۹۵؛ خواندمیر، ۶۴/۳). یکی از شاگردان او، خواجه بدرالدین سمرقندی، در دهلی ساکن شد و به نشر افکار و اندیشه‌های باخرزی پرداخت و گفته‌اند: سلسله‌ای به نام «فردوسی» منسوب به اوست (رضوی، ۲۲۶/۱: ترمین‌گام، ۵۶). علیشاه بن محمد خوارزمی بخاری، مشهور به علاء‌منجم بخاری، از مریدان شیخ، در کتاب اشجار و اثمار خود او را بسیار ستوده، و گفته است که باخرزی سماع و شعر را در آن دیار رواج داد (ص ۳۹۹). سعدالدین ابن حمویه و نیز خواجوی کرمانی اشعاری در ستایش او سروده‌اند (ذهبی، همانجا؛ خواجوی کرمانی، ۵۸۸-۵۹۱). ظاهراً منهاج‌الدین نسفی، شیخ و استاد ابن فوطی نیز، کتابی در سیرت باخرزی داشته که اکنون در دست نیست (ابن فوطی، همانجا؛ جواد، ۴(۲)/۱۱۱۳؛ نیز نک: ذهبی، همان، ۳۶۴/۲۳).

باخرزی حصول معرفت برای سالک را مشروط به ۴ اصل طیب‌البذر، طیب‌المنبت، طیب‌الغذاء و سعادة‌الوقت می‌دانست («وصایا»، ۳۲۰) و مانند نجم‌الدین کبری، بر آن بود که مرید مبتدی در خلوت، باید بعد از ادای فرایض به غیر از کلمه «لا اله الا الله» به هیچ نوع عبادت و ذکر دیگری مشغول نگردد، تا زمانی که دیده و دل او گشوده شود (همان، ۳۲۱؛ باخرزی، یحیی، همان، ۳۰۰/۲). وی در توصیه به مریدان، آنها را به ذکر خفی سفارش می‌کرد (همان، ۲۰۷/۲، ۳۱۵) و در تربیت آنان همچون ابوحفص حداد بر آن بود که مرید تنها باید بر یک شیخ و پیر اقتدا کند (همان، ۲۰۷، ۷۴/۲، ۳۱۵).

در اندیشه و آداب شیخ، بیش از همه سماع و عشق مورد توجه و اهتمام او بوده است. در سماع آداب خاصی داشته، و اشعار مشایخ طریقت و سالکان راه حق را بر می‌گزیده، و قوالی را از غیر درویش

نمی‌پسنید (همان، ۱۹۱-۱۹۲).

باخرزی به عشق مجازی نیز اهمیت می‌داده، و شاید بتوان گفت که بیشتر موضوع «رساله در عشق» او اختصاص به عشق مجازی دارد، زیرا رساله خود را با حدیث مشهور «من عشق و عفا و کتم و مات مات شهیداً» منسوب به پیامبر اکرم (ص) آغاز کرده، و در آخر نیز با داستانی از یک عشق مجازی، آن را به پایان آورده است.

آثار چاپی:

۱. «رباعیات». باخرزی دیوان مستقلی ندارد و تنها رباعیاتی پراکنده از او در تذکره‌ها موجود است. در «رساله در عشق» او (ص ۹۳-۹۵، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵) و در اوراد الاحباب ابوالمفاخر یحیی باخرزی (۲/۲۴، ۲۴۱، ۲۴۹، ۲۵۰، جم) و سایر تذکره‌ها (نک: حمدالله، ۷۹۱؛ محمود بن عثمان، ۱۱۷؛ جامی، ۴۳۱-۴۳۲؛ علیشیر نوایی، ۳۲۰-۳۲۱؛ رازی، ۱۶۶/۲؛ اوحدی، ۴۷۱؛ صفا، ۸۵۶/۲-۸۵۷) رباعیاتی از او نقل شده است. در ۱۹۰۵ نخستین بار، ۵۱ رباعی از او در مجله «انجمن شرق‌شناسی آلمان» توسط سهراب خدابخش منتشر شد؛ سپس ۶۱ رباعی وی همراه با ترجمه انگلیسی آنها و مقابله با رباعیات خیام و ابوسعید توسط هدایت حسین در مجله «فرهنگ اسلامی» (۱۹۲۷م) در حیدرآباد دکن به چاپ رسید. بعدها سعید نفیسی هم ۹۰ رباعی از او را در مجله دانشکده ادبیات تهران (۱۳۴۴ش، ۲ش، ۴) منتشر کرد.

۲. «رساله در عشق». این رساله نخست توسط ایرج افشار در مجله دانشکده ادبیات تهران (۱۳۴۰ش، ۴)، و بار دیگر همراه با رساله دیگری در عشق از احمد غزالی به کوشش همو، در تهران (۱۳۵۹ش) به چاپ رسید.

۳. «وصایا». باخرزی این اثر را در شعبان ۶۲۹ خطاب به یکی از مریدان خود به نام شمس‌الدین محمد بن حسن بن علی حسینی نگاشته، و شروط سیر و سلوک را به ایجاز در آن مطرح ساخته، و شمس‌الدین را به حفظ چهارچوب شریعت سفارش کرده است (ص ۳۱۶-۳۲۳). این رساله به کوشش ایرج افشار در مجله فرهنگ ایران زمین، در تهران (۱۳۵۳ش) چاپ شده است.

آثار خطی: ۱. شرح اسماء الحسنی (شرح اسماء الله الحسنی)، که نسخه منحصر به فرد آن در مجموعه شیرانی در دانشگاه لاهور (شم ۸/۱۶۲۳/۴۶۷۳) موجود است (بشیر حسین، ۲۳۱/۲). ۲. «نامه به سعدالدین حمویه»، که نسخه منحصر به فرد آن در کتابخانه ولی وهبی بغداد ضمن مجموعه شم ۲۰۳۳ موجود است (مرکزی، ۵۱۷/۱). ۳. وقایع الخلو، رساله‌ای که به عربی است و نسخه‌ای از آن در کتابخانه فرهنگستان لیدن (شم ۲۲۵۲) موجود است (نک: دخویه، ۷/۱۸؛ ورهوه، ۳۹۷).

رساله‌ای نیز به نام رساله وصیه‌السفر به وی نسبت داده شده، و

باخرزی، ابوالمفاخر یحیی بن احمد (د ۷۳۶ق/۱۳۳۶م)، از مشایخ عارفان کبرویه، و نواده شیخ ابوالعالی باخرزی (ه م). ابوالمفاخر ظاهراً در کرمان به دنیا آمد و نخستین استاد و مرشد او پدرش شیخ احمد بود که از وی خرقة گرفت (باخرزی، ۱/گ ۶۴ب).

باخرزی پس از مرگ پدر در ۶۹۶ق به سیر و سیاحت در ایران و شام و مصر پرداخت و از بسیاری از مشایخ صوفیه، محدثان و مفسران شهرها، چون شیخ فخرالدین مجندری (مجندرائی) در تبریز، شیخ کمال الدین عذری در قاهره، و شیخ حسام الدین رومی در قدس تلقین ذکر و خرقة و اجازه روایت یافت، و کتابهای مهم صوفیه چون مصابیح، عوارف المعارف و فصوص الحکم و آثار ابن سبعین را نزد آنان خواند (همو، ۱/گ ۶۵ب؛ افشار، ۲۸، ۳۰، ۳۱). وی سرانجام در ۷۱۲ق به بخارا رفت و در خانقاه جدش ابوالعالی سیف الدین در محله فتح آباد ساکن شد و به ارشاد و تعلیم پرداخت (احمد بن محمود، ۴۳).

وصف ابن بطوطه (۴۰۹/۱-۴۱۰) از خانقاه و ضیافت شیخ که او را بعد از ۷۳۰ق در بخارا دیده، و شبی را در خانقاهش به سر برده است، نشانگر منزلت و عظمت باخرزی و گستره نفوذ اوست. علاوه بر آن، «وقف نامه» ای را که ابوالمفاخر از اوقاف خویش ترتیب داده، نیز گویای نفوذ خاندان باخرزی در آنجاست. روستاها، زمینها و آبادیهای بسیاری جزو موقوفات این «وقف نامه» است (نک: افشار، ۳۷، به نقل از «وقف نامه»). او پس از خود، سرپرستی آن موقوفات را به حاجی عبدالله ابن محمد و اخي عبدالصمد بن حسن فتح آبادی واگذار کرد (همو، ۳۹).

ابوالمفاخر سرانجام در ۷۳۶ق در محله فتح آباد بخارا درگذشت و در همانجا در جانب شرقی قبر جدش سیف الدین به خاک سپرده شد. در جوار آرامگاه او دو تن از فرزنداناش: برهان الدین شهید و روح الدین شیخ داوود، مدفونند (احمد بن محمود، همانجا؛ قس: فصیح، ۴۹/۳، که به اشتباه، در ذیل حوادث ۷۳۶ق، وفات پدر او، برهان الدین احمد را آورده؛ بغدادی، ۵۲۵/۲-۵۲۶). در ۷۸۸ق به دستور امیر تیمور گورگان بر مرقد ابوالمفاخر بقعه و بارگاهی ساختند (معصوم علیشاه، ۲/۳۲۲).

سند خرقة باخرزی از دو طریق به سلسله کبرویه متصل است. از سویی به واسطه پدرش و نیز شیخ لطیف الدین نوری به سیف الدین باخرزی و سلسله کبرویه می رسد، و از سوی دیگر از طریق شیخ فخرالدین مجندری به شهاب الدین سهروردی و سعدالدین حموی، از بزرگان طریقت کبرویه، به این سلسله منتهی می شود (نک: افشار، ۲۷-۳۰). وی علاوه بر آن از طریق شیخ کمال الدین عذری مغربی، با تصوف مغرب و مصر و بزرگان آن سرزمینها، و نیز با ابن علوی و ابن سبعین و اندیشه های آنان ارتباط می یابد (باخرزی، ۱/گ ۶۴ب-۶۵ب؛ افشار، ۲۷). با آنکه باخرزی، از شیخ کمال الدین عذری با احترام خاصی نام برده، و حتی آداب و اصول خانقاه را نیز نزد او فرا گرفته، اما بیشتر به عنوان یک عارف کیروی شناخته شده، و خود او نیز در کتاب او را دالاحباب از نجم الدین کبری (د ۶۸۵ق) با عنوان «شیخنا» یاد کرده است (نک: ۱/گ ۶۴، ۲۷/۲).

ابوالمفاخر یحیی باخرزی در تألیف او را دالاحباب از آن استفاده کرده است (نک: ۲/۳۵۷). ابوالمفاخر همچنین اثری به نام روزنامه نیز به او نسبت داده که حاوی شرح احوال و خاطرات سیف الدین بوده است (نک: افشار، ۸).

مآخذ: ابن بطوطه، رحلة، به کوشش محمد عبدالمنعم عربان، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، تلخیص مجمع الآداب، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۳۸۲ق؛ احمد بن محمود، تاریخ ملازاده، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ افشار، ایرج، مقدمه بر ج ۲ او را دالاحباب (نک: هم، باخرزی، یحیی؛ افلاکی، احمد، مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازجی، آنکارا، ۱۹۷۶م؛ اوحدی پلانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز باخرزی، سعید، «رساله در عشق»، دو رساله عرفانی در عشق، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۹ش؛ همو، «وصایا»، فرهنگ ایران زمین، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۳ش، ج ۲۰؛ باخرزی، یحیی، او را دالاحباب، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، «وقف نامه»، همان؛ بشیر حسین، محمد، فهرست مخطوطات، لاهور، ۱۹۶۹م؛ جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جعفری، جعفر، «چند فصل از تاریخ کبیر»، فرهنگ ایران زمین، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۷ش، ج ۱۶؛ جواد، مصطفی، حاشیه بر تلخیص مجمع الآداب (نک: هم، ابن فوطی)؛ جوینی، عطاالملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ خواجه کرمانی، محمود، دیوان، تهران، ۱۳۳۶ش؛ خواند میر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دهلوی، حسن، فوائد الفوائد، ملفوظات نظام الدین اولیا بدایونی، به کوشش محمد لطیف ملک، لاهور، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ ذهی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، العبر، به کوشش محمد سعید بن سید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ رشید الدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ سمرقندی، محمد، «قندیه»، «قندیه و سمریه»، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ صفاء، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش بیرند راتکه، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ عبدالقادر قرشی، الجواهر المضية، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ علاء منجم بخاری، علیشاه، اشعار و اتمار، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۱۵۲۵؛ علیشیر نوایی، مجالس الفلاس، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عینی، محمود، عقد الجمان، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قلقلندی، احمد، صبح الاعش، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کاشفی، علی، رشحات عین الحیات، به کوشش علی اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ محرابی کرمانی، سعید، تذکرة الاولیاء یا مزارات کرمان، به کوشش حسین کوهی کرمانی، ۱۳۳۰ش؛ محسنی، منوچهر، تحقیق در احوال و آثار نجم الدین کبری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ محمود بن عثمان، مفتاح الهدایة و مصباح العنایة، به کوشش عماد الدین شیخ الحکمای، تهران، ۱۳۷۶ش؛ مرکزی، میکروفیلها؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۳ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ناصرالدین منشی کرمانی، سبط العلین، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نجم الدین کبری، احمد، «فرمان به مولانا سیف الدین باخرزی»، همراه فوائد الجمال و فوائد الجلال، ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی، به کوشش حسین حیدرخانی مشتاق علی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ هدایت، رضاقلی، ریاض العارفین، تهران، ج سنگی؛ نیز:

DeGoeje, M. J., *Catalogus codicum orientalium*, Leiden, 1873; Rizvi, A.A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1936; Trimmingham, J.S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971; Voorhoeve.

محمد جواد شمس

آثار:

۱. *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*. شهرت و اهمیت باخرزی به سبب تألیف این اثر است که آن را در بخارا و گویا بر سر قبر سیف‌الدین تألیف کرده است. کتاب شامل دو جلد است: جلد اول که آن را *اوراد الاحباب* نامیده، مشتمل است بر اوراد، اوقات، عبادات و... که در ۷۲۳ ق نوشته (نک: ۱/۸ گ ۱-۲، ۱/۲؛ نیز نک: افشار، ۳۱)، مأخذ اصلی او در این بخش، کتاب *قوت القلوب* ابوطالب مکی بوده است؛ جلد دوم موسوم به *فصوص الآداب*، به اخلاق و به ویژه آداب سماع اختصاص یافته (نک: ۲/۱۸۰-۲۵۳)، و تألیف آن در ۷۲۴ ق به پایان رسیده است (۳۵۷/۲). منابع این بخش عبارتند از: *قوت القلوب* ابوطالب مکی، *آداب المریدین* ابونجیب عبدالقاهر سهروردی، *عوارف المعارف* شهاب‌الدین سهروردی، *رسالة الخلوة* و دو رساله دیگر از نجم‌الدین کبری، *رسالة وصية السفر* از سیف‌الدین باخرزی، *حلیة الابدال* و *رسالة امر المربوط* و کتاب *کنه مالا بد للمرید* از ابن عربی و *منازل المریدین* از ابوعبدالله مرجانی (همانجا). اما به نظر می‌رسد که ابوالمفاخر، بیش از همه از کتاب *آداب المریدین* ابونجیب سهروردی استفاده کرده، و در تعیین ابواب و فصول و حتی مقامات و احوال، به این اثر نظر داشته، و گاه برخی از موضوعات و طالب را - با اندکی تغییر در عبارات - از آن کتاب برگرفته است (نک: ۵۱/۲-۵۴؛ سهروردی، ۷۴-۷۷، ۲۲۸-۲۳۱). از این کتاب یک نسخه در کتابخانه دانشگاه دولتی آسیای مرکزی تاشکند به شماره ۱۷۵۰۲۱، و نسخه‌ای دیگر در کتابخانه نافذ پاشا به شماره ۳۵۵ موجود است. به علاوه منتخبی از این کتاب نیز در ضمن مجموعه شماره (۱۱) ۴۷۹۲ ایا صوفیه نگهداری می‌شود (نک: افشار، ۴۰؛ مرکزی، ۳-۲/۲، ۲۱۶/۳). جلد دوم نسخه نافذ پاشا توسط ایرج افشار با عنوان *اوراد الاحباب و فصوص الآداب* در تهران (۱۳۴۵ ش) به چاپ رسیده است. اشعاری نیز در *اوراد الاحباب* آمده که احتمالاً برخی از آنها سروده خود اوست (نک: ۱۱۳، ۳۵/۲).
۲. *المشیخة*. از این اثر نسخه‌ای در دست نیست و فقط خود او در کتاب *اوراد الاحباب* (۱/۸ گ ۶۶ آ؛ نیز نک: افشار، ۳۱) از آن نام برده است.

۳. *وقف نامه*. این اثر مشتمل است بر نام و نشان اراضی و املاک بسیار و عواید آنها که ابوالمفاخر باخرزی همه را وقف خانقاه و مزار سیف‌الدین باخرزی کرده، و نیز مصارف آن موقوفات را معین نموده است. نخست بقا و عمارت خانقاه و روضه سیف‌الدین را مدنظر داشته، و سپس دیگر مصارف آن را مانند رسیدگی به احوال دراویش و صوفیه برای تأمین لباس، غذا، حمام و... برشمرده، و در آخر نیز برای استسناخ و کتابت *اوراد الاحباب* مخارجی تعیین کرده است (نک: افشار، ۳۶-۲۹). *وقف نامه* اصلی همراه با ترجمه روسی آن و نیز تصویر *وقف نامه* توسط ا. د چخویج در تاشکند (۱۹۶۵ م) به طبع رسیده است (نک: مرکزی، ۱۷/۲).

باخرزی *وقف نامه* مختصری نیز داشته که قسمتهایی از آن توسط

ایرج افشار در *مقدمه اوراد الاحباب* چاپ شده است (نک: افشار، همانجا).

مأخذ: این بطوطه، رحله، به کوشش علی منتصر کانی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ احمد بن محمود، *تاریخ ملازاده*، به کوشش احمد گلجین معانی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ افشار، ایرج، *مقدمه* بر ج ۲ *اوراد الاحباب* (نک: هم، باخرزی، ۱ باخرزی، یحیی، *اوراد الاحباب*، ج ۱، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۱۲۰۱، ج ۲، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ بغدادی، هدیه؛ سهروردی، عبدالقاهر، *آداب المریدین*، ترجمه عمر بن محمد شیرکان، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجله فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ مرکزی، *میکروفیلمها*، معصوم علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محبوب، تهران، ۱۳۱۸ ش.

محمد جواد شمس

باخمرآ، قریه‌ای از ناحیه کوفه در عراق. این قریه میان کوفه و واسط واقع بود. فاصله آن به کوفه نزدیک‌تر، و در ۱۶ یا ۱۷ فرسخی شرق این شهر قرار داشت (یاقوت، ۴۵۸/۱؛ نیز نک: ابن قتیبه، ۲۱۳). مسعودی آن را از سرزمین کُفّ (از نواحی کوفه) شمرده است (۱۴۸/۴)، اما امروزه موقعیت باخمرآ را نمی‌توان دقیقاً تعیین کرد. این نام در زبان آرامی به معنای خمخانه است (E12).

شهرت باخمرآ به سبب جنگی است که در آنجا میان ابراهیم بن عبدالله (ه م)، از نوادگان امام حسن (ع)، و لشکر منصور خلیفه عباسی، روی داد و به «وقعة باخمری» معروف است (نک: ابوالفرج، ۳۸۲، ۴۲۰). ابراهیم همزمان با آغاز بنای بغداد (اول رمضان ۱۴۵ ق/ ۲۳ نوامبر ۷۶۲ م)، توسط منصور (نک: طبری، ۶۲۴/۷، ۶۳۴)، در بصره قیام کرد و پس از بیعت گرفتن از مردم، بر شهر چیره شد و با فرستادن لشکریان و عاملان خود، بر اهواز، فارس و واسط نیز استیلا یافت و پس از آن آهنگ کوفه کرد. در ذیقعدة ۱۴۵ در باخمرآ میان او و لشکر عباسی به سرکردگی عیسی بن موسی، عم منصور جنگی سخت درگرفت. نخست پیروزی با سپاه ابراهیم بود، اما با حمله مجدد گروهی از لشکریان عیسی، ابراهیم بر اثر اصابت تیری درگذشت و جمعی از یارانش (۴۰۰ تا ۵۰۰ نفر) که از زبیده بودند، کشته شدند (خلیفه، ۶۴۹/۲-۶۵۰؛ یعقوبی، ۳۷۶/۲-۳۷۹؛ طبری، ۶۳۴/۷، ۶۴۷؛ قس: ابن حبیب، ۳۵؛ بیهقی، ۴۱۰/۱). بدین گونه، این نهضت علوی که اساس خلافت عباسی را سخت به مخاطره افکنده بود، در هم شکست. برخی باخمرآ را «بدر الصغری» خوانده‌اند (ابوالفرج، ۳۶۵؛ ذهبی، ۲۲۴/۶). ابوحنیفه، امام حنفیان نیز که به پیوستن به قیام ابراهیم فتوا داده بود، کشته شدگان در باخمرآ را با شهدای بدر برابر دانسته است (نک: ابوالفرج، ۳۶۴؛ ابن عنبه، ۱۰۹). به این ترتیب، ابراهیم به «قتیل باخمرآ» (ابونصر، ۹، ۶۵؛ بیهقی، ۵۵۴/۲)، و «صاحب باخمرآ» (ابن ابی الحدید، ۲۷۲/۱۵) مشهور شد. دعبل خزاعی در قصیده تائیه معروف خود، به قبر ابراهیم در باخمرآ اشاره دارد (ص ۱۳۶؛ مسعودی، همانجا). گور ابراهیم در سده ۷ ق زیارتگاه مردم بوده است (نک: یاقوت، همانجا؛ هروی، ۷۷).

۱۶۳-۱۶۷؛ ابن بطریق، ۶۳-۶۶؛ ابن رشد، ۹۷-۹۹؛ المیدروس، ۱۱۶-۱۱۷؛ کرامتی، ۲۱۰).

به نظر ارسطو اگر چه گرمای خورشید موجب برخاستن بخار خشک و در نتیجه وزش باد می‌شود، اما از سوی دیگر [در صورت شدت یافتن] می‌تواند با سوزاندن این بخار خشک از وزش باد جلوگیری کند (ص ۱۷۵؛ ابن بطریق، ۶۸-۷۰؛ ابن رشد، ۱۰۶-۱۰۷؛ المیدروس، ۱۲۲؛ در مورد تفاوت‌های دو روایت عربی با نظر ارسطو، نک: کرامتی، ۲۱۱).

تئوфраستوس نیز بر آن بود که مخلوط بخار لطیف و بخار غلیظ که جزء لطیف آن بیشتر است، باد را پدید می‌آورد. در بخش پایینی سپهر هنگامی که بخار قصد صعود دارد، باد خواهد وزید. گاهی اوقات نیز ممکن است که هوا در جایی فشرده و انباشته گردد، در این حالت هوا از این ناحیهٔ پر فشار به سوی نواحی اطراف که در آن خلأ پدید آمده است (به تعبیر امروزی: به نواحی کم فشار مجاور)، حرکت می‌کند و همراه آن بخارات برخاسته از آب و خاک بدان سوی می‌رود و در آنجا گرد می‌آید، تا آنگاه که در آنجا نیز جایی خالی نماند (ص ۱۴۲-۱۴۵؛ حسن، ۳۱۷-۳۱۹). چنانکه می‌بینیم ظاهراً تئوфраستوس نخستین کسی است که علت وزش باد را به درستی بیان کرده.

طبیعی دانان مسلمان دربارهٔ باد، برخلاف سایر مباحث آثار علوی بیشتر به آراء تئوфраستوس توجه داشته‌اند، تا نظرات ارسطو. مقدسی که اغلب مطالب خود را از *آراء الطبیعیه* و *جوامع حنین بن اسحاق* برگرفته، و گدگاه کوشیده است این نظرات را تا حدودی با باورهای مذهبی عامیانه تلفیق کند، بر خلاف ارسطو بر آن بود که «باد همان هواسست و چون خدا در آن جنبشی ایجاد کند، می‌وزد و به حرکت در می‌آید و اکثر پیشینیان نیز بر این عقیده بوده‌اند که باد سیلان هواسست» (۳۰/۲؛ قس: «آراء»، ۱۴۸). وی تابش خورشید بر زمین و برخاستن بخارات خشک را موجب وزش باد می‌داند (همانجا؛ قس: حنین، ۴۳). اخوان الصفا که رسائل آنان مهم‌ترین عامل رواج نظرات تئوфраستوس در زمینهٔ آثار علوی بود، می‌پنداشتند که باد چیزی جز «تموج هوا» و حرکت آن به سوی جهات ششگانه نیست. به نظر آنان اگر بخار خشک برخاسته از سطح زمین بیش از بخار مرطوب باشد، از کرهٔ نسیم بالاتر می‌رود، اما سرمای زمهریر مانع بالاتر رفتن این بخار خواهد شد. پس این بخارها به سوی پایین باز می‌گردند و هوای زیرین را به سوی جهات چهارگانه می‌رانند و موجب وزش باد می‌شوند (رسائل، ۷۱/۲،).

ابن سینا در مورد چیستی باد همچون اغلب موارد از ارسطو پیروی کرده، اما در مورد علل وزش آن علاوه بر نظر ارسطو، دیدگاه تئوфраستوس را نیز (به احتمال قوی با مراجعهٔ مستقیم به ترجمهٔ عربی رسالهٔ او) با تغییراتی یاد کرده است. به نظر وی باد از «دود خشک» (بخار کاملاً خشک) پدید می‌آید و نمی‌تواند از جنس هوا باشد، زیرا در این صورت وزش باد در یک جهت برای مدتی طولانی ادامه نخواهد

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۲؛ ابن حبیب، محمد، المحبر، به کوشش ایلزه لیشتن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱/ق ۱۹۲۲؛ ابن عثیمه، احمد، عمدة الطالب، نجف، ۱۳۸۱/ق ۱۹۶۱؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش تروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸/ق ۱۹۴۹؛ ابونصر بخاری، سهل، سُر السلسلة العلویة، نجف، ۱۳۸۱/ق ۱۹۶۲؛ بیهقی، علی، لیاب الانساب، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۰؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸؛ دعبیل خزاعی، دیوان، به کوشش عبدالصاحب عمران دجیلی، بیروت، ۱۹۷۲؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش حسین اسد، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵؛ طبری، تاریخ، مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۳؛ هروی، علی، الاشارات الی معرفة الزیارات، به کوشش زسورددل تومین، دمشق، ۱۹۵۳؛ یاقوت، بلدان، یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹/۱۹۶۰؛ نیز: EI². محمدرضا ناجی

باد، جریان هوا که بیشتر طبیعی دانان قدیم، از یونانیان گرفته تا مسلمانان در مبحث آثار علوی از آن بحث کرده‌اند، آراء دانشمندان دورهٔ اسلامی دربارهٔ آثار علوی سخت تحت تأثیر عقاید فلاسفهٔ یونان، به ویژه ارسطو و تئوфраستوس بوده است.

چیستی و چگونگی پیدایش باد: طبیعی دانان یونانی پیش از ارسطو، همچون آناکسیماندرس، دیوجانس و متروذرس، باد را به درستی هوای متحرک می‌دانستند، ولی می‌پنداشتند که ابر و آب نیز هوای فشرده‌اند. اما اسکندر افرویدیسی و المیدروس (شارحان آثار علوی ارسطو) این نظریه را تنها به بقراط نسبت داده‌اند. در این میان آناکسیماندرس به تأثیر خورشید در به حرکت درآوردن هوا نیز توجه داشته است (ارسطو، ۱۶۷، ۱۶۵، ۸۹؛ قس: ترجمهٔ نادرست ابن بطریق، ۴۳، ۶۴؛ نیز اصلاحات ابن رشد، ۷۲، ۹۸؛ المیدروس، ۱۱۶؛ «آراء...»، ۱۴۸؛ نک: کرامتی، ۱۸۲، ۱۸۹، ۱۹۱).

هراکلیدس نیز در مبحث جزر و مد، به تأثیر خورشید در وزش باد اشاره کرده است (نک: «آراء»، ۱۵۳)؛ اما ارسطو نظر کسانی را که باد را هوای در حرکت دانسته‌اند، حتی فروتر از باورهای عامیانه شمرده است (ص ۸۹؛ قس: ابن بطریق، ۴۳؛ ابن رشد، ۷۲-۷۳). وی سپس در فصل چهارم از مقالهٔ دوم کتاب خود افزوده است: «خورشید، با حرکت سالیانهٔ خود فصول مختلف را پدید می‌آورد. گرمای خورشید موجب برخاستن بخار مرطوب و بخار خشک از سطح زمین می‌شود. بخار مرطوب باران را پدید می‌آورد و بخار خشک موجب پیدایش باد می‌شود. از این رو، باد و باران از نظر جنس با یکدیگر تفاوت دارند و نمی‌توان باد را هوای در حرکت دانست». ارسطو در ادامه افزوده است: پس از بارش باران معمولاً باد می‌وزد و هنگامی که باران می‌بارد، باد فرو می‌نشیند، زیرا پس از باران زمین بر اثر گرمای درونی خود و گرمایی که از بالا می‌رسد، خشک می‌شود و مادهٔ مورد نیاز باد (یعنی بخار خشک) را فراهم می‌سازد و هنگام این فرایند، باد به وزش در می‌آید. بارش باران نیز بخار خشک را (که عامل وزش باد است) سرد می‌کند و از این رو، با شروع باران وزش باد به پایان می‌رسد (ص

داشت (الشفاء، ۵۹). استدلال ابن سینا در این باره چندان روشن نیست، اما ظاهراً وی بر آن بوده است که اگر باد همان جریان هوا باشد، پس از مدتی هوای محلی که باد از آنجا وزیده است، متخلخل (به تعبیر امروزی کم فشار) خواهد شد و در نتیجه، باید جهت وزش باد تغییر کند. وی دواره برای پیدایش باد بر می‌شمرد، علت اصلی وزش باد آن است که دود بسیار از زمین برخیزد و به سوی بالا برود، تا آنگاه که بر اثر سرما سنگین شود و بخواند به سوی پایین باز گردد. در این هنگام بر اثر مقاومت هوایی که در زیر آن قرار دارد، به سمت کناره‌ها میل می‌کند و باد می‌گردد. همچنین ممکن است پیش از آنکه دود به نقاط بالای سپهر یا به نقاط سرد برسد، باد تولید شود و این حالت هنگامی روی می‌دهد که این دود به علتی نتواند به آن بالاها برسد (همان، ۵۸-۵۹، دانشنامه، ۷۰).

اسفزاری بر آن بود که هرگاه خشکی بخار دودی بر بخار تر غالب شود، جوهر آن بخارتر را ماده باد می‌گرداند (ص ۱۷). ابن سهلان نیز می‌پنداشت که باد خود جنباننده هواست و نه جنبش هوا. وی سپس درباره چسبندگی باد ترجمه سخنان ابن سینا در شفا را با افزودن برخی توضیحات آورده است (ص ۳۶-۳۸). اما مسعودی مروزی ضمن پیروی از نظریه درست ثوفراستوس توضیحاتی جالب را از خود افزوده است: «باید دانست که فعل حرارت تفریق و تبسیط کردن و پراکنده کردن است و فعل برودت جمع کردن و فراهم کشیدن. پس هرگاه که جایی از جوانب هوا در تابستان به سبب تابش آفتاب نیک گرم گردد و انبساطی در او پدید آید و متخلخل شود و بدین سبب حجم او بیشتر گردد، پس هوایی را که تماس و مجاور است، دفع کند تا او جای بگیرد، پس بدان سبب حرکتی در هوا پدید آید و آن هوای متحرک باد باشد... اما سبب دوم و آن حادث گشتن برودت است در هوا... چون جایی از جوانب هوا نیک سرد شود، آن سرما او را منقبض گرداند و خویشتن به هم درکشد، حجم او بدین سبب اندک تر شود، پس هوایی که مجاور او باشد در جهت او حرکت کند، تا آن موضع را که از او خالی می‌گردد، بگیرد. پس معلوم شد که حرارت و برودت هوا سبب حدوث حرکت می‌گردند در او» (ص ۱۱۴-۱۱۶). البته وی از این مقدمات درست به نتیجه‌ای نادرست رسیده است؛ زیرا بر اساس استدلال وی باد همیشه باید از ناحیه گرم (کم فشار) به سوی ناحیه سرد (پر فشار) بوزد. او «وجه» دیگری (با احتمال کمتر) نیز برای پیدایش باد در نظر گرفته (ص ۱۱۷) که کم و بیش برگرفته از سخنان ابن سینا در شفاست. محمدبن محمود طوسی نیز در کتاب فارسی عجایب المخلوقات افزون بر آنکه باد را هوای متحرک شمرده، به صراحت علت پایان وزش باد را هم فشار شدن دو ناحیه مجاور دانسته است (ص ۸۳-۸۴). زکریای قزوینی نیز همان سخنان اخوان الصفا را تکرار کرده، و نکته قابل توجهی بدان نیفزوده است (ص ۸۷).

دسته بندی پادها: همه طبیعی دانان پادها را بر اساس جهت وزش آنها دسته بندی می‌کرده‌اند. ارسطو نخست ۱۲ نوع باد برشمرده، و

جهت وزش آنها را روی نموداری دایره‌ای شکل مشخص کرده است (۴ باد در امتداد ۴ جهت اصلی و از هر یک از جهات فرعی نیز دو باد) (نک: ص ۱۹۳-۱۸۷). بر اساس نمودار از ناحیه جنوب غربی باید دو باد بوزد: یکی با تمایل بیشتر به جنوب و یکی با تمایل بیشتر به غرب. اما همو تأکید کرده است که از جنوب غربی (با تمایل بیشتر به جنوب) بادی نمی‌وزد (ص ۱۹۱). از این رو، باید ۱۱ نوع باد وجود داشته باشد، نه ۱۲ نوع که ارسطو به صراحت در آغاز مبحث بدان اشاره کرده است. تقریباً همه دانشمندان پس از ارسطو، بدون توجه به این نکته پادها را ۱۲ نوع دانسته‌اند. اما اسکندر افرویدی، به نقل از ارسطو ۱۱ نوع باد برشمرده، و معلوم است که در این موضوع به نکته پاد شده توجه داشته است. ابن رشد نیز هم به روایت نخست و هم به روایت اسکندر افرویدی اشاره کرده است (ص ۱۱۸-۱۲۰؛ قس: ابن بطریق، ۷۲-۷۳، که در آن متن یونانی بسیار تلخیص شده است؛ نیز قس: المیدروس، ۱۲۵-۱۲۷).

ثوفراستوس از تقسیم‌بندی پادها سخنی به میان نیاورده (قاعدتاً در این باره با ارسطو هم عقیده بوده)، و تنها ویژگی‌های برخی از انواع پادها را برشمرده است (ص ۱۴۴-۱۴۵). اما اخوان الصفا افزون بر ۱۲ نوع بادی که ارسطو از آنها یاد کرده است، دو نوع باد دیگر نیز برشمرده‌اند: یکی پادهایی که از پایین به بالا می‌وزند که گردباد از جمله آنهاست و دیگر پادهایی که از بالا به پایین می‌وزند که از جمله آنها «پاد صرصر» است که قوم عاد را به هلاکت رساند» (رسائل، ۷۱/۲-۷۲). در میان دانشمندان مسلمان بعدی تفاسیری سخنان آنان را تکرار کرده است (ص ۱۸-۱۹) و کسانی چون مسعودی (۱۷/۱-۱۸)، ابن سینا (الشفاء، ۶۱)، و ابن سهلان (ص ۳۹-۴۱) همگی به پادهای ۱۲ گانه اشاره کرده‌اند.

تندباد (توفان) و گردباد و ارتباط آن با رعد و برق و صاعقه: اغلب طبیعی دانان میان گردباد و توفان از یک سو، و رعد و برق و صاعقه از سوی دیگر ارتباطی نزدیک در نظر می‌گرفته‌اند و اصولاً باد را عامل اصلی پیدایش ۳ پدیده اخیر می‌دانسته‌اند. آناسکاسگوراس صاعقه، توفان و گردباد را نوع شدیدتر رعد و برق می‌دانست و می‌پنداشت توفان هنگامی پدید می‌آید که ماده پدید آورنده رعد و برق بسیار زیاد باشد. او گردباد (یا گردباد دریایی) را آتش مخلوط با ابر می‌دانست. مترودرس نیز بر آن بود که اگر صاعقه شدید شود، گردباد پدید خواهد آمد («الآراء»، ۱۴۵؛ نیز نک: المیدروس، ۱۴۳-۱۴۵).

ارسطو می‌پنداشت که هرگاه بخار بادی (بخار خشک)، فراوان و فشرده و غلیظ باشد، توفان یا تندباد پدید می‌آید که شدت آن بستگی به نیرویی دارد که از فراهم آمدن سریع بخارات به دست آمده است؛ اما اگر همین بخار رقیق و پراکنده باشد، رعد و برق پدید خواهد آمد (ص ۲۳۵، ۲۳۳؛ قس: ابن بطریق، ۸۵، که مطلب را وارونه ترجمه کرده است؛ نک: ابن رشد، ۱۳۷، که نه به اصل شبیه است و نه به ترجمه عربی). ارسطو بر آن بود که هرگاه بادی در خلاف جهت بادی دیگر حرکت کند،

بیروت، ۱۹۷۱م؛ توفراستوس، «الآثار العلویة»، ترجمه کهن عربی، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، مجله تاریخ العلوم العربیة والاسلامیة، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م، ج ۱؛ حسن بن بهلول، الدلائل، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ حنین بن اسحاق، جوامع... لکتاب ارسطوطاليس فی الآثار العلویة، به کوشش هانس دایس، آمستردام/آکسفرده، ۱۹۷۵م؛ رسائل اخوان الصفا، بیروت، ۱۹۵۷م؛ طوسی، محمد، عجایب المخلوقات، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵ش؛ قزوینی، زکریا، عجائب المخلوقات، بیروت، دارالتحریر للطبع والنشر؛ کرامتی، یونس، «آثار دانشمندان ایرانی درباره آثار علوی و تأثیر نظریات طبیعی دانان یونانی بر آنها»، تاریخ علم در اسلام و نقش دانشمندان ایرانی، به کوشش محمد علی شماعی و محسن حیدرینا، تهران، ۱۳۷۸ش؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مسعودی مروزی، محمد، «آثار علوی»، در رساله درباره آثار علوی، به کوشش محمد تقی دانش پزده، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاريخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۱م؛ نیز:

Aristotle, *Meteorologica*, tr. H. D. P. Lee, London, 1952.

یونس کرامتی

بادِس، شهر و بندری باستانی در ساحل مدیترانه‌ای کشور مغرب، نام این شهر در منابع به صورت بادیس نیز ضبط شده است (نک: ابن سعید، ۷۴؛ ابن خلدون، ۱۱۰/۱) و برای تشخیص آن از بادس زاب در الجزایر (نک: ابوعبید، ۷۴۳/۲؛ ادیسی، ۲۶۴/۱)، بادس فاس یا بادس غماره نیز خوانده می‌شود (یاقوت، ۴۵۹/۱-۴۶۰، ۹۰۴/۲؛ بن عربی، ۷۴). برخی بادس را همان «پاریتینا»ی مذکور در سفرنامه آنتونیوس دانسته‌اند، اما این نام بر خلیج کوچک محصورتر یلش (آیریس در نقشه‌های غربی) در ۷ کیلومتری جنوب غربی آن قابل تطبیق است (EI²).

بادس از مشهورترین بندرگاههای غماره (ه م) بود (ابن سعید، همانجا) و جزو قلمرو نکور- (ه م) به شمار می‌آمد (ابوعبید، ۷۶۳/۲). ساخت این بندرگاه را به افریقاییان یا گوتها نسبت می‌دهند (وزان، ۳۲۵/۱). بادس در منتهی‌الیه سرزمین کوهستانی غماره، در سده ۶ق/۱۲م شهری آباد بود و بازارها و صنایعی چند داشت که مایحتاج بلاد غماره را نیز تأمین می‌کرد (ادیسی، ۵۲۷/۲-۵۳۲، ۵۳۳؛ نیز ابوالفدا، ۶۵-۶۶، ۱۲۴-۱۲۵).

این شهر نخست جزو امیرنشین ادیسی بنی‌عمر بود، اما بعدها به استیلای مابطون درآمد (EI²). در ۵۵۷ق/۱۱۶۲م بادس در زمره پایگاههای دریایی به شمار می‌رفت که عبدالمؤمن موحدی در حمله به اندلس از آن بهره جست (ابن ابی زرع، الانیس، ۲۰۰-۲۰۱). در ۶۰۱ق/۱۲۰۵م یحیی، عامل محمد الناصر موحدی (حک ۵۹۵-۶۱۱ق)، از بیم حمله دشمن مسیحی، بر گرد شهرهای ریف (ه م) از جمله بادس بارو کشید (همو، الذخیره، ۳۹، الانیس، ۲۷۱). در ۶۰۴ق/۱۲۰۷م قصبه بادس ساخته شد (همان، ۲۳۳؛ ابن قاضی، ۲۰۶). پس از آن نیز فرنیان در بادس استحکاماتی ایجاد کردند. در زمان حکومت ابوسعید مرینی (۷۳۱-۷۳۹ق/۱۳۱۰-۱۳۳۱م) بادس مانند قلیله و عرائش هزار دینار مالیات می‌پرداخت (EI²). در اوایل سده ۸ق مردی عباس نام به داعیه مهدویت در ناحیه غماره ظهور کرد و افرادی را پیرامون خود گرد

گرداد پدید خواهد آمد. وی به تفصیل درباره علت پدید آمدن حرکت چرخشی سخن گفته است (ص ۲۳۷، ۲۳۵؛ ابن بطریق، ۸۵-۸۶؛ ابن رشد، همانجا).

توفراستوس تنها به وصف گردباد (در دریا و در خشکی) پرداخته، و علت پدید آمدن تندباد را فراوانی بخارات خشک دانسته است (ص ۱۴۷-۱۴۵؛ حسن، ۳۱۹). ابن رین (ص ۲۵) و مقدسی (۳۶/۲) هر دوه پیروی از ارسطو گردباد را حاصل برخورد دو باد مخالف دانسته‌اند و مقدسی در ادامه قول کسانی را نقل کرده است که گردباد را همان شیطان دانسته‌اند. به نظر ابن سینا دو نوع گردباد، بالا رونده و پایین رونده وجود دارد. گردباد غالباً از بادهای ابری سنگین مرطوبی پدید می‌آید که به طرف بالا رانده می‌شوند و به ابرها برخورد می‌کنند و رنگ آنها را تغییر می‌دهند و بر آنها تأثیر می‌گذارند، سپس به سوی پایین باز می‌گردند. این بدترین نوع گردباد است و چه بسا پیچ و خم‌دار بودن منافذ [ی که بخارات از آن بالا می‌روند] در تشدید حرکت دورانی گردباد مؤثر باشد. نیز ممکن است که ماده‌ای بادی پایین آید و پس از برخورد به زمین در خود بپیچد و به باد دیگری از جنس خود برخورد کند و آنگاه به چرخش درآید. برخورد دو باد [مخالف] نیز می‌تواند موجب پدید آمدن گردباد شود (الشفاء، ۶۰-۶۱). ابن سهلان گردباد را «دیوساد» نامیده، و سپس در تشریح این پدیده کم و بیش از نظرات ابن سینا پیروی کرده است (ص ۳۸-۳۹). سخنان قزوینی نیز تقریباً تکرار مطالب ابن سیناست (ص ۸۷-۸۸).

گفتنی است که تقریباً تمامی طبیعی دانان قدیم، وزش باد در منافذ زمین را مهم‌ترین عامل زمین‌لرزه می‌پنداشته‌اند (ارسطو، ۲۰۷-۲۰۳؛ المپیدروس، ۱۳۳-۱۳۸؛ ابن بطریق، ۷۵-۷۶؛ ابن رشد، ۱۲۳-۱۲۴؛ توفراستوس، ۱۵۰-۱۵۲؛ حسن، ۳۲۱-۳۲۲؛ ابن رین، ۲۳-۲۴؛ مقدسی، ۳۶/۲-۳۷؛ ابن سینا، همان، ۱۵-۱۶؛ اسفزاری، ۴۰-۴۲؛ ابن سهلان، ۴۳-۴۴؛ مسعودی مروزی، ۱۱۸). همچنین برخی طبیعی دانان یونانی همچون هرaklides بر آن بوده‌اند که وزش باد جزو مد را پدید می‌آورد. در «الآراء الطبعية» این نظریه به ارسطو نیز نسبت داده شده است (ص ۱۵۳-۱۵۴؛ نیز نک: مقدسی، ۴۶/۲). از میان دانشمندان دوره اسلامی نیز زکریا قزوینی بر همین باور بوده است (ص ۹۴).

ماخذ: «الآراء الطبعية»، منسوب به پلوتارک، ترجمه قسطنین لوقا، همراه فی النفس ارسطو، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت/کویت، ۱۹۵۴م؛ ابن بطریق، یحیی، الآثار العلویة، ترجمه و تحریر مشهورولوژیکای ارسطو، به کوشش کازیمیرتایس، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن رین، علی، فردوس الحکمة، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن رشد، محمد، تلخیص الآثار العلویة، به کوشش جمال الدین علوی، بیروت، ۱۹۹۴م؛ ابن سهلان، عمر، «الرسالة السنجرية فی الکائنات العنصرية»، در رساله درباره آثار علوی، به کوشش محمد تقی دانش پزده، تهران، ۱۳۳۷ش؛ ابن سینا، دانشنامه علایی، طبیعیات، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۱ش؛ همو، الشفاء، طبیعیات، المعادن و الآثار العلویة، به کوشش ابراهیم مذکور و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ اسفزاری، مظفر، آثار علوی، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ البیدروس، «تفسیر... لکتاب ارسطوطاليس فی الآثار العلویة»، ترجمه حنین ابن اسحاق، شروح علی ارسطو مفقوده فی البرناتیه، به کوشش عبدالرحمان بدوی،

آورد و بر بادنس استیلا یافت، ولی به زودی کشته شد (ابن خلدون، ۱(۲) ۲۸۷-۲۸۸). در همین سده بقایایی از تیره زُهیله از قبیله نفزاوه در نواحی بادنس زندگی می‌کردند (همو، ۶(۱) ۲۳۳-۲۳۴).

به نوشته وزان فاسی: در سده ۱۰ ق بادنس شهری با حدود ۶۰۰ خانوار بود. داخل شهر بازار و دکانها و مسجد جامع متوسطی قرار داشت. نزدیک شهر دره‌ای بود که به هنگام بارندگی آب در آن جریان می‌یافت؛ اما درون شهر آب آشامیدنی نبود. قصبه زیبا، اما نه چندان استوار شهر مقر امیر بود. وی در خارج قصبه نیز قصر و باغی زیبا داشت. در بیرون قصبه نزدیک دریا کارگاه کشتی سازی کوچکی بود که در آنجا از چوبی که از کوههای مجاور می‌آوردند، قایق و زورقهای بادبانی جنگی می‌ساختند. اهالی بادنس به صید ماهی اشتغال داشتند. در آنجا گندم اندک به دست می‌آمد و غذای مردم نان جوین و ماهی، به خصوص ساردین بود که به فراوانی صید می‌شد. این شهر از موقعیت سوق الجیشی و بازرگانی خوبی برخوردار بود و از این رو، سخت از آن محافظت می‌شد. کشتیهای تجاری و نیز هر ساله یک یا دوبار برای فروش و مبادله کالا به بادنس می‌آمدند و در بازگشت، کالاها و مسافران مسلمان را از آنجا به تونس، و حتی به اسکندریه و بیروت منتقل می‌کردند (۱(۳۲۷-۳۲۸، ۳۳۰). مقر حاکم ریف در بادنس، و قلمرو او در شهرهای ساحلی از یلیش تا الفزقه (امروزه: حسیمه) و نیز در زمینهای برخی قبایل داخلی مانند بقویه، بنی خالد، بنی منصور و بنی یدر گسترده بود (همو، ۱(۳۲۷-۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۱۵۸۷، ۱۵۸۸، ۱۵۸۹، ۱۵۹۰، ۱۵۹۱، ۱۵۹۲، ۱۵۹۳، ۱۵۹۴، ۱۵۹۵، ۱۵۹۶، ۱۵۹۷، ۱۵۹۸، ۱۵۹۹، ۱۶۰۰، ۱۶۰۱، ۱۶۰۲، ۱۶۰۳، ۱۶۰۴، ۱۶۰۵، ۱۶۰۶، ۱۶۰۷، ۱۶۰۸، ۱۶۰۹، ۱۶۱۰، ۱۶۱۱، ۱۶۱۲، ۱۶۱۳، ۱۶۱۴، ۱۶۱۵، ۱۶۱۶، ۱۶۱۷، ۱۶۱۸، ۱۶۱۹، ۱۶۲۰، ۱۶۲۱، ۱۶۲۲، ۱۶۲۳، ۱۶۲۴، ۱۶۲۵، ۱۶۲۶، ۱۶۲۷، ۱۶۲۸، ۱۶۲۹، ۱۶۳۰، ۱۶۳۱، ۱۶۳۲، ۱۶۳۳، ۱۶۳۴، ۱۶۳۵، ۱۶۳۶، ۱۶۳۷،

۲۳ هزار کد۲، و مرکز آن شهر قلعه نو است (دولت آبادی، ۱۳-۱۵).

بادغیس نامی است کهن و در یشتها از آن با عنوان «وائیتی گئس»، نام دوازدهمین کوهی که در زمین پدیدار گشته، یاد شده است (۳۲۴/۲). (۳۲۵). این واژه اوستایی در بندش به صورت «وادگس» یا «وادغیس» آمده است (نک: بهار، ۱۷۳). بادغیس کوهی است در مرزهای بادغیسان و آنجا ناحیه ای است پر دار و درخت (بندش، ۷۲؛ یشتها، ۳۲۵/۲؛ پورداود، ۳۲۵/۲). یاقوت بادغیس را محل وزش بادهای بسیار معنا کرده است و اصل آن را بادخیز می داند (۴۶۲/۱)؛ ولی این وجه اشتقاق اساسی ندارد و معنی آن معلوم نیست، اما جزء آخر آن که «گئس» باشد، در اوستا به معنی «گئس» است (پورداود، ۳۲۵/۲-۳۲۶).

بادغیس در زمان ساسانیان در قلمرو آن دولت بوده است و پس از آنکه به روزگار خسرو اول انوشیروان (س ۵۳۱-۵۷۹م) سرتاسر ایران به ۴ بخش تقسیم شد (کولسنیکف، ۲۳۱-۲۳۲)، بادغیس نیز جزو مناطقی چهارده گانه خراسان درآمد (نک: یعقوبی، ۱۷۶/۱) و حکمران آن یکی از ۴ مرزبان خراسان (گردیزی، ۲۲)، و ملقب به برازان بود (نفیسی، ۶). همچنین بادغیس یکی از نواحی اسقف نشین ایران در زمان ساسانیان به شمار می رفت (مارکوارت، ۱۱۳). این ناحیه به سبب واقع شدن در مرزهای شمال شرقی امپراتوری ساسانیان، در معرض تهاجم ترکان و هپتالیان قرار داشت (کولسنیکف، ۲۳۳، ۲۳۷-۲۳۹). یاقوت درباره بادغیس می نویسد که آنجا «دارالملک» هیاطله بوده است (همانجا). این امر بیانگر نفوذ هپتالیان در این منطقه است. بادغیس در ۳۰ق/۶۵۱م به روزگار عثمان، توسط سپاهی که عبدالله بن عامر بن گریز به فرماندهی اوس بن ثعلبه و یا به قولی خلید بن عبدالله حنفی به هرات فرستاده بود، به صلح گشوده شد (بلاذری، ۵۶۷-۵۷۰). اما در ۳۲ بزرگی از خاندان کارن (قارن) برضد تازه واردان شورید و لشکری بیش از ۴۰ هزار تن از مردمان بادغیس، هرات و قهستان گردآورد، ولی در نبردی که در گرفت، کشته شد و سپاه او نیز به هزیمت رفت (طبری، ۳۱۴/۴-۳۱۵).

نواحی شرقی خراسان و از جمله بادغیس از زمان فتح، در ناآرامی به سر می برد و این ناآرامیها در سالهای آخر خلافت عثمان و تمام ایام خلافت علی (ع) که اعراب خود گرفتار جنگهای خانگی بودند، بیش از پیش چهره می نمود (زرین کوب، ۲۶). در سالهای نخست خلافت معاویه، مردم بادغیس و دیگر نواحی خراسان به سرکشی باقی بودند، ولی با اقدامات نظامی والیان خراسان، مردم بادغیس تسلیم شدند و موقتاً آرام گرفتند (نک: بلاذری، ۵۷۵-۵۷۶)، اما در ۵۱ق بار دیگر برضد اعراب شوریدند و از مسلمانی به در شدند. شداد بن خالد اسدی بر ایشان تاخت و بسیاری از مردم بادغیس را کشت و عده ای دیگر را به بردگی برد و قیام بادغیسیان را سرکوب نمود (گردیزی، ۱۰۶).

در اواخر دوره امویان و اوایل خلافت بنی عباس، به آفرید در

۱) (۳/۵۸۸؛ مراکشی، ۱۸۳/۹)؛ عالمان و عارفان معاصر وی برای آموزش و نیز تبرک نزد او می رفتند، و کراماتی را نیز به او نسبت داده اند (ابن خطیب، الاحاطة...، ۱۳۳/۳-۱۳۴؛ ابن قاضی، ۲۲۳/۱). مزار ابویعقوب در کنار رود بادر، در خارج شهر، مأمن و زیارتگاه مریدان بود و لئون افریقی (حسن بن محمد وزان زبانی) از این مکان به صورت «مزار سیدی بویعقوب» نام برده است (نک: EI², I/860).

۲. عبدالحق بادسی، ابومحمد ابن اسماعیل بن احمد (د پس از ۷۲۲ق/۱۳۲۲م)، فاضل و تذکره نویس مراکشی. از زندگی او اطلاعی در دست نیست؛ با این حال، از نسبتهایی چون غرناطی و خزرچی که در پی نام او آمده است، می توان حدس زد که به خزرچیان منسوب است و خاندانش از غرناطه برخاسته اند.

المقصد الشریف و المنزع اللطیف فی ذکر صلحاء الریف که شهرت عبدالحق مرهون آن است، در ۷۱۱ق و به شیوة التصوف تادلی (ه م) تألیف شده است. وی در این اثر شرح احوال عارفان و بزرگان ریف، در مغرب اقصی را گرد آورده است و در ضمن آن به برخی از عارفان و شخصیتهای علمی و دینی و مؤلفانی که در جای دیگر ذکری از آنان نیست و ظاهراً معاصر او بوده اند، اشاراتی دارد. محمد بن جعفر کنانی در سلوة الانفاس از این کتاب مطالبی نقل کرده است و از کلام وی چنین برمی آید که در هنگام تألیف کتاب خود، چند نسخه از آن را در دست داشته است (نک: ابن سوده، ۷۲)؛ اما امروزه نسخه های شناخته شده کتاب، منحصر به نسخه کتابخانه رباط (ش ۱۴۱۹) و نیز نسخه متعلق به کتابخانه شخصی کنانی است (نک: همانجا؛ نیز GAL, S, II/337). به گفته کولن این دو نسخه اختلاف بسیار با یکدیگر دارند (نک: EI², همانجا). این اثر توسط لوی پرووانسال به فرانسه ترجمه شد و در «تاریخ شرفا» به چاپ رسید. کولن نیز تعلیقات با ارزشی شامل نکات مفید جغرافیایی و جامعه شناسی درباره کتاب دارد که همراه با ترجمه پرووانسال در پاریس (۱۹۲۶م) به چاپ رسیده است. اما متن اصلی کتاب هنوز به چاپ نرسیده است (نک: کردعلی، ۶۰).

۳. ابوحسون علی بن محمد وطاسی، آخرین امیر سلسله بنی وطاس (درباره زندگی و احوال او، نک: ه د، وطاس، بنی).

مآخذ: ابن خطیب، محمد، الاحاطة فی اخبار غرناطه، به کوشش محمد عبدالله عتار، قاهره، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ هو، نفاضة الجراب، به کوشش احمد مختار عبادی و عبدالعزیز اهوانی، قاهره، دارالکتاب العربی؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن سوده، عبدالسلام، دلیل مورخ المغرب الاقصی، تطوان، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، جذوة الاقتباس، رباط، ۱۹۷۳م؛ کردعلی، محمد، «مجموعه الرقم العربیة»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۹۳۲م، ش ۱۲؛ مراکشی، عباس، الاعلام لمن حل مراکش و اشخاص من الاعلام، به کوشش عبدالوهاب بن منصور، رباط، ۱۹۸۰م؛ نیز:

EI²; GAL, S.

مریم صادقی

بادغیس، استانی در شمال غربی افغانستان. این استان از شمال به جمهوری ترکمنستان و از جنوب و باختر به استان هرات و از خاور به استانهای فاریاب و غور محدود است. مساحت بادغیس حدود

خراسان دعوی پیامبری نمود (ابن ندیم، ۳۴۴). تعلیمات او موجب ناخرسندی مویدان زردشتی و مسلمانان منطقه گردید و سرانجام در حالی که با پیروان خود در کوههای بادغیس پناه بسته بود، توسط عبدالله بن سعید از امرای سپاهیان ابومسلم دستگیر، و به نیشابور برده شد و در آنجا به قتل رسید (صدیقی، ۱۶۲-۱۶۳). در ۱۵۰ ق/۷۶۷ م استادسیس با همراهی مردم هرات، بادغیس، سیستان و دیگر نواحی خراسان قیام کرد و بسیاری از مردم خراسان به او پیوستند. این قیام برضد عباسیان در بادغیس آغاز شد و به زودی در نواحی هرات و گنج روستاق و قسمتهایی دیگر از خراسان و بخشی از سیستان گسترش یافت (طبری، ۲۹/۸؛ صدیقی، ۱۹۴-۱۹۵) و سرانجام توسط خازم بن خزیمه در ۱۵۱ ق سرکوب شد و استادسیس دستگیر، و به بغداد فرستاده شد (طبری، ۲۹/۸-۳۲).

بادغیس به هنگام گز و قز حمزه آذرک خارجی در سیستان و خراسان، از فتنه او در امان نماند و در ۱۸۵ ق/۸۰۱ م این ناحیه به تصرف خوارج درآمد، اما علی بن عیسی بن ماهان حاکم خراسان بر خوارج تاخت و آنها را از بادغیس بیرون راند (همو، ۲۷۳/۸؛ گردیزی، ۱۳۱). ناراضی مردم بادغیس از اعمال حکومت، این منطقه را در سده‌های نخستین هجری مبدل به پناهگاه مناسبی برای هواداران جنبشهای ضد دستگاه خلافت نموده بود و بادغیس از جمله پایگاههای خوارج در بیرون از سیستان بود که شمار قابل ملاحظه‌ای از آنان در آنجا به سر می‌بردند (بازورث، ۸۵). در ۲۵۷ ق/۸۷۱ م یعقوب لیث صفاری برضد خوارج بادغیس، به این ناحیه لشکر کشید (یغمایی، ۹۸). عبدالرحمان خارجی، رهبر خوارج در برابر او تاب نیاورد و تسلیم وی گشت (نک: گردیزی، ۱۴۰).

در سده‌های نخستین اسلامی بادغیس از نواحی آباد خراسان و دارای ۳۰۰ روستا (حدود العالم، ۳۸۸) و ۸ شهر به نامهای جبل فضا، کوف، کوغناباد، بشت، جاذوی، کابرون، کالون و دهستان بوده است (اصطخری، ۲۶۸). بادغیس از نظر وسعت، از مهم‌ترین کوره‌های نه‌گانه خراسان به‌شمار می‌رفت (مقدسی، ۲۶۵). بزرگ‌ترین و آبادترین شهر بادغیس در سده ۴ ق، دهستان بوده، ولی مسکن و مقر والی بادغیس شهر کوغناباد بوده است (اصطخری، همانجا).

اقتصاد بادغیس در سده ۴ ق برپایه کشاورزی و دامداری استوار بوده، و به سبب کمبود آبهای جاری، کشاورزی بیشتر به طریق دیم یا با استفاده از آب کاریز و چاه صورت می‌گرفته است. در جبل فضا، معدن نقره‌ای وجود داشت که در آن روزگار از آن بهره‌برداری نمی‌شد (مقدسی، ۳۰۸؛ اشکال العالم، ۱۶۷-۱۶۸). ادرسی تصویریری از بادغیس در سده ۶ ق ارائه می‌دهد که چندان تفاوتی با تعاریف جغرافی‌نویسان سده ۴ ق ندارد (نک: ۴۷۴/۱-۴۷۵). اما یاقوت از دو شهر بون و بامیین با عنوان حاکم‌نشین و مرکز بادغیس یاد می‌کند. همچنین یاقوت اشاره‌ای به انبوه درختان پسته این منطقه دارد که به دیگر نواحی صادر می‌شد (نک: ۴۶۱/۱).

بادغیس در یورش مغولان به ایران در نهایت آبادی و عمران بوده، و برخی از شهرهای آن حدود ۲۰ تا ۳۰ هزار تن جمعیت داشته است. هنگامی که لشکریان چنگیز به خراسان رسیدند، در بادغیس کشتاری عظیم کردند (نک: حافظ ابرو، ۳۳). خرابیهایی ناشی از حمله مغولان در این ناحیه آنچنان گسترده بود که حافظ ابرو (د ۸۳۳ ق) از شهرهای مهم بادغیس که پیش از آن در آثار جغرافی‌نویسان منعکس است، نامی نمی‌برد (نک: ص ۳۲-۳۳). مراتع سرسبز بادغیس که برای زندگی چادرنشینی بسیار مناسب بود (نک: بارتولد، ۴۹)، توجه مغولان را برای استقرار در آنجا جلب کرد (نک: سیفی، ۱۰۶)، چنانکه بافت جمعیتی این منطقه را دگرگون ساخت. در سده ۱۰ ق شمار قابل توجهی مغول در این منطقه زندگی می‌کردند (نک: جهانگشای خاقان، ۴۴۷).

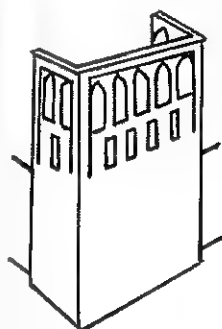
به نوشته اسفزاری، بادغیس در سده ۹ ق بار دیگر روی به آبادانی گذاشت، به گونه‌ای که همسایگی بادغیس برای هرات موهبتی به شمار می‌آمد؛ زیرا از این منطقه چوب برای خانه‌سازی و سوخت و سوز، و همچنین پسته و محصولات کشاورزی، اسب، گوسفند و چهارپایان دیگر به هرات صادر می‌شد (ص ۱۳۳-۱۳۵). از زمان تیموریان مرکزیت بادغیس به شهر قلعه‌نو انتقال یافت (رازی، ۱۲۸/۲). در روزگار صفویان بادغیس ناحیه‌ای از هرات به شمار می‌آمد (نک: خواندمیر، ۱۲۹، ۱۵۸؛ فرهنگ، ۱۹۳).

تا پیش از شروع جنگهای داخلی افغانستان، بادغیس اهمیت و ثروت خود را از دست نداده بود و از آنجا محصولات کشاورزی، پشم، پوست قره گل، پسته، کرک و زیره سبز، سیاه و سفید به دیگر جاها صادر می‌شد. قلعه‌نو، مرکز استان بادغیس، دارای روستاهای بسیاری است و اطراف این شهر را کوههای بلند احاطه نموده است و در شرق آن سلسله کوهی، مشهور به گئل بندخره واقع شده که از کوه بابا جدا گردیده است. این کوه خاکی، و دارای درختان پسته است و به نام «پسته‌لیق» معروف است (دائرة المعارف، ۳۹/۴).

مآخذ: ابن ندیم، الفهرست؛ ادرسی، محمد، نزله المشتاق، بیروت، ۱۹۸۹ م؛ اسفزاری، محمد، روضات الجنات، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ اشکال العالم، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالك، لندن، ۱۹۲۷ م؛ بازورث، ادmond کلیفورد، تاریخ سیستان (از آمدن تازیان تا برآمدن دولت صفاریان)، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ بلاذری، احمد، فتح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباع و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ بندش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ بهار، مهرداد، حاشیه بر بندش (همه)؛ پورداود، ابراهیم، حاشیه بر پشته‌ها (همه)؛ جهانگشای خاقان، به کوشش الله دتا مضطر، اسلام‌آباد، ۱۳۶۴ ش/۱۹۸۶ م؛ حافظ ابرو، عبدالله، جغرافیا (قسمت ربع خراسان، هرات)، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ حدود العالم، به کوشش مینورسکی، ترجمه میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ خواندمیر، امیرمحمود، ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی، به کوشش غلامرضا طباطبایی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ دائرة المعارف آریانا، کابل، ۱۳۴۱ ش/۱۹۶۲ م؛ دولت‌آبادی، بصیراحمد، شناسنامه افغانستان، قم، ۱۳۷۱ ش؛ رازی، امین‌احمد، هفت اقلیم، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ سیفی هروی، سیف، تاریخ نامه هرات، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ ق/۱۹۴۳ م؛ صدیقی، غلامحسین، جنبشهای دینی ایرانی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ طبری، تاریخ؛ فرهنگ رشیدی، عبدالرشید

بررسی بادگیرهای موجود و پراکنده در نقاط مختلف ایران نشان می‌دهد که تفاوت‌های ساختاری آنها از نیاز اقلیمی و تکامل معماری سرچشمه گرفته است. گونه ساده بادگیر سازه‌ای خرپشته مانند برپایه‌ای کوتاه است که تنها یک دهانه باز به طرف باد خنک محلی دارد. اینگونه بادگیرها بدون میله یا برج است، بر کرانه بام ساخته می‌شود و دهانه خروجی آن به سقف اتاق زیر آن باز می‌شود.

به هنگام وزش باد مخالف یا سکون هوا این بادگیرها کار هواکش را انجام می‌دهد (پیرنیا، ۴۵؛ مصطفوی، ۳۳۸). نمونه تکامل- یافته اینگونه بادگیر در مسجد جامع طبرس با ۱۵ دهانه بزرگ رو به شمال، در جبهه جنوب شرقی شبستان اصلی مسجد ساخته شده است (تصویر ۱). هواکشهای آن نیز در سوی شمال شرقی شبستان پشت به باد گرم و خاک آلود جنوبی دارد (توسلی، ۸۹؛ دانش دوست، ۳۸، نیز تصویر ۸۷).



طرح ۱

بادگیر امامزاده حسین این شهر نیز نمونه جالبی از همین گونه، اما با ابتکاری کم مانند است. معمار سازنده این بادگیر افزون بر چشمه‌های بدنه پهن، دو چشمه در هر پهلوی باریک بدنه ساخته است (طرح ۱) تا در صورت تغییر جهت باد، هوای خنک همچنان به درون بادگیر کشیده شود (توسلی، ۸۸). بادگیرهای کرانه‌ها و درون کویر بیشتر از اینگونه‌اند، زیرا با شرایط معماری کویری و ارتفاع و سوی وزش باد خنک موسمی سازگاری دارد (پیرنیا، همانجا). در بنادر و شهرهای کرانه خلیج فارس بادگیرها را بر برجهای کوتاه چهار گوش با یک دهانه باز به سوی نسیم خنک دریا می‌سازند (ایرانیکا). بادگیرهای بازمینه راست گوشه که دارای برج یا میله‌اند، در جاهایی ساخته می‌شوند که باد خنک از شمال شرقی به سوی جنوب غربی می‌وزد. آنها از گونه بادگیرهای دوده‌اند و سطح پهن آنها به سوی باد خنک ساخته می‌شود (پیرنیا، همانجا) و درون میله آنها برخلاف بادگیرهای یک دهانه که یکسره باز است، به دو بخش تقسیم می‌شود. بخش رو به باد خنک که هوا را به درون بنا می‌برد و بخش دیگر که کار بیرون بردن هوا از داخل بنا را انجام می‌دهد (همو، ۴۶-۴۷).

بهره‌دهی بادگیرها هنگامی افزایش می‌یابد که ۱ تا ۳ بادگیر دیگر با دهانه‌هایی با سوهای مخالف بر بام

توی، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ کولینکف، آ. ا. ایران در آستانه یورش تازیان، ترجمه محمد رفیق یحیایی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ گردیزی، عبدالحی، زین‌الخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ مارکوارت، یوزف، ایرانشهر، ترجمه مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ نفیسی، سعید، «علل انقراض تمدن ساسانی»، پیام نوین، تهران، ۱۳۳۷ ش، س ۱، ش ۱۲؛ یاقوت، بلدان؛ پیشها، ترجمه ابراهیم پورداود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، دارصادر؛ یغمایی، حسن، تاریخ دولت صفاریان، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ نیز:

Barthold, W. W., *An Historical Geography of Iran*, tr. S. Soucek, New Jersey, 1984; Zarrinkūb, 'Abd al-Husain, *The Arab Conquest of Iran and its Aftermaths*, *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975, vol. IV.

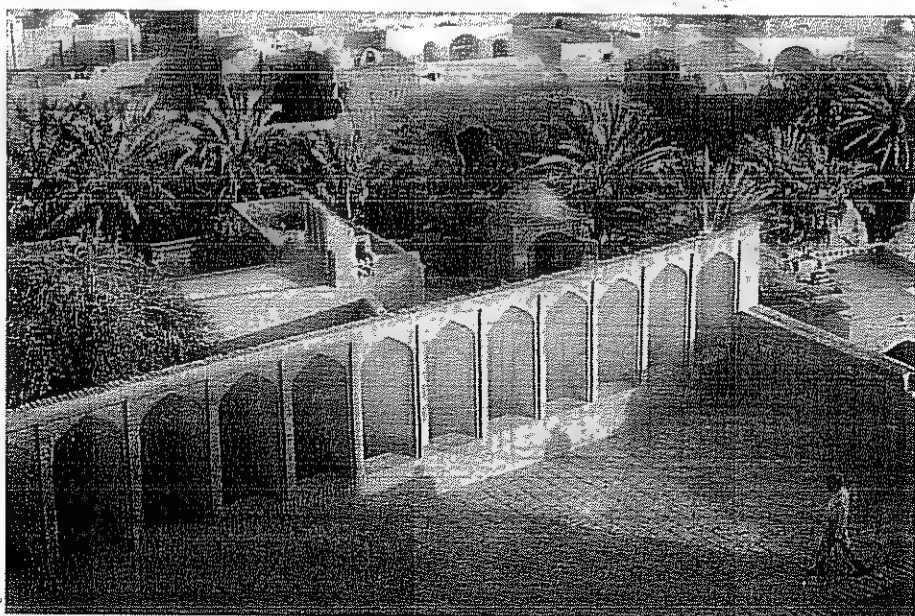
علی کریم‌مدانی

بادکویه، نک: باکو.

بادگیر، سازه‌ای سنتی در معماری ایران برای جابه‌جایی و خنک کردن خود به خودی هوای داخل ساختمان با بهره‌گیری از وزش باد و تغییر دمای هوا. این سازه دارای دو بخش است: بخش بیرونی و بخش درونی.

بخش بیرونی شامل برجی است بر زمینه ۴ یا ۸ پهلو (بیشتر راست- گوشه) با آسمانه بسته که از آجر یا آجر و خشت بر بالای بام بنا شده، و درون بدنه آن در نوع یک دهانه یکسره است و در دیگر گونه‌ها به نسبت شمار دهانه‌های بادگیر با تیغه‌های مورب جدا کننده به ۲ تا ۸ بخش تقسیم می‌شود.

بخش درونی شامل گذرگاههای باد و هواکشهاست که درون ساختمان قرار دارد و بادگیر را به تالار تابستانی و زیرزمین یا حوض خانه مرتبط می‌سازد. بادگیرها با عملکرد یکسان ساختارهای گوناگون دارند (نک: پیرنیا، ۴۳؛ مصطفوی، ۳۳۷-۳۳۸؛ ایرانیکا).



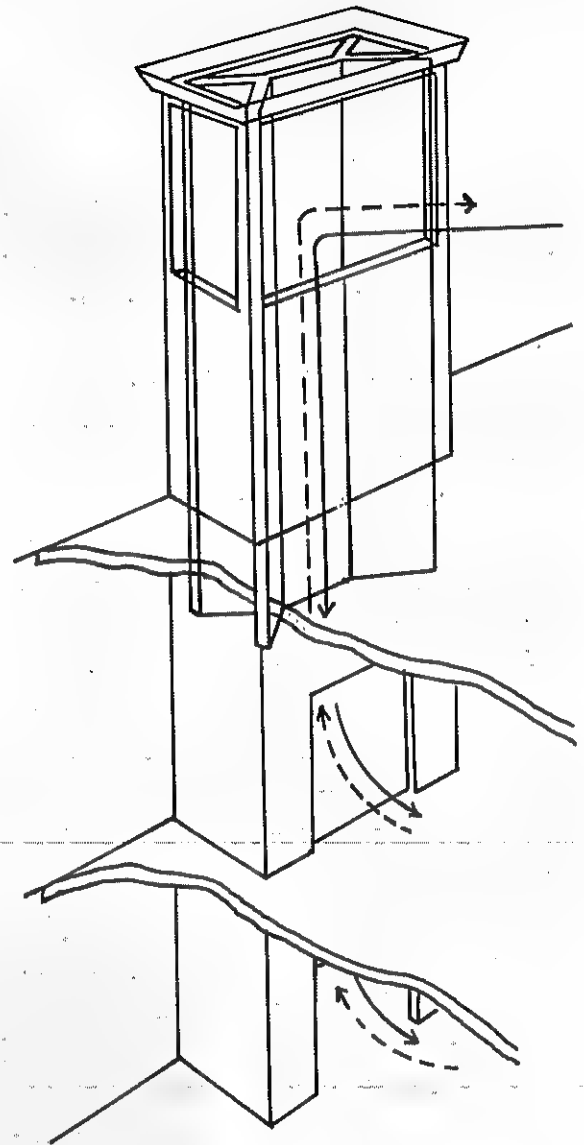
تصویر ۱

اینگونه بادگیر را بیشتر در شهرهای مرکزی چون یزد و کاشان می‌توان دید. سبب آن وجود بادهای خنکی است که در فصل گرما گاهی از شمال به جنوب و زمانی از شرق به غرب می‌وزد. در کاشان بادهایی که از جانب کرکس کوه می‌وزد، به ویژه در معماری بادگیرها تأثیر بسزایی گذاشته است (پیرنیا، همانجا؛ توسلی، ۶۱). برجهای بادگیر این ناحیه از ویژگیهای زیبایی، کارایی و بلندی نسبت به دیگر مناطق برخوردارند.

دهانه آنها به بخشهای کوچکتری تقسیم گشته، و بدین‌سان، بر شمار چشمه‌های دهانه افزوده شده است. این کار نه تنها به برجها چهره زیباتری می‌دهد، بلکه به تنظیم فشار و استحکام دهانه در برابر بادهای شدید و گردبادهای کویری کمک می‌کند (مصطفوی، ۳۳۸-۳۴۰). برای افزایش استواری بادگیرهای بلند به هنگام ساخت، آنها را با تیرک کلاف‌بندی می‌کنند. از بیرون زدگی سرتیرکها نیز به جای چوب-بست برای تعمیرات بیرون برج بهره می‌گیرند (توسلی ۸۸؛ بهادری‌نژاد، ۳۶۸). ارتفاع برجهای بادگیر در این بخش معمولاً از ۸ تا ۱۵ متر است (پوپ، ۱۴۰۲/III). در پی این روند تکاملی بادگیرهای هشت ضلعی ساخته شد که از کارایی ویژه‌ای برخوردارند، زیرا به سبب داشتن محیط نزدیک به دایره، باد از هر سو که بوزد، همواره بخشی از چشمه‌های بادگیر در برابر باد قرار دارد. مهم‌ترین نمونه آن برج بادگیر باغ دولت‌آباد یزد است که پیش از ویرانی بخش زیرین (یعنی چشمه‌های آن) با بلندی ۳۳/۳۵ متر بلندترین برج بادگیر ایران شناخته می‌شد (ایرانیکا؛ طرح ۳).

اوج تکامل معماری بادگیر را در منطقه یزد به صورت بادگیرهای دو

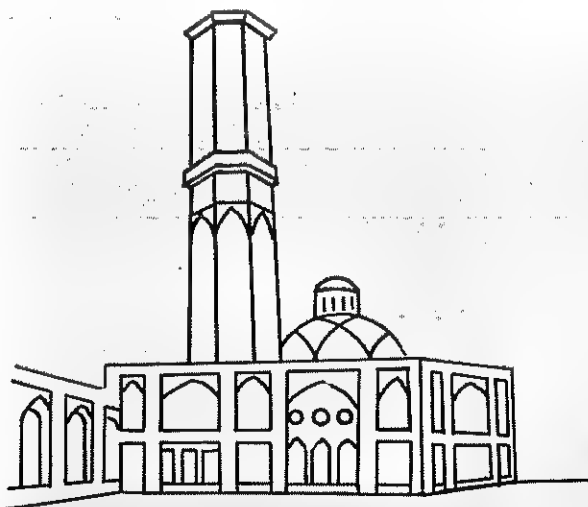
بنا ساخته شود. بدین‌سان، باد از هر سو که بوزد، از دهانه یک بادگیر فرود می‌آید و هوای درون بنا از دهانه بادگیرهای دیگر خارج می‌شود. معماران قدیمی اینگونه بادگیرها را «بده و بستان» می‌خواندند (مصطفوی،



طرح ۲

همانجا).

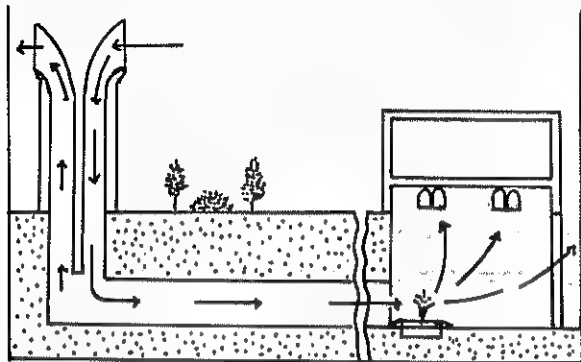
در بادگیرهای چهار دهانه باد از هر سو که بوزد، به وسیله یکی از دهانه‌های بادگیر به درون کشیده می‌شود. هوای درون بنا را نیز دهانه پشت به باد بادگیر به خارج می‌راند. در اینگونه بادگیرها فضای داخلی میله یا بدنه برج به بخشهای چهارگانه به شکل X تقسیم می‌شود و این تقسیم‌بندی تا خروجی بادگیر در تالار یا حوض‌خانه ادامه می‌یابد (سیلواای فیگروا، ۵۵-۵۶؛ مصطفوی، ۳۳۷؛ پیرنیا، ۴۳؛ پوپ، ۱۲۲۴/III؛ طرح ۲).



طرح ۳

اشکوبه می‌توان دید. اینگونه بادگیرها را بر زمینه چهار گوشه و چهار دهانه می‌ساخته‌اند و در بخش میانی آن برج دیگری، بلندتر از برج اصلی برپا می‌کردند که مستقل از بادگیر زیرین عمل می‌کرد. آسیب دیدن

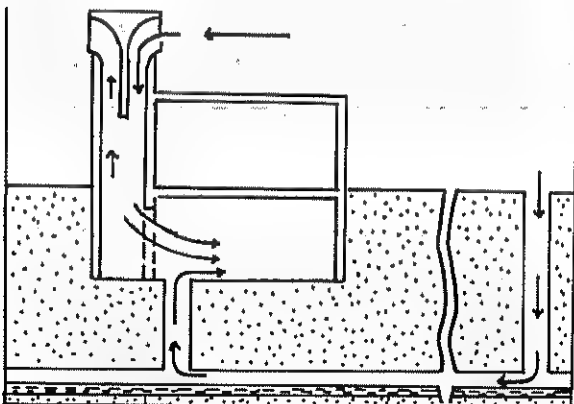
می‌توان حل کرد، زیرا مقطع پهن از سرعت باد در ته بادگیر می‌کاهد و گرد و خاک در ته برج ته‌نشین می‌شود. مشکل دیگر را نیز امروزه با نصب تور سیمی در دهانه بادگیر می‌توان حل کرد (همو، ۳۶۵).
دهانه زیرین بادگیر که هوای خنک از آن وارد ساختمان می‌شود، به



طرح ۴

تناسب جای برج بادگیر در پشت بام، در سقف یا گیلویی یا بدنه و دیوار اتاق یا زیرزمین و حوض خانه ساخته می‌شد (مصطفوی، ۳۳۲-۳۳۳). این دریچه‌های خروجی هوا را با پنجره‌هایی از کاشی مشبک یا دریچه‌های چوبی می‌پوشانند تا افزون بر زیبایی با ساختمان هماهنگی داشته باشد (همو، ۳۴۲). در حوض‌خانه‌های بزرگ دهانه بادگیر یا بادگیرها به گوشواره‌های گوشه حوض‌خانه راه داشت تا شدت گردش هوا با گشودن و بستن در آنها در اختیار ساکنان باشد (همانجا).

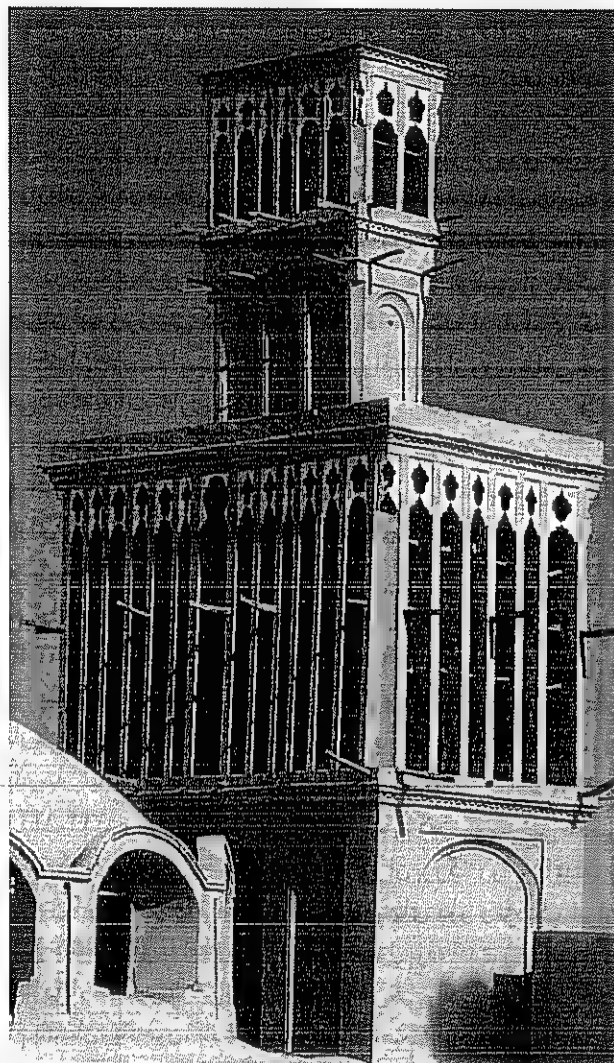
بادگیر در جاهای عمومی چون مسجد، مدرسه، کاروانسرا و ... کاربرد داشت. نقش بادگیرها در خنک و سالم نگاه داشتن آب در آب‌انبارها بسیار مهم بود. سقف گنبدی آب‌انبارها در تابستان حرارت را در خود نگاه می‌داشت و هوای گرم زیر آن سطح آب را گرم کرده، تولید بخار می‌کرد. برای جلوگیری از انتقال گرما به لایه‌های زیرین آب لازم بود که بخار آب و حرارت جمع شده در زیر گنبد تهویه شود. این کار به



طرح ۵

کمک بادگیرهای چندگانه صورت می‌گرفت (بهادری‌نژاد، ۳۶۷-۳۶۹). نمونه‌های آن را در آب‌انبارش بادگیری یزد (افشار، ۶۶۷/۲) و آب‌انبار مصلی در نائین با دو بادگیر چهار دهانه و یک بادگیر هشت

هر یک از این دو برج در کار دیگری تأثیر نداشت (مصطفوی، ۳۴۰). امتیاز دیگر اینگونه بادگیرها آن بود که چشمه‌های آن می‌توانست بادهایی را که در سطحهای مختلف می‌وزید، به داخل خود بکشد. نمونه بسیار زیبایی از بادگیر دو اشکویه در ابرقو وجود دارد (همو، ۳۴۰-۳۴۳؛ توسلی، ۸۳؛ تصویر ۲).



تصویر ۲

انتخاب جای برج بادگیر، بلندی برج، تناسب آن با نیاز فضایی که به وسیله آن باید خنک شود و نیز سوی دهانه و شمار چشمه‌ها کاری دقیق بود و به تجربه نیاز داشت. اشتباه محاسبه معمار به جای هوای خنک، باد گرم همراه با گرد و خاک را وارد خانه می‌کرد. معماران آزموده برای یافتن مکان مناسب بر بام از نردبانهای دو طرفه بالا می‌رفتند و با استفاده از حساسیت لاله گوش خود سوی وزش باد و بلندی بادگیر را تعیین می‌کردند (مصطفوی، ۳۴۳-۳۴۴؛ بهادری‌نژاد، ۳۶۱). دو مشکل بادگیر همواره ورود گرد و خاک و حشرات و پرندگان به داخل بادگیر بوده است. مشکل نخست را با پهن ساختن قاعده برج به نسبت بدنه آن

دهانه می‌توان دید (توسلی، ۹۱-۹۲).

بادگیر در شهرها و روستاهای مناطق گرم و خشک ایران، به ویژه در بخش مرکزی آن چون سمنان و قم، کرانه‌ها و شهرهای کویری چون یزد، کاشان و نائین، شهرهای جنوب خراسان چون طبس، جزیره‌ها و بندرهای کرانه خلیج فارس و دریای عمان، برخی از شهرهای استان فارس و کرمان چون شیراز، جهرم و سیرجان و دیگر استانها مورد استفاده بوده است (نک: همو، ۸۳-۹۳؛ ایرانیکا؛ پیرنیا، ۴۵-۴۶). در این میان، شهر یزد به سبب بسیاری بادگیرها و نقشی که در تکامل معماری بادگیر داشته است، به «شهر بادگیرها» شهرت دارد.

شیوه کار: بخشهای خشک و گرم ایران در تابستانها دارای جریان باد موسمی و شبانه‌روزی منظمی هستند که به وسیله بادگیر برای خنک کردن داخل ساختمانها از آن بهره گرفته شده است (بهادری‌نژاد، ۳۶۱). بادگیر با وزش باد و کاهش و افزایش دما در شب و روز و تغییر چگالی هوای داخل و اطرافش به طور خود به خودی کار می‌کند. خنک‌سازی هوا به وسیله بادگیر را می‌توان به دو روش خنک‌سازی حساس و خنک‌سازی تبخیری انجام داد:

۱. خنک‌سازی حساس: در این روش تغییر دمای هوا بدون تغییر رطوبت رخ می‌دهد. هنگام وزش باد دهانه رو به باد بادگیر از راه چشمه‌های خود باد را به درون می‌کشد. شتاب باد با برخورد به خمیدگی درون چشمه‌ها افزایش می‌یابد و به طرف تنها راه خروج، یعنی دهانه زیر بادگیر به حرکت درمی‌آید و ساختمان را خنک می‌کند. واکنش این عمل پدید آمدن نیروی مکشی در بدنه پشت به بادگیر یا هواکش است و فضا را تهویه می‌کند (پیرنیا، ۴۶-۴۷؛ مصطفوی، ۳۳۸؛ توسلی، ۸۸). کار بادگیر در صورتی که باد نوزد، در شب و روز متفاوت است. در شبهای بی‌باد دیوارهای خارجی و داخلی برج بادگیر که به سبب کلفتی و طرح ویژه مقطع چشمه‌های آن دارای ظرفیت کافی برای جذب و ذخیره گرماست، گرمای ذخیره شده در روز را به هوای اطراف و درون خود منتقل می‌سازد. هوای گرم‌تر که کم چگال‌تر است، فشار هوای بالای بادگیر را کاهش می‌دهد و کشش روبرو به بالا ایجاد می‌کند. نتیجه آن رانده شدن هوای درون ساختمان از راه بادگیر به خارج و جای‌گزینی هوای خنک حیاط و باغچه به داخل بناست. با وزیدن باد این روند جریان عکس می‌یابد (بهادری‌نژاد، همانجا). در روز اگر باد نوزد، چشمه‌ها و بدنه بادگیر که در طول شب خنک شده، هوای خنک اطراف خود را که از هوای گرم چگال‌تر است، به سبب پیدایش کششی نزولی به داخل ساختمان می‌راند. هنگامی که باد بوزد، این روند افزایش می‌یابد (همو، ۳۶۱-۳۶۲).

۲. خنک‌سازی تبخیری: در خنک‌سازی تبخیری تغییر دما و رطوبت هوا با هم صورت می‌گیرد. خنک‌سازی تبخیری که در پایین آوردن دما و ایجاد فضای آرامش‌بخش در گرمای شدید بسیار مؤثر است، در گوشه و کنار ایران به روشهای گوناگون صورت می‌پذیرد. در بندرهای کناره خلیج فارس، به ویژه در بندر عباس جلوه دهانه بادگیرها را

برده‌ای نین می‌آویزند و بعد از ظهرهای تابستان در اوج گرما بر آن آب می‌پاشند، تا خنک‌سازی تبخیری صورت گیرد (ایرانیکا). وجود حوض‌خانه و فواره میان حوض و وجود سردابها و زیرزمینهای مرتبط با بادگیر به همین سبب است (جعفری، ۶۰؛ بهادری‌نژاد، ۳۶۳).

بادگیر سازان به شیوه ویژه‌ای در خنک‌سازی تبخیری عرضه کرده‌اند. در این روش برج بادگیر در ۵۰ متری بنا برپا می‌شود. دالانی زیرزمینی بنا را به ته برج بادگیر می‌پیوندد. نشست آب از زمین روی دالان که زیرکشت گیاه و بوته و درخت است، دیوار دالان را همیشه مرطوب می‌سازد و هوای بادگیر با گذشتن از دالان و عبور از روی حوض و فواره‌ای که در مدخل دالان به حوض‌خانه ساخته شده است، به دو شیوه حساس و تبخیری خنک می‌شود (همو، ۳۶۳، ۳۶۶؛ طرح ۴).

در گونه دیگری از خنک‌سازی تبخیری که با ترکیبی از بادگیر و جریان آب زیرزمینی کار می‌کند، هوای داخل شده از بادگیری که به ساختمان چسبیده است و به زیرزمین آن راه دارد، از روی چاهی عبور می‌کند که به آب جاری زیر بنا متصل است. در فاصله‌ای دورتر هوای گرم و خشک از چاه دیگری وارد شده، پس از عبور از روی جریان آب خنک از چاه اول بالا می‌آید و داخل زیرزمین می‌شود. برخورد جریان هوای بادگیر و چاه، نقطه زانش شدیدی ایجاد می‌کند و هوای خنک حساس و تبخیری را به درون زیرزمین می‌راند. جریان آب زیرزمینی می‌تواند مورد بهره‌گیری در بادگیرهای مسیر خود قرار گیرد (همو، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۷؛ طرح ۵).

پیشینه در ادبیات فارسی و معماری ایران: کهن‌ترین بنای تاریخی دوره اسلامی ایران که اثر وجود بادگیر در آن دیده می‌شود، مدرسه غیاثیه خرگرد است که آن را بین سالهای ۸۴۶-۸۴۸ ق/ ۱۴۴۲-۱۴۴۴ م بنا کرده‌اند (اکین، ۸۵). اما باید گفت که ساختن بادگیر دست کم از سده‌های نخستین هجری در ایران بزرگ رواج داشته، و ساختن این عنصر مهم معماری در سرزمینهای دور و نزدیک ایران حتی تا شمال افریقا (به ویژه در مصر) معمول بوده است (ایرانیکا). کمبود آثار معماری در این باره را مدارک تاریخی و ادبی جبران می‌کند. نام بادخان، بادخون، بادغر، بادآهنگ، باد آهنگ، بادهنج، بادهلج و ... در متنها و سروده‌های سرایندگان نامدار ایران چون رودکی سمرقندی، ابوشکور بلخی، کسایی مروزی، ابوطاهر خسروانی و دیگران در سده ۴ ق/ ۱۰ م، و فرخی، سنایی، اثیرالدین اخسیکتی، خاقانی و دیگران در سده‌های ۵ و ۶ ق/ ۱۱ و ۱۲ م دیده می‌شود و در آثار متأخران در شعر محسن تأثیر و منیج کاشانی به صورت بادگیر آمده است (نک: لغت‌نامه ... ذیل همین لغات؛ لغت فارس، ۱۳۵، ۳۶۲؛ نفیسی، ۱۲۰۴/۳). در متون تاریخی نیز گزارشهایی از ساختن بناهای چهار-بادگیره و بریایی («بادگیرهای عالی») در نیمه دوم سده ۸ ق/ ۱۴ م و آغاز سده ۹ ق/ ۱۵ م در یزد وجود دارد (جعفری، ۵۴-۵۵، ۵۸-۶۰).

در سفرنامه‌های مسافران اروپایی که به روزگار پادشاهان صفوی به ایران آمده‌اند، گزارشهایی - گاه مفصل - درباره ساختار و کارایی

زیست تبدیل می‌کند (پوپ، III/1224)، کاری که فن‌آوری پیشرفته امروزی نمی‌تواند جایگزین آن شود (پیرنیا، ۴۷).

مآخذ: افشار، ایرج، یادگارهای یزد، تهران، ۱۳۲۸-۱۳۵۴ ش؛ بهادری نژاد، مهدی، «دستگاههای خنک‌سازی خود به خودی در معماری ایران»، آشنایی با دانش، تهران، ۱۳۵۸ ش، ۵؛ پیرنیا، محمد کریم، «بادگیر و خیشخان»، باستان‌شناسی و هنر ایران، تهران، ۱۳۲۸ ش، ۱۴؛ توسلی، محمود، ساخت شهر و معماری در اقلیم گرم و خشک ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ جعفری، جعفر، تاریخ یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ دانش‌دوست، یعقوب، بناهای تاریخی طبرستان، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ ذکاء، یحیی، تاریخچه ساختمانهای ارگ سلطنتی تهران، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ سیلواوی فیگروا، گارثیا، سفرنامه، ترجمه غلامرضا سیمی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عمادالدین کاتب، محمد، خریده القصر، قسم شعرای مغرب، به کوشش محمد مرزوقی و دیگران، تونس، ۱۹۸۶ م؛ غزولی، علی، مطالع البدور فی منازل السورور، ۱۲۹۹ ق؛ قفطی، علی، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، قاهره، ۱۳۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ لغت فارس، اسدی طوسی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۹ ش؛ لغتنامه دهخدا؛ مشکوتی، نصرت‌الله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، سازمان ملی حفاظت آثار باستانی؛ مصطفوی، محمدتقی، «بادگیر پدیده‌ای زیبا و سهل و مستعد در معماری اصیل ایرانی»، یزدنامه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ ج ۱، نراقی، حسن، آثار تاریخی شهرستانهای کاشان و نطنز، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ نیسی، سعید، احوال و اشعار رودکی، تهران، ۱۳۱۹ ش؛ همایون، غلامعلی، اسناد بصور اروپاییان از ایران، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ نیز:

Chardin, J., *Voyages en Perse*, Amsterdam, 1711; EI², S; *Iranica*; O' Kane, B., *The Madrasa al-Ghilyāgiyya at Khargirda, Iran*, London, 1976, vol. XIV; Pope, A.U., *A Survey of Persian Art*, London etc., 1967; Rosenthal, F., *Poetry and Architecture: The Bādhānjī*, *Journal of Arabic Literature*, 1978, vol. VIII.

محمدحسن مسسار

بادلیان^۱، کتابخانه‌ای قدیمی در دانشگاه آکسفورد انگلستان.

این کتابخانه پس از کتابخانه بریتانیا^۲ مهم‌ترین کتابخانه انگلستان به شمار می‌رود (افشار، ۹۸). بادلیان افزون بر کتب جدید، در بردارنده مجموعه ارزشمندی از آثار خطی و چاپی اسلامی نیز هست (نک: «مآخذ...»، ۱۱۶). کتابخانه دارای بخشهای نقشه، میکروفیلم و میکروفیش و نیز ۲۴ سالن مطالعه است که روزانه نزدیک به ۲۰۰۰ مراجعه کننده از آنها استفاده می‌کنند (افشار، همانجا). استفاده از کتابخانه محدود به افراد دارای مجوز است و نظام امانت کتاب، جز به صورت بین کتابخانه‌ای در آن وجود ندارد («مآخذ»، ۱۱۹). کتابخانه بادلیان مشتمل بر یک ساختمان اصلی متشکل از بنای کتابخانه‌های قدیم، جدید و «رادکلیف کامرا»^۳ و ۸ ساختمان پیوسته، از جمله کتابخانه‌های هنر و بررسیهای شرقی است («کتابخانه...»، ۲). کتابخانه بادلیان تاکنون چندین نمونه از اثاثیه کتابخانه‌های سده ۱۶م انگلیسی را حفظ کرده است (نک: ماسون، ۲۲-۲۳). این کتابخانه از امتیاز دریافت نسخه‌های رایگان کتابها و نشریات منتشر شده در انگلستان برخوردار است (تامپسن، ۲۲).

پیشینه تاریخی: کتابخانه بادلیان در ۱۵۹۸م/۱۰۰۶ق توسط سر تامس بادلی^۴ (۱۵۴۵-۱۶۱۳م)، عبری‌شناس و گردآورنده نسخه‌های

بادگیر وجود دارد. سیلواوی فیگروا درباره بادگیرهای هرمز آگاهیهای به دست می‌دهد (ص ۵۵-۵۶). شرح و تصویری که شاردن (د ۱۱۲۵ق/ ۱۷۱۳م) درباره خانه بادگیرداری در اصفهان آورده است (ص ۲۰۹-۲۱۰)، از کاربرد وسیع بادگیر در این دوره حکایت دارد. طرحی از گرنلیس بروین از خیابان چهار باغ اصفهان برجای مانده که در ۱۱۱۵ق/۱۷۰۳م قلمی کرده است. در این طرح نمای یک برج بادگیر دو-اشکوبه دیده می‌شود که نشان‌دهنده کاربرد این نوع بادگیر در ایران به روزگار سفر اوست (همایون، ۱۸۳/۱، ۲۲۹). در سده‌های ۱۲ و ۱۳ق/ ۱۸ و ۱۹م بادگیرهای بزرگ و زیبای دولت‌آباد یزد، خانه بروجردیه‌های کاشان و عمارت مشهور بادگیر در تهران ساخته شد (مشکوتی، ۷۸؛ نراقی، ۲۹۱؛ ذکاء، ۲۷۸-۲۸۱).

پیشینه در ادبیات و معماری عرب: قدیم‌ترین شاعر عرب که در شعر او از بادهنج نام برده شده، ابو عبدالله محمد بن حسن ابن طویب صقلی است که در ۴۵۰ق/۱۰۵۸م زنده بوده است (عمادالدین، ۵۵-۵۶؛ روزنتال، ۸؛ نیز نک: قفطی، ۱۰۷/۳-۱۰۸). اما پیش از او ساختن بادگیر (با نام فارسی آن) در مصر متداول بوده، چه، ابن یونس (د ۳۹۹ق/ ۱۰۰۹م؛ نیز نک: هـ، ۱۴۶/۵-۱۴۹) درباره سوی وزیدن باد خنک شمال و شمال غربی در مصر سخن گفته، و به همین سبب، بادگیرهای یک-دهانه قاهره روبرو به همان سمت داشته است (EI², S).

در سده‌های ۶ و ۷ق/ ۱۲ و ۱۳م در قاهره به سخی خانه‌ای یافت می‌شد که دارای بادگیر نباشد. ساختن بادگیرهای بلند و بزرگ - که به گزارش عبداللطیف بغدادی (د ۶۲۹ق/۱۲۳۲م) گاهی تا ۵۰۰ دینار هزینه داشت - به کاری خودنمایانه تبدیل شده بود (روزنتال، ۱). کاربرد بسیار واژه فارسی «بادهنج» در ادبیات عرب و ساخت و ساز انبوه این سازه در معماری سرزمینهای عربی به ویژه در مصر (نک: غزولی، ۴۵/۱؛ نیز نک: روزنتال، ۱۹-۱)، نشان می‌دهد که بادگیر چون بسیاری دیگر از عناصر معماری ایرانی به سرزمینهای دور رفته است.

روزنتال در پژوهش ژرف خود درباره پیدایش و گسترش بادگیر، بر آن است که این سازه در ایران اختراع شده، و به روزگار عباسیان ساخت آن در بین‌النهرین رواج محدود داشته است و با افزوده شدن اهمیت سیاسی و اقتصادی مصر در دوره فاطمیان در مصر رواج بسیار یافته، و در درازای سده ۱۳ق/۱۹م همچنان پررونق بوده است (ص ۴-۵).

واپسین سخن آنکه بادگیر ساخته‌ای است هوشمندانه از سوی معماران ایرانی برای رفع نیاز ساکنان بخشهای گرم و خشک ایران به داشتن مسکن آسوده با بهره‌گیری از مواد بوم آورد و باد و خورشید، کارایی بادگیر چنان است که اتاقهای تابستانی و زیرزمینهای شهرها و روستاهای کویری ایران را که در تابستان، گرمای خارج آنها از ۴۵ سانتی‌گراد فراتر می‌رود، به نحوی شگفت‌انگیز به مکانی راحت برای

خطی در دانشگاه آکسفورد پایه‌گذاری، و در ۱۶۰۲م گشوده شد (همو، ۳، ۲۳: «مآخذ»، ۱۱۶). کتابها در آغاز به ۴ گروه موضوعی، شامل الهیات، حقوق، پزشکی و هنر تقسیم شد و از ۱۶۱۲م روش قفسه‌بندی دیواری اجرا گردید. فهرست کتابها نخستین بار در ۱۶۰۵م، و سپس در سالهای ۱۶۲۰، ۱۶۷۴، ۱۷۳۸ و ۱۸۴۳م انتشار یافت و در این سال مقرر شد که کتابخانه از قوانین فهرست‌نویسی موزه بریتانیا پیروی کند (تامپسن، ۱۳۶، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۷۷). در این دوران کتابها در هر موضوع بر حسب قطع تقسیم می‌شد. کتابهای رحلی به میزها زنجیر می‌گردید و کتابهای رحلی کوچک و وزیری در قفسه‌های بسته نگهداری، و کتب هم‌قطع هر رده براساس نام مؤلفان طبقه‌بندی می‌شد (همو، ۱۳۶).

کتابخانه با دریافت نسخه‌های خطی اسلامی و شرقی و مجموعه‌های بررسیهای شرق‌شناسان در سده ۱۷م گسترش بیشتری یافت («مآخذ»، ۱۱۶-۱۱۷). در ۱۸۸۲م کتابخانه بادلیان، مستقل از موزه بریتانیا ۵۴ قاعده فهرست‌نویسی براساس قوانین انجمن کتابداران انگلیس تهیه کرد و مجموعه قوانین فهرست‌نویسی را در ۱۸۸۵م تنظیم نمود و در ۱۸۹۳م منتشر ساخت و در ۱۹۱۸م ویرایش جدید فهرست مزبور را با افزایش شمار قواعد به ۶۸ انتشار داد (تامپسن، ۱۵۷). این کتابخانه در ۱۶۲۰م، ۱۶'۰۰۰ کتاب، در ۱۷۰۰م، ۳۰'۰۰۰ کتاب، در اواسط دهه ۱۹۷۰م، ۳۵۰'۰۰۰ نسخه چاپی و ۵۰'۰۰۰ نسخه خطی (همو، ۲۳) و در اواخر سده ۲۰م، ۶۱۰'۰۰۰ نسخه چاپی و ۱۵۴'۰۰۰ نسخه خطی داشت («جهان...»، ۱۵۳۶). در اواسط دهه ۱۹۹۰م نسخه‌های خطی شامل ۲'۳۵۰ نسخه به زبان عربی، ۲'۵۳۰ نسخه به زبان فارسی، ۴۸۰ نسخه به زبان ترکی، ۳'۰۰۰ نسخه به زبان عبری، ۷۵ نسخه به زبان اردو و ۲۰ نسخه به زبان مالایایی بود («مآخذ»، ۱۱۸).

مآخذ: افشار، ایرج، «یادداشت‌های سفر آکسفرده»، آینده، تهران، ۱۳۶۶ش، ش ۳-۱؛ تابسن، جیمز، تاریخ اصول کتابداری، ترجمه محمود حقیقی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز: Bodleian Library and its Dependent Libraries, Oxford, 1999; Masson, A. and P. Salvan, Les Bibliothèques, Paris, 1961; Middle East Sources, ed. I.R. Netton, England, 1998; The World of Learning 1998, Europa Publications Limited.

بروزی‌اسین

بادوسپانیان، عنوان خاندانی از فرمانروایان محلی رومیان (رستم‌دار) در شمال ایران میان گیلان و دیلمستان و طبرستان در دو قرن اول هجری. بادوسپان مرکب از دو جزء «پاتکوس» فارسی میانه به معنی ناحیه، استان، و «بان» فارسی میانه متأخر از ریشه باستانی «پا» به معنی پاییدن، و روی هم به معنی نگاهبان استان یا استانداری (استندار) است (نیبرگ، II/158؛ مکتزی، 17؛ کنت، 194؛ برای صورتهای پارتی مانوی و فارسی میانه مانوی و متأخر و ارمنی، نک: مکتزی، 67؛ بویس، 66-67؛ شروو، 117؛ آیوازیان، ۱۴۶). بنابراین، بادوسپان اصلاً عنوان و منصب بوده، و هر یک از نواحی چهارگانه قلمرو ساسانیان، مانند نیمروز یک بادوسپان داشته است (زریاب، ۷۹). این منصب و عنوان در دوره فتوح ایران توسط مسلمانان نیز دیده

می‌شود (مثلاً نک: طبری، ۱۴۰/۴). به هر حال، بادوسپانیان رویان به بادوسپان برادر دابویه منسوبند و هر دو فرزند جیل گاویاره فرمانروای گیلان و طبرستان در پایان عصر ساسانیند. از این رو، آنان را گاویاریان نیز نامیده‌اند. برخی از مورخان نسب گاویاره را به ساسانیان رسانده‌اند که به اقرب احتمال مجعول است (نک: زریاب، ۸۱، جم) و دوام حکومتشان تا سده ۱۱ق/۱۷م نیز بنابر شواهد و قراین کافی نادرست می‌نماید (نک: ابن اسفندیار، ۱۷۸/۱، که تقریباً به این معنی تصریح کرده است). به نظر می‌رسد که مورخان به اشتباه، حکومت استنداران رویان در سده‌های بعد را دنباله حکومت بادوسپانیان دانسته‌اند. تفصیل مطلب و اطلاعات و تحقیقات تاریخی درباره این خاندان و دابویان در ذیل گاویاریان که عنوان عام این هر دو شاخه است، ارائه خواهد شد.

مآخذ: آیوازیان، ماریا، وام‌واژه‌های ایرانی میانه غربی در زبان ارمنی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ زریاب، عباس، «ملاحظات درباره سلسله بادوسپانیان طبرستان»، تحقیقات اسلامی، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱، ش ۱، س ۲، ش ۱؛ طبری، تاریخ، نیز؛

Boyce, M., A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian, Acta Iranica, Tehran/Liège, 1977; Kent, R.G., Old Persian Grammar, Texts, Lexicon, New Haven, 1953; MacKenzie, D.N., A Concise Pahlavi Dictionary, London, 1971; Nyberg, H.S., A Manual of Pahlavi, Wiesbaden, 1974; Skjaervo, P.O., The Sassanian Inscription of Paikuli, Wiesbaden, 1983, vol. III(1).

صادق سجادی

بادیسی بن حبوس، نک: زیری، بنی.
بادیسی بن منصور، نک: زیری، بنی.

بادیه، به معنای صحرا و بیابان، در مقابل حاضره، به معنای شهر و سکونتگاه. بادیه به منطقه وسیعی اطلاق می‌شده که محل آمد و شد اقوام کهن بوده، و پیش از گشایش کانال سوئز راه بازرگانی از غرب به شرق به شمار می‌رفته است. بادیه در غرب فرات از روستایی به نام بوکمال آغاز می‌شود و تا سوریه امتداد می‌یابد. آنگاه به مرزهای شرقی اردن و سپس به عربستان سعودی متصل می‌گردد و از این مکان تا شرق کویت امتداد می‌یابد و از آنجا تا شمال شرقی رود فرات کشیده می‌شود (نک: راوی، ۳۷-۴۱؛ موسیل، 503 ff.). در این گستره ۵ بادیه وجود دارد که عبارتند از: بادیه عراق، بادیه سوریه (شام)، بادیه اردن، بادیه نجد و بادیه جزیره.

بادیه عراق در غرب فرات قرار گرفته است و به دو بخش شمالی و جنوبی تقسیم می‌شود: بخش شمالی که ویدیان (جمع وادی) از یک سو در محاذات اراضی اطراف شهرستانهای انبار، کر بلا، مثنی و از سوی دیگر در محاذات بادیه سوریه، اردن و عربستان سعودی قرار گرفته است. بخش جنوبی بادیه عراق از وادی الخضر آغاز می‌شود و تا منطقه حیداد ادامه می‌یابد. مرزهای بخش جنوبی این بادیه با اراضی اطراف

می‌یافته است؛ یعنی آنچه در منابع کهن عربی از آن با نام بادیة العرب یاد شده است (موسیل، 497-499، 511، علی، ۱۶۳۸-۱۶۶۰؛ نامی، ۹-۱۰). به گفته ابوعبید بکری (۶/۷-۷) بادیة سماوه بادیة‌ای است لم یزرع میان سوریه و کوفه که گفته می‌شود اهالی آن از قبیله کلب بوده‌اند. برخی به اشتباه این بادیة را منطقه میان فرات و دجله تلقی کرده‌اند. از این رو، بر این صحرا نام سماوه نهاده‌اند که در آن سنگی وجود ندارد (موسیل، 511؛ یاقوت، ۱۳۱/۳). افزون بر این صحرائ نفود را نیز که با وسعت بیش از ۱۰۰ هزار کم ۲ بخش اعظم شمال عربستان را در بر می‌گیرد، بادیة می‌گفتند. نفود پوشیده از شنهای سفید و سرخ‌رنگ است (حتی، ۱۷/۱؛ جبوری، ۱۲-۱۳). بادیة‌ها در نتیجه فرسایش سنگهای ماسه‌ای بر اثر خشکی و وزش باد پدید آمده‌اند. زمین برهنه از درخت و گیاه در برابر پرتو آفتاب و سایر دگرگونیهای جوی قرار می‌گیرد و وزش بادهای تند به تدریج لایه‌های نخستین زمین را فرسایش داده، رفته رفته منطقه به بیابان بدل می‌گردد. باران پایه و اساس زندگی در بادیة به شمار می‌رود و بادیة‌نشینان با توجه به نوع رعد و برق، نزول باران، یا عدم نزول آن را پیش‌بینی می‌کنند (نک: راوی، ۴۶-۴۷). بادیة‌ها از نظر معادن نفت، نقره و طلا بسیار غنی هستند (همو، ۴۷-۴۸). نخل مهم‌ترین درخت ثمربخش بادیة‌هاست و برای بادیة‌نشینان بسیار اهمیت دارد؛ به همین سبب، اعراب بادیة‌نشین برای انواع خرما نامهای متعددی وضع کرده‌اند. از دیگر درختان و گیاهانی که در بادیة می‌روید و در ادب عربی نیز بدانها اشاره شده است، می‌توان از اثل، ارطی، شکم، اراک و شیخ نام برد (نک: جبوری، ۶۰-۶۶). جانوران بسیاری مانند گرگ، کفتار، آهو، گورخر، گاو وحشی، مرغ سنگخوار، باز، عقاب، اسب و شتر در بادیة‌ها زندگی می‌کنند که در قصاید کهن جاهلی به بسیاری از آنها اشاره شده است. از آن میان، شتر و اسب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند (نک: همو، ۷۳ ب).

بادیه دارای نظام اجتماعی ویژه‌ای است و نوع زندگی در آن بسیار ابتدایی و ساده است. خانواده نزد بادیة‌نشینان، اصل زندگی و اساس فخر و مباهات آنان را تشکیل می‌دهد. هر قبیله از قبایل بادیة‌نشین خانواده‌ای دارد که ریاست قبیله را به ارث می‌برد. بادیة‌نشینان پیوسته از صفاتی چون کرامت، شجاعت، وفاداری، مهمان‌نوازی و بخشش برخوردارند؛ همچنین تیراندازی و سوارکاری را نیک می‌دانند و به کودکان اسب و شترسواری را می‌آموزند. نظام حاکم بر بادیة‌نشینان نخست مبتنی بر آن چیزی است که از پدران و نیاکان خود آموخته‌اند و از طریق دو مرجع، یعنی سنتها و شیوخ که کسی با آنها مخالفت نمی‌کند، به اجرا درمی‌آید (راوی، ۲۶۳-۲۶۶، ۴۳۸-۴۳۹). یکی از ویژگیهای عمده بادیة‌نشینان حفظ سنت و رسم خویشاوندی بر پایه همخوانی و پدید آمدن از جد مشترک و نیای واحد است که پیامد آن ازدواج با افراد قبیله و خویشاوندان است (پیگولوسکایا، ۵۲۱-۵۲۲).

شهرستانهای کربلا، قادسیه، مثنی، ذی‌قار (ذوقار) و بصره مشترک است و منطقه میان آنها رُحاب نام دارد. وجود وادیهای بزرگ و متعدد از ویژگیهای بخش جنوبی است (راوی، ۴۲، ۷۵، ۷۹، ۸۱).

بادیه‌ای که در شرق فرات واقع است، بادیة جزیره خوانده می‌شود، زیرا از ۳ سو توسط دجله، فرات و نهر خابور احاطه شده، و در قیاس با بادیة عراق از وسعت کمتری برخوردار است. این بادیة از غرب و شمال غربی به بادیة شام متصل است و از یک جهت نهر خابور، و از سوی دیگر روستاهای شهرستانهای نینوا، بغداد و انبار آن را از بادیة شام جدا می‌کند. بادیة جزیره پر آب است و به همین سبب، در آن چراگاهها و چاههای کم عمق یافت می‌شود (همو، ۴۱، ۴۲، ۷۱).

ظاهراً آنچه در منابع کهن با عنوان بادیة، بادیة العرب یا بادیة الشام (ه م) آمده، مجموعه بادیة‌های عراق سوریه و بادیة جزیره یا تنها بادیة‌های سوریه و عراق است (نامی، ۹؛ جبوری، ۴۷-۴۸). این احتمال نیز وجود دارد که بادیة اردن را نیز شامل می‌شده است. با اینهمه، برخی چون اصطخری بادیة عراق، شام و جزیره را از یکدیگر تفکیک، و مرزهای هریک را مشخص کرده‌اند (ص ۲۱، ۲۵).

در عرف بادیة‌نشینان بادیة به ۵ بخش تقسیم می‌شود که عبارتند از: ۱. ودیان، و آن گسترده‌ترین منطقه‌ای است که از مرزهای سوریه در غرب آغاز می‌شود و تا وادی الخز در شرق امتداد می‌یابد و از آنجا که وادیهای فراوان در آن وجود دارد، بدین نام خوانده شده است. آب و هوای این منطقه به طور کلی معتدل است. ودیان منطقه مشترکی میان بادیة عراق و بادیة شام است. ۲. حماد، و آن بیابانهایی است هول‌انگیز و تشنه که از جنوب تدمر (پالمیرا) تا نفود گسترش یافته است. این منطقه بسیار کم آب، مرکز بادیة‌ها شمرده می‌شود. ۳. حجر، منطقه‌ای است پر صخره که از وادی الخز تا سدیر امتداد دارد و از زمینهای سخت و ناهموار، وادیها و دشتهای کوچک تشکیل یافته است. ۴. دبدبه، ناحیه‌ای میان کویت و وادی سدیر است. در این ناحیه سنگ به ندرت یافت می‌شود. دبدبه مشتمل بر زمینهای بلند، دشتهای، وادیها، دره‌ها و تپه‌های ریگ است. ۵. رحاب، ناحیه‌ای میان مرز شهرهای دیلم، کربلا، دیوانیه، منتفک، بصره و خط العیون است. بیشتر زمینهای این ناحیه شنی و شوره‌زار است (راوی، ۴۲-۴۴).

نویسندگان رومی جزیره العرب را به ۳ بخش تقسیم می‌کرده‌اند: عربستان خصیب، عربستان بیابانی و عربستان سنگی. عربستان بیابانی که موضوع این بحث است، در زبان یونانی آرابیا ارموس^۱ گفته می‌شود و نویسندگان یونانی از آن بیابان پهناور میان عراق و شام را اراده کرده‌اند؛ یعنی آنچه امروزه بادیة الشام خوانده می‌شود. گاه مراد از عربستان بیابانی بادیة سماوه بوده است که آن را در محدوده دریاچه نجف، یعنی مرزهای کهن حیره می‌دانسته‌اند. دیودوروس از عربستان بیابانی، مناطقی را اراده کرده که قبایل بیابان‌گرد در آن زندگی می‌کرده‌اند و تدمر در شمال و شمال شرقی آن قرار داشته است و مرز غربی آن وارد سرزمین شام می‌شده، و مرز شرقی آن تا فرات ادامه

عذیب، صنبر، قصر الابیض، قصر الفرس، قصر الزوراء، قصر ابن مازن، قصر الطین، قصر اخضر و حضر. این کاخها سبک بناهای ایرانی و رومی داشت و به دست معماران ایرانی و یا رومی بنا شده بود (مرادیان، ۲۱-۲۳؛ راوی، ۵۱، ۵۳، ۵۶، ۵۷).

در میان اعراب بادیه‌نشین علاوه بر بت‌پرستی، دینهای ایرانی و مسیحیت نیز رواج داشت و در سده ۵م آیین مسیحی در میان بادیه‌نشینان غلبه یافت (مرادیان، ۳۱-۳۲؛ پیگولوسکایا، ۱۵۱-۱۵۳؛ عبدالغنی، ۴۷۷-۴۷۹، ۴۹۳، ۴۹۶).

با ظهور اسلام و آغاز فتوحات مسلمانان، قلمرو ایرانیان و رومیها در نواحی میان فرات تا سوریه که بخشهای عمده‌ای از بادیه‌های مورد بحث را در برمی‌گرفت، به تصرف مسلمانان درآمد. حکمرانان عرب در سده ۱ق به سبب علاقه شدید به زندگی در محیط آزاد، بیش از آنکه به زندگی شهری راغب باشند، به بادیه‌نشینی گرایش داشتند. امویان و اشراف عرب برای بهره‌گیری از هوای پاک بیابان و شبهای دل‌انگیز آن و نیز گریز از بیماریهای واگیردار، در دل بادیه قصرهایی برپا می‌کردند. هر خلیفه و به تبع او نزدیکان وی و دولتمردان اصلی اقامتگاهی در اطراف شهرها برای خود داشتند. به همین سبب، لفظ بادیه در زمان امویان به معنی اقامتگاهی در اطراف شهر بود. در آغاز سده ۲۰م باستان‌شناسان واژه بادیه را تنها برای قصرهای صحرایی به کار بردند (لامنس، 325، 332، 335؛ EI²). این بادیه‌ها معمولاً در مکانهایی پدید می‌آمد که آب یافت می‌شد، یا در مسیر کوچ قبایل و تماس بادیه‌نشینان و یا در مجاورت راههای ارتباطی مهم قرار داشت (همانجا).

در بادیه راههای ارتباطی فراوانی وجود داشت که برای بازرگانی، سفر حج و کوچ بادیه‌نشینان استفاده می‌شد. راههای اصلی همانهایی بود که بادیه‌نشینان با کاروانهای خود می‌پیمودند و آنها را نیک می‌شناختند (نک: راوی، ۱۱۵؛ نیز نک: موسیل، 514) نخستین چیزی که بادیه‌نشینان و کوچندگان در محیط بیابان بدان می‌اندیشیدند، آب بود و بدین سبب در بادیه‌ها چاههایی حفر می‌شد. مهم‌ترین این چاهها، رخیمیه، جلیده، وکبه، جل، شبرم، بزیّت و... در مناطق حیاد، حجره و ودیان واقع بودند (نک: راوی، ۱۷۹-۱۸۰). این چاهها از نظر ژرفا و میزان آب‌دهی به دو دسته تقسیم می‌شدند: خرایج، که به چاههای ژرف و پرآب گفته می‌شد، و حسیان، که چاههای کم عمقی بودند و میزان آب آنها براساس میزان بارندگی تغییر می‌کرد. از این میان، چاههایی که آب آنها گوارا بود، گراح (قراح)، و آنها که آب شور داشتند، ملاح، و چاههایی که آب آنها تلخ بود، مچه نام داشت (نک: همو، ۱۸۰-۱۸۱).

بادیه جایگاهی بود که سنتهای عرب و خلوص زبان عربی در آن حفظ می‌شد. از همین روی فصیح‌ترین زبانها، زبان اهل بادیه به شمار می‌رفت و ملاک و معیار درستی قوانین قرار می‌گرفت. راه فرا گرفتن زبان فصیح، معاشرت با بادیه‌نشینان بود و می‌بینیم که حتی بزرگ‌ترین نحویان برای تأیید قواعدی که مطرح می‌کردند، از بادیه‌نشینان مدد

پیشینه تاریخی: بادیه در مجاورت تمدنهای بزرگی چون ایران و روم و سرزمین سبا (یمن) واقع بود و همواره تحت تأثیر روابط سیاسی ایران و روم قرار داشت. قبایل بادیه‌نشین عرب حدود مرزهای ایران و روم عملاً نقش حایلی میان این دو دولت ایفا می‌کردند. در ماوراء فرات در جایی که این رودخانه به دجله نزدیک‌تر می‌شود، در زمان ساسانیان امارتی عربی تشکیل شد که حیره نام داشت و تابع دولت ایران بود. در شمال بادیه الشام نیز قبایل غسانی استقرار داشتند که خراجگزار و متحد روم شرقی بودند. حیره در سده‌های ۵ و ۶م دارای موقعیت خاصی بود و این سرزمین در حکم حایلی میان دولت ایران و قبایل بادیه‌نشین بود و فرمانروایان حیره نیروی جنگی خویش را در اختیار شاهان ساسانی قرار می‌دادند و سدی در برابر تاخت و تاز اعراب بادیه‌نشین به شمار می‌آمدند (همو، ۱۴۳؛ کریستن سن، 90). راههای بازرگانی مهمی از بادیه می‌گذشت که نواحی عمده‌ای را به یکدیگر پیوند می‌داد. یکی از مهم‌ترین این راهها جاده استراتا (راه بازرگانی که واژه عربی صراط مأخوذ از آن است) بود که در واقع شریان بازرگانی و استراتژیک مهمی به شمار می‌رفت و برای نظارت آن میان غسانیان متحد روم شرقی و لخمیان تابع دولت ساسانی نزاعهایی درمی‌گرفت (نک: پیگولوسکایا، ۲۱۷).

اعراب که طی چند سده با کاروانهای تجاری، حمل کالا و حفظ و نگهداری امته در ارتباط بودند، از این راهها با شهرها مرتبط می‌شدند. منافع بازرگانی و مجاورت اعراب بادیه‌نشین با تمدنهای ایران و روم شرقی عامل گرایش و جذب برخی از این قبایل به محدوده‌های شهری شد. این قبایل که مراحل از یکجانشینی را پشت سر گذارده بودند، بی‌گمان در سده‌های ۵ و ۶م در حومه شهرها سکنی داشتند. رابطه این اعراب با شهرها بسیار نزدیک و استوار بود، لیکن این شهرها به اعراب تعلق نداشتند. رابطه اعراب با این شهرها صرفاً رابطه‌ای تجاری بود و تنها شمار اندکی از اعضای این قبایل و سرانشان در میان جوامع شهری به سر می‌بردند (همو، ۵۶۴). در این تاریخ خیمه‌گاه و جایگاههای ثابتی که اعراب بادیه‌نشین در آن فرود می‌آمدند، پدید آمد و حتی کوچندگان نیز خیمه‌های خود را در مکانهای ثابتی که بدان عادت کرده بودند، برپا می‌داشتند. اندک اندک در اطراف خیمه‌گاهها محیطی اقتصادی ایجاد شد که از ویژگیهای یکجانشینی برخوردار بود. اعراب در اطراف این خیمه‌گاهها به باغداری، کشاورزی و دامداری می‌پرداختند (همو، ۵۶۵). حیره یکی از این خیمه‌گاهها بود و با آنکه در آن بناهای ویژه اقامت دائم مانند کاخ و کلیسا برپا بود، اعراب خیمه‌های خود را جمع می‌کردند و به سهولت آنها را ترک می‌گفتند (همو، ۵۶۶).

در بادیه‌ها کاخها و بناهایی بود که از آن جمله می‌توان به قصر خورنق در نزدیکی شهر حیره، یا کاخ سدیر که در شمال غربی حیره قرار داشت، اشاره کرد که نعمان، یکی از امرای لخمی آنها را برای پادشاهان ایران ساخته بود. کاخها و بناهای دیگری نیز در بادیه‌ها برپا بود، مانند

است؛ از این رو، گیاهان درختچه‌ای و بوته‌ای و نیز علف، عمده‌ترین پوشش گیاهی این منطقه را تشکیل می‌دهد که در فصول معینی از سال می‌رویند (حتی، ۵۲/۱). جانورانی در بادیة الشام می‌زیند که تحمل کم‌آبی و گرما را دارند، از جمله آنها خرگوش، سوسمار، عقرب و پرندگان، مانند مرغ سنگخوار، کبک و باز را می‌توان نام برد (المعجم، ۴۸۱/۱).

یافته‌های باستان‌شناسی در غارهای اطراف تدمر (پالمیرا) پیشینه بادیة الشام را به عهد سنگ و برنز می‌رساند. از هزاره ۳ ق م بادیة الشام گذرگاه کنعانیان، اموریان، آرامیان، آشوریان و بابلیان بوده است. بدین سان، شهرهایی بر سر راه کاروانهای تجاری به وجود آمدند (همان، ۴۸۲/۱) که دولت تدمر از تشکیل این شهرها سربرآورد و امنیت راهها را برای بازرگانان برقرار کرد. قلمرو دولت تدمر به سبب قرار داشتن در مسیر راههای بازرگانی، اقوامی را در خود جای داد (نک: پیگولوسکایا، ۶۷-۶۸). یکی از این راههای بازرگانی جاده سنگفرش مشهور «استراتا» بود که در حاشیه بادیة الشام قرار داشت (همو، ۷۵). دولت تدمر در اواخر سده ۳ سقوط کرد و با از میان رفتن این دولت، لخمیان در بخشهایی از بادیة الشام به فرمانروایی رسیدند (همو، ۶۸). شهرهای دیگری نیز، کم‌اهمیت‌تر از تدمر، در کنار بادیة قرار داشتند که در حدود العالم به خنصره، شکیمه و مغان اشاره شده است (ص ۱۷۲). از قدیم این بادیة محل زندگی قبایل بنی فزاره، لخم، جذام، بلی، ربیع و مضر بوده است (اصطخری، ۲۶). در حال حاضر ساکنان این منطقه خشک و بیابانی قبایل کوچنده و نیم کوچنده‌ای هستند که در چادرهای سیاه زندگی می‌کنند و جمعیت آنان میان ۱۵۰ تا ۲۰۰ هزار نفر است که در جست و جوی چراگاههای جدید بدون توجه به مرزهای سیاسی تغییر محل می‌دهند («جغرافیا...»، II/80).

از زمانی که لوله‌های نفت در بادیة الشام گذارده شدند تا نفت عراق را به بندرهای بانیاس و طرابلس برسانند، چهره بادیة الشام دگرگون گشته است. آب، برق، خدمات شهری و انجمنهای کشاورزی و آموزش دامداری، ایستگاههای تلمبه‌زنی، نفت (از ۱۹۳۲ م) و سرانجام تولد شهرهای کوچک، تنوع بیشتری به مناظر بادیة الشام داده است (المعجم، ۴۸۴/۱).

مآخذ: اصطخری، ابراهیم، المسالك والممالك، به کوشش محمدجابر حسینی، قاهره، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م؛ پیگولوسکایا، ن.و.، اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ حتی، فیلیپ، تاریخ سوریه و لبنان و فلسطین، ترجمه جرج حداد، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ المعجم الجغرافی (للقطر العربی السوری)، به کوشش مصطفی طلّاس، دمشق، ۱۹۹۰ م؛ نیز:

Géographie universelle Larousse, Paris, 1959; GSE³. مهدی کیوانی

باذان (عربی شده باذام، برای معنی و اشتقاق، نک: یوستی، 56).

می‌جستند و راویان لغت برای گردآوری اصیل‌ترین واژه‌ها راهی بادیة‌ها می‌شدند. خلفا و بزرگان، فرزندان خود را به بادیة می‌فرستادند تا در آن محیط پرورش یابند (نک: نصار، ۲۷-۲۹).

گروهی از اهل بادیة روزی خود را از راه شکار، غارت و نبرد به دست می‌آوردند. این گروه در ادبیات عربی به صعالیک (جمع صعلوک) معروفند. در میان این صعالیک، شاعرانی بودند که زیباترین قصاید را می‌سرودند که از نامدارترین آنان می‌توان به تأبط شراً و شنفری اشاره کرد (نک: نالینو، ۵۷-۵۹).

مآخذ: ابو عبید بکری، عبدالله، معجم المستعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ اصطخری، ابراهیم، المسالك والممالك، به کوشش محمدجابر عبدالعالم حسینی و محدثین غریال، قاهره، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م؛ پیگولوسکایا، ن.و.، اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ جبور، جبرائیل سلیمان، البدو و البادیة، به کوشش سهیل جبرائیل جبور، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ جבורی، یحیی، البادیة، بغداد، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ حتی، فیلیپ و دیگران، تاریخ العرب، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ راوی، عبدالجبار، البادیة، عبدالفتی، عارف، تاریخ الحیرة فی البادیة و الاسلام، دمشق، ۱۳۶۲ ق/۱۹۹۳ م؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۷۶ م؛ مرادیان، خدامراد، کشور حیره در قلمرو شاهنشاهی ساسانیان، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ نالینو، ک.آ.، تاریخ الادب العربیة، به کوشش مریم نالینو، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ نامی، خلیل یحیی، العرب قبل الاسلام، قاهره، ۱۹۸۶ م؛ نصار، حسین، المعجم العربی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶ م؛ یاقوت، بلدان، نیز:

Christensen, A., L'Iran sous les Sassanides, Copenhagen, 1936; EI²; Lammens, H., Etudes sur le siècle des Omayyades, Beirut, 1930; Musil, A., Arabia Deserta, New York, 1927. بابک فرزانه

بادیة الشام، بیابانی در جنوب غربی آسیا که بخش شمالی شبه جزیره عربستان از حدود فلسطین تا جنوب غربی عراق را در برمی‌گیرد و میان ۴ کشور عراق، سوریه، اردن و عربستان سعودی تقسیم شده است. این بیابان از غرب و شمال به رشته کوههای تدمر، از شمال شرقی به رود فرات، و از جنوب و جنوب غربی به تپه‌های شنی صفا و زلف محدود می‌گردد (المعجم، ۴۷۳/۱-۴۷۴، ۴۷۹). این منطقه بیابانی که در ردیف چین خوردگیهای سوریه قرار دارد، از سنگهای آهکی، مارن، آتش‌زنه و تخته سنگهای متعلق به دوره کرتاسه و پالئوژن تشکیل یافته است. در برخی از بخشهای آن بازالیت نیز دیده می‌شود. این بیابان چاله‌های بسته متعددی با منشأ آهکی دارد (حتی، ۴۶/۱؛ GSE³, XXIII/701).

آب و هوای بادیة الشام گرم و خشک، و اختلاف دمای شب و روز آن بسیار است. میانگین بارندگی در این منطقه از ۱۵۰ میلی‌متر در سال تجاوز نمی‌کند و توزیع آن نیز نامنظم است؛ به گونه‌ای که امکان دارد در یک ماه حدود ۱۰۰ میلی‌متر، و گاهی در یک روز تا ۷۰ میلی‌متر باران بیارد. میزان بارش در نقاط مختلف آن نیز یکسان نیست. در ناحیه «سبع بیار» میانگین بارندگی از ۱۱ میلی‌متر در سال تجاوز نمی‌کند. فصل خشکی در منطقه «بوکمال» ۴ تا ۵ ماه، و در سبع بیار ۷ ماه، و در زلف ۸ تا ۹ ماه از سال به طول می‌انجامد (المعجم، ۴۸۰/۱). گرمای هوا و بارش کم سبب از میان رفتن پوشش گیاهی این بیابان گردیده

فرمانروای ایرانی یمن از سوی خسرو پرویز مقارن ظهور اسلام. نام او در اغلب منابع عصر اسلامی باذان بن ساسان (در برخی منابع عربی صورت باذام نیز آمده، مثلاً ابن حبیب: ۸)، و در برخی باذان بن ساسان الجرون (مجموعه: ۱۷۳: سامان، که تصحیف است) یاد شده است (مسعودی، مروج: ۲۱۰/۲: حمزه، ۱۰۹: رازی، ۳۷).

می‌توان گمان کرد که مقصود نویسندگان از ذکر ساسان در نسب او، انتسابش به خاندان ساسانی، همچون سلف او وهرز (نک: نولدکه، ۳۹۴) بوده است. اما در کتاب حمزه اصفهانی نام پدر او مهران آمده (ص ۱۱۸)، و هم از اینجا این احتمال مطرح شده که باذام از خاندان مهران، یکی از خاندانهای هفتگانه بزرگ و دولتمردان ایران بوده است (نولدکه، ۲۴۱-۲۴۲، ۳۹۸). البته این معنی که برخی از منابع کنیه باذام را ابومهران آورده‌اند (ابن حبیب، همانجا)، نیز می‌تواند مؤید این انتساب باشد. مطابق روایتی، باذان اصلاً از مردم دیه طخرو در رستاقهای قم بود و در آنجا املاک و خانه‌ها داشت (قسی، ۸۳-۸۴). به هر حال، از روزگار خسرو انوشیروان، ایرانیانی که برای کمک به سیف بن ذی یزن بر ضد حبشیان وارد یمن شدند، پس از پیروزی در همانجا مقام گرفتند. اینان و فرزندان‌شان که به «ابناء» موسوم گشتند، بر بخشهای مهمی از یمن چیره شدند و سر کرده ایشان به عنوان نایب شاه ایران، و به انتخاب یا تأیید او بر یمن فرمان می‌راند. شمار و نام برخی از این فرمانروایان محل اختلاف مورخان است (برای تفصیل، نک: ه. د. ابنا، باذان به روایت طبری ۱۴۸/۲) و ابن اثیر (۴۵۱/۱) پنجمین حاکم یمن از ابناء و جانشین خزه خسرو پسر مروان (مرزبان) یا بینجان بود (برای ضبطهای دیگر، نک: ابن هشام، ۷۱/۱: یوستی، ۶۸: نولدکه، ۳۶۳: نیز نک: طبری، ۱۷۱/۲: حمزه، مسعودی، همانجاها) که به دستور خسرو پرویز فرمانروایی را در دست گرفت (ابن هشام، همانجا: طبری، ۲۱۵/۲) و از مرکز حکومت خود، صنعا که تخته‌گاه تاریخی تابعه یمن بود، بر ابناء و آن دیار فرمان می‌راند (قلقشندی، ۴۶/۵).

در عصر حکومت باذان، در ایران و شبه جزیره عربی تحولات بزرگ سیاسی پدید آمد که آینده ابناء را دگرگون ساخت. از یک سوی دولت ساسانی در پی جنگهای دراز با رومیان، و انقراض دولت دست‌نشانده آل منذر که تهاجم اعراب بدوی به مرزهای ایران را به دنبال داشت، به سراسیمه سقوط افتاد و قتل خسرو پرویز، این انقراض را سرعت بخشید؛ و از سوی دیگر ظهور و گسترش اسلام در حجاز، روابط قبیله‌ای و قدرتهای غالب بر مناطق مختلف شبه جزیره عربی را سخت تحت تأثیر قرار داد. یکی از نتایج این تحولات، تهدید امنیت راههای بازرگانی غرب و جنوب ایران توسط اعراب بدوی و ائتلاف آنان بر ضد ایرانیان و از جمله ابناء و شخص باذان در جنوب عربستان بود؛ چنانکه یک بار بنی تمیم بر کاروانی ایرانی که از یمن زیر حکومت باذان شُک و بلکه خراج به دربار خسرو می‌برد (به روایتی از ایران به یمن می‌رفت)، تاختند و آن را غارت کردند (طبری، ۱۶۹/۲: یاقوت، ۴۰۱/۳: حمزه، ۱۱۴: نیز نک: نولدکه، ۴۱۱). سیطره بنی تمیم بر راه

تجاری شرق یمامة، و نیز دلیری بنی شیبان در تهاجم به مرزهای غربی ایران، اعراب جنوبی را نیز به ائتلافی از تیره‌های بنی مذحج و تشکیل سپاهی بزرگ برای جنگ بر ضد باذان و ابناء کشاند و اگر انعقاد پیمانی میان باذان و همدانیان، از نیرومندترین و پراوازه‌ترین قبایل جنوب، پیش نمی‌آمد، بقای ابناء سخت به مخاطره می‌افتاد. این پیمان‌نامه در دو نسخه به زبان عربی و فارسی (مقصود پهلوی است) نوشته شد و متن عربی آن اکنون موجود است (رازی، ۳۷-۳۹).

یکی از وظائف فرمانروایان ایرانی یمن، ارسال گزارشهایی درباره اوضاع عربستان به دربار ساسانی بود. به همین سبب، باذان نیز طی نامه‌ای به خسرو پرویز، از ظهور پیامبر (ص) «در جبال تهامة» و پیروان اندک او و مخالفت عرب با دعوت جدید سخن راند (حمزه، ۱۰۷). حمزه تاریخ این نامه را سال ۱۹ از سلطنت خسرو، برابر با سال اول، یا اوایل سال دوم بعثت آورده است؛ ولی این گزارش می‌بایست دیرتر تهیه شده باشد؛ چه، دعوت اسلامی تا سال سوم پنهانی بود و مخالفت‌های علنی مشرکان با پیامبر (ص) آغاز نشده بود. به هر حال، از واکنش خسرو خبری در دست نیست و ممکن است آن را بی‌اهمیت تلقی کرده باشد؛ ولی آنگاه که پیامبر (ص)، پس از صلح حدیبیه، خودنامه‌ای به خسرو نوشت و به اسلام دعوتش کرد، خشم شاه برانگیخته شد و به باذان نامه کرد (قس: بیهقی، احمد، ۳۹۱/۴) که دو تن از مردان چاپک خود را برای دستگیری، یا قتل پیامبر (ص) به حجاز فرستد. باذان که با اوضاع منطقه، و اخبار مربوط به دعوت اسلامی آشنا تر بود، دو یا چند تن از مردانش را با نامه خسرو، یا نامه‌ای که خود نوشته بود، نزد پیامبر (ص) فرستاد و یکی را از آن میان دستور داد تا درست بنگرد و با پیامبر (ص) سخن گوید و اخبارش را به او برساند. مشرکان از اینکه خسرو ایران به کار پیامبر (ص) پرداخته بود، سخت خشنود شدند؛ اما پیامبر (ص) فرستادگان را مدتی در مدینه، و به روایتی در خانه سلمان پارسی نگاه داشت و سرانجام به آنها خبر داد که خسرو به دست پسرش شیرویه کشته شده است؛ آنگاه توسط آنان به باذان توصیه کرد که به اسلام بگردد تا پیامبر (ص) او را بر فرمانروایی یمن و ریاست ابناء ابقا کند؛ سپس هدیه‌ای گرانبها به یکی از آن فرستادگان داد و آنها را بازگردانید. بنا بر روایتها، باذان که تمایل بسیار به اطلاع از احوال و اخبار پیامبر (ص) نشان می‌داد، نسبت به دعوت اسلامی واکنشی انکار آمیز بروز نداد و حتی اعلام کرد که اگر سخن پیامبر (ص) راست درآید، هیچ یک از فرمانروایان در گروش به اسلام بر او پیشی نخواهد گرفت. آنگاه به انتظار نشست تا نامه شیرویه رسید که از قتل خسرو سخن می‌گفت و دستور می‌داد که پیامبر را نیاز دارند. باذان و بسیاری از ابناء مانند وهب بن منبه و خره خسرو و فیروز دلمی بی‌درنگ اسلام آوردند (طبری، ۶۵۵/۲-۶۵۷: ابن هشام، ۷۱/۱: ابن سعد، ۲۶۰/۱: مسعودی، التنبيه، ۲۵۹: مجمع، ۲۵۱-۲۵۲: مقریزی، ۵۳۵/۱: اهدلی، ۶۱).

درباره تاریخ این واقعه و گروش باذان و ابناء به اسلام که بسیاری از

به همسری خود در آورد (طبری، ۲۲۹/۳، ۲۳۶؛ مسعودی، همان، ۲۷۷؛ قس: قلقشنندی، ۴۶/۵)؛ بلاذری هم از گزارشی یاد کرده است که مطابق آن وقتی قیس بن هبیره مکشوح از سوی پیامبر (ص) به مقابله اسود آمد، باذان زنده بود و قیس نزد او رفت (ص ۱۰۵-۱۰۶)؛ ولی خود این روایت را درست ندانسته، و تأکید کرده است که باذان در آن وقت در گذشته، و دادویه جای او را گرفته بود. این دادویه که خواهرزاده باذان بود، با فیروز دیلمی و قیس و مرزبانان همسر باذان، همدستان شدند و اسود عسسی را به قتل رساندند (همو، نیز مسعودی، همانجا؛ حمزه، ۱۱۰؛ بسوی، ۲۶۲/۳-۲۶۳).

پس از باذان، پیامبر (ص) حکومت یمن را میان چند تن تقسیم کرد و از جمله صنعا را به شهر بن باذان داد که او خود در سال ۱۱۱ ق در جنگ با اسود به قتل رسید (طبری، ۲۲۸/۳-۲۲۹). برخی از نویسندگان، باذان را از موالی پیامبر (ص)، و این حجر او را از اصحاب دانسته است (۱۳۶/۱)، ولی می‌دانیم که او به دیدار پیامبر (ص) نائل نشد و حداکثر از قول شعبی نقل کرده‌اند که وی قصد دیدار پیامبر (ص) کرد، اما در راه کشته شد (همو، ۱۷۰/۱). عمرو بن دینار از روایان احادیث عمر، از موالی باذان بوده است (ابن سعد، ۴۷۹/۵). جالب آنکه در سده ۶ ق/۱۲ م نیز، ابو محمد فضل بن محمد شعرانی بیهقی ادیب و فقیه، نسب خود را به باذان می‌رسانده، و به آن فخر می‌کرده است (بیهقی، علی، ۱۴۰-۱۴۱).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل، ابن حبیب، محمد، المعبر، به کوشش ایلزه لیشن اشتر، بیروت، دارالافتاء الجندی، ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، ۱۳۷۶ ق/۱۹۵۷ م؛ ابن هشام، محمد، السیره النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، دارالقلم، احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ اهدلی، محمد، ترازو المکتون، قاهره، مطبعة زهران، بسوی، یعقوب، المعرفه و التاريخ، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶ م؛ بیهقی، احمد، دلائل النبوة، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهقی، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، فردوسی، حدیث، نزار عبداللطیف، اهل الیمن فی صدر الاسلام، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات والنشر، حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء، بیروت، دارمکتبه الحیاه؛ حیدرالله، محمد، مجموعه الوثائق السیاسیة للعهد النبوی والخلافة الراشدة، بیروت، دارالتفائیس، رازی، احمد، تاریخ مدینه صنعا، به کوشش حسین بن علی عبدالله عمری، صنعا، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ سهیلی، عبدالرحمان، الروض الانف، به کوشش عبدالرحمان وکیل، بیروت، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ شجاع، عبدالرحمان عبدالواحد، الیمن فی صدر الاسلام، دمشق، دارالفکر، طبری، تاریخ، علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، دارالعلم للملایین، قلقشنندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۲ م؛ قمی، حسن بن محمد، تاریخ قم، ترجمه حسن ابن علی قمی، به کوشش جلال الدین طهرانی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ همو، مروج الذهب، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ مقریزی، احمد، امتاع الاسماع، به کوشش محمود محمد شاکره، قاهره، ۱۹۴۱ م؛ تولدکه، ثودور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963.

صادق سجادی

بازل مشهدی، میرزا محمد رفیع (د ۱۱۲۳ ق/۱۷۱۱ م)، امیر،

مورخان آن را در سال ۶۲۷ ق/۶۲۷ م دانسته‌اند، باید گفت که به نظر می‌رسد روایت ابن سعد (۲۵۸/۱) که آن را در محرم سال ۷ دانسته، درست تر است (نیز نک: شجاع، ۱۲۳-۱۲۴). از این رو، ابن حجر باذان را نخستین فرمانروای مسلمان غیر عرب، و نخستین امیر مسلمان یمن خوانده است (۱۷۰/۱). با اینهمه، برخی از همان مورخان و دیگران در مواضع دیگر، تصریح کرده‌اند که باذان در سال ۱۰ ق اسلام آورد (طبری، ۱۵۸/۳؛ ابن اثیر، ۳۰۴/۲؛ سهیلی، ۳۱۵/۱؛ نیز نک: علی، ۵۲۸/۳)، در حالی که ظاهراً باذان پیش از این تاریخ در گذشته بود (نک: دنباله مقاله).

به هر حال باذان پس از دریافت خبر قتل خسرو، باز نامه‌ای همراه با نمایندگان به مدینه فرستاد و پیامبر (ص) را از گروش خود و ابناء به اسلام خبر داد (ابن هشام، همانجا؛ گزارش موجز ابن مأموریت، از طریق عبدالله پسر فیروز دیلمی که پدرش در زمره، یا رئیس نمایندگان باذان بود، روایت شده است، نک: احمد بن حنبل، ۲۳۲/۴). پیامبر (ص) هم حکومت او را تأیید کرد و بر تمام مخالفین یمن ولایتش داد (قلقشنندی، ۲۶/۵؛ قس: علی، همانجا، که می‌گوید: ظهور اسلام حکومت ایرانیان را منقرض کرد) و ویرین یخس خزاعی را برای تعلیم اسلام به یمن فرستاد (رازی، ۸۰). نخستین مسجد یمن توسط ویر و به دستور پیامبر (ص) در املاک باذان ساخته شد و در عصر عمر نیز در بخشی از املاک خالصه باذان در صنعا جامع صنعا را ساختند (همو، ۸۱، ۸۹). از آن سوی ویرانی قصر غمدان در صنعا که از شگفتیهای روزگار (یاقوت، ۸۱۱/۳-۸۱۲)، و محل بتها بود، گویا در همین دوران توسط باذان و به خواست پیامبر (ص) رخ داده است (رازی، ۲۶؛ ابن حبیب، ۳۱۷؛ قس: طبری، ۱۲۵/۲-۱۲۶؛ سهیلی، ۲۲۷/۱).

علی بن زید بیهقی عنوان نامه‌ای از پیامبر (ص) به باذان را در کتاب خود آورده که حضرت در آن، او را شاه یمن خوانده است (ص ۱۴۱). این نامه را معاذ بن جبل نزد باذان برد. با آنکه از متن نامه خبری در دست نیست، ولی برخی از محققان صحت انتساب آن را تأیید کرده‌اند (حمیدالله، ۲۱۲؛ قس: حدیثی، ۹۱-۹۲، که اصل آن را نادرست دانسته است). اینکه برخی از مورخان، اسلام آوردن باذان را در سال ۱۰ ق دانسته‌اند، باید از آنجا برخاسته باشد که ویر بن یخس چون وارد یمن شد، بقیه ابناء را به اسلام خواند و آنها در این زمان مسلمان شدند (طبری، ۱۵۸/۳)، و مورخان در ذکر حوادث این دوره، باذان را نیز در زمره این ابناء قرار داده‌اند.

درباره تاریخ و چگونگی مرگ باذان روایتهای مختلف در دست است. از برخی از گزارشهای طبری بر می‌آید که وی پیش از سال ۱۰ ق و پیش از خروج اسود عسسی در گذشته بود (۲۲۸/۳، ۲۳۶) و حتی گفته‌اند که وقتی ویر بن یخس به صنعا رسید، باذان نمانده بود (رازی، ۸۱-۸۰؛ قس: قلقشنندی، همانجا). اما بعضی گزارشها که مؤیدی ندارد، حاکی از آن است که باذان خود برای دیدار پیامبر (ص) رهسپار مدینه شد، ولی در راه اسود عسسی او را گرفت و کشت (ابن حجر، همانجا)، و یا در جنگی که میان این دودر گرفت، باذان به قتل رسید و زنش را اسود

ادیب و شاعر پارسی سرای هند. نسب او را به صاحب دیوان خواجه شمس الدین محمد جوینی رسانده‌اند (آزاد، ۱۴۱/۲؛ افتخار، ۳۸).

پدرش میرزا محمود در دوره حکومت عالمگیر از مشهد به هند رفت. وی ظاهراً در هند نفوذ و مقامی داشته، زیرا دو محله در شهرهای اورنگ‌آباد و برهانپور، به نام محمود پوره منسوب به اوست (همانجاها).

بازل در شاهجهان آباد (دهلی) به دنیا آمد (آزاد، ۱۴۲/۲؛ گویاموی، ۱۱۱؛ قس: ابراهیم خان، ۲۱، که به گونه‌ای از او سخن گفته که گویی بیرون از هند متولد شده است). وی ظاهراً توسط عمویش میرزا محمد طاهر، ملقب به وزیرخان (د ۱۰۸۳/ق ۱۶۷۲م) که در دستگاه اورنگ زیب عالمگیر از موقعیتی ممتاز برخوردار بود (شاهنوازخان، ۹۳۶/۳-۹۳۹؛ آزاد، ۱۴۱/۲)، به دربار پادشاه راه یافت. باذل ابتدا امور دیوانی محمد معزالدین، پسر عالمگیر را برعهده داشت و سپس به خدمت عالمگیر درآمد و یک‌چند قلعه‌دار دژ گوالیار شد و پس از آن به حکومت بانس بریلی رسید (شاهنوازخان، ۹۴۰/۳؛ خوشگو، ۵۷/۳؛ آزاد، ۱۴۲/۲؛ ابراهیم خان، ۲۱-۲۲). پس از مرگ عالمگیر (۱۰۶۸/ق ۱۶۵۸م)، باذل از امارت عزل شد و در شهر دهلی انزوا گزید و سرانجام در همان شهر درگذشت (آزاد، همانجا؛ ابراهیم خان، ۲۲). آرامگاه وی در محمود پوره برهانپور واقع است (آزاد، ۱۴۱/۲؛ افتخار، همانجا).

درباره سیرت پسندیده باذل سخنها گفته‌اند و از تخلص او، باذل، پیداست که وی بخشنده بوده است (آزاد، ۱۴۲/۲). باذل با برخی از پارسی سرایان هند، مانند ناصرعلی سرهندي و سراج‌الدین خان آرزو مصاحبت داشت (خوشگو، ۵۶/۳-۵۷).

آثار:

۱. دیوان. از این اثر تنها ایمان (ص ۱۱۰) یاد کرده، و باذل را صاحب اشعار دلپذیر دانسته است. در دارالکتب قاهره نسخه‌ای تحت عنوان کلیات میرزا رفیع باذل موجود است که شماری غزل به زبان فارسی و چند قصیده به زبان اردو در آن دیده می‌شود (طرازی، ۷۲/۲-۷۳). ولی معلوم نیست که این همان دیوان او باشد.

۲. ساقی‌نامه. در هیچ‌یک از تذکرة‌های موجود، اشاره‌ای به این اثر نشده است، ولی منزوی (خطی مشترک، ۱۴۶۸/۸) و عباسی نوشاهی (ص ۲۶۲)، از وجود این منظومه و دست‌نویسهای آن خبر داده‌اند.

۳. اعتقادیه. منظومه‌ای است در حمد و نعت خداوند که در ۱۵ بند سروده شده است (منزوی، همان، ۱۰۰۸/۸؛ نوشاهی، فهرست نسخه‌ها، ۵۴۳).

۴. منشآت. از نمونه‌های نثر باذل است که گمان می‌رود پیش از ۱۰۸۷-۱۰۸۹ق نگاشته شده باشد (منزوی، همان، ۲۴۹/۵).

۵. حمله حیدری. این منظومه بزرگ‌ترین و معروف‌ترین اثر باذل است. حمله حیدری حماسه‌ای است دینی که به تقلید از شاهنامه و در بحر متقارب سروده شده است. درباره شمار ابیات این منظومه، ارقام

اغراق‌آمیزی گفته‌اند (آزاد، همانجا؛ سرخوش، ۱۱؛ اخلاص، ۳۵). ولی در واقع شمار ابیات آن بیشتر از ۲۴ هزار بیت نیست. مأخذ عمده این اثر، کتاب معارج النبوة و مدارج الفتوة نوشته معین‌الدین محمد فراهی، معروف به ملا مسکین یا معین مسکین (د ۹۵۴/ق ۱۵۴۷م) است (صفا، تاریخ، ۵۰۰، ۵۸۹/۱-۵۹۰؛ بهزادی، ۱۳۰). به درستی روشن نیست که سرودن این منظومه، چه زمانی آغاز شده، و کی به انجام رسیده است؛ اما برخی معتقدند که این مثنوی در ۱۱۱۹/ق ۱۷۰۷م به پایان رسیده، و باذل ۵۰ سال از عمر خود را صرف سرودن آن کرده است (اته، ۶۰؛ اشپرنگر، ۳۶۸). از آنجا که وی پس از مرگ عالمگیر در ۱۰۶۸ق معزول و منزوی شد، این نظر معقول و پذیرفتنی می‌نماید. خاصه که از سرودن غزل و مدیحه سرخورده شده بود (صفا، همان، ۵۹۲/۱). وی حمله حیدری را با عنایت به آثار شاعرانی چون فردوسی، اسدی طوسی، نظامی گنجوی و غیره پدید آورد (همان، ۵۹۲/۱-۵۹۳). این منظومه از همان ابتدا در میان شیعیان هند، زواج بسیار یافت و در مجالس عزا خوانده می‌شد. این مجالس به «حمله خوانی» (به قیاس روضه‌خوانی) شهرت یافته بود (آقابزرگ، ۹۱۷-۹۲۰). فراوانی نسخه‌های خطی این اثر در کتابخانه‌های مختلف، دلیلی است روشن بر نفوذ و رواج این کتاب در میان مسلمانان (منزوی، همان، ۱۰۰۵/۸-۱۰۰۸، خطی، ۲۷۷۵/۴-۲۷۷۶؛ استوری، ۸۴۴/۲-۸۴۶).

بخش عمده‌ای از این منظومه درباره زندگی پیامبر (ص) است. این منظومه با حمد خداوند و نعت پیامبر (ص) شروع می‌شود و حوادثی چون معراج و هجرت پیامبر (ص)، جنگهای بدر، احد، احزاب، فتح مکه، رویداد غدیر خم و ایام خلافت خلفای سه‌گانه را به تصویر می‌کشد (ص ۷۰۳، ۱۹، ۲۷، ۳۹، ۵۹، ۹۳، جم). بیان شاعر در این منظومه به گونه‌ای است که نقش و تأثیر امام علی (ع) را در حوادث مختلف، برجستگی خاصی داده است. این منظومه با ماجرای قتل عثمان به انجام رسیده، و به سبب مرگ شاعر کار ناتمام مانده است.

رواج این منظومه بسیاری از شاعران شیعی را بر آن داشت که آن را تا پایان زندگی امام علی (ع) که موضوع اصلی کتاب است، ادامه دهند (استوری، ۸۴۳/۲)، از آن جمله‌اند: میرابوطالب فندرسکی اصفهانی (زنده در ۱۱۲۴ق) که منظومه باذل را با ۵ هزار بیت درباره زندگی و جنگهای امام علی (ع) تکمیل کرد (گلچین، تذکره، ۳۵-۳۶)، و شاعرانی چون کرم، صاحب خریه حیدری (میان سالهای ۱۱۳۵-۱۱۵۰ق)، مجبلی خان حکمت، صاحب صولت صفدری (سروده در ۱۱۴۳ق) و عبدالعلی خان احسن بنگالی، سراینده محاربه غضنفری یا تکمله حمله حیدری (میان سالهای ۱۱۴۴-۱۱۵۱ق) که در ۱۳۰۹ق در مرادآباد چاپ شده است (گلچین، فهرست، ۳۱۶/۷-۳۱۸، «حماسه‌ها...»، ۱۹۸؛ منزوی، فهرست، ۱۹۶۷/۴-۱۹۶۸؛ اته، ۶۰؛ استوری، ۸۴۳/۲، ۸۴۷؛ عباسی، ۲۵۴).

از این تکمله‌ها فقط منظومه میرابوطالب فندرسکی همراه حمله

مساحت این دشت ۱۱۷'۰۰۰ کی-م، و شامل تپه ماهورهای بسیاری به ارتفاع ۱۰۰-۱۵۰ متر است («دائرةالمعارف جغرافیایی...» (I/192). با آنکه دشت باتلاقی است، اما دارای زمینهای حاصلخیز بسیاری است و دامپروری در آنجا رواج دارد (EI²، همانجا). دشت بارابه دارای دریاچه‌های فراوانی است که اغلب آنها شورند. بزرگ‌ترین آنها دریاچه چانی است که سرریز ندارد و تخلیه نمی‌شود و آبش در قسمت شرقی شیرین است (همانجا؛ بروکهاوس، III/27). آب و هوای دشت بارابه بری و سرد است. حداقل دمای آن در زمستان ۲۰- و حداکثر آن در تابستان ۱۸+ سانتی‌گراد است. این دشت یکی از مهم‌ترین مراکز دامپروری و کشت غلات و ذرت و کتان است («دائرةالمعارف جغرافیایی...» همانجا).

جمعیت دشت بارابه در ۱۹۴۹م/۱۳۲۸ش بالغ بر ۵۰۰ هزار نفر و تراکم آن ۹ تا ۹۶ نفر در کی-م^۲ در بخشهای مرکزی و جنوبی، و ۱ تا ۱/۸ نفر در کی-م^۲ در شمال بوده است (EI²، همانجا). بیشتر این جمعیت را روسها و اوکرائینیها تشکیل می‌دادند. اقلیتی از اقوام تاتار که روسها آنها را باراینتسی می‌نامیدند، در این دشت سکنتی داشتند (همان، نیز بارتولد، همانجاها؛ «دائرةالمعارف تاریخی...» (XII/828). این تاتارها با تاتارهای توین و توبولسک قرابت داشتند (EI²، همانجا). به نظر می‌رسد که تاتارهای بارابه از اقوام اوگری-فلاندی (اوگروفین) باشند («دائرةالمعارف تاریخی...» همانجا) که به سبب ارتباط با اقوام ترک، زبان ترکی را پذیرفتند (EI²، همانجا). گرایش تاتارهای بارابه به زبان ترکی در قرون ۱۶ و ۱۷م ادامه داشت و با مهاجرت تاتارهای ولگای وسطی به این سو، در سده ۱۹م تکمیل شد (همانجا). گویش تاتارهای بارابه که هنوز درباره آن تحقیقات درستی به عمل نیامده است، از نظر آواشناختی دارای ویژگیهایی بوده است. این گویش کم کم با زبان تاتارهای قازان و نیز زبان روسی آمیخته شد (همانجا؛ آکیر، ۷۶-۷۷).

دشت بارابه از زمان غلبه روسها بر خانات سیبریایی مغول در زمان ایوان چهارم (مخوف) و تا زمان پترکبیر، روسیه را از سرزمین قلموقها (کلموکها) جدا کرد. منطقه مرزی بین شهر تارا (واقع در ساحل رود ایرتیش) و شهر تُمسک (در شرق رود آب) به ولایت بارابه معروف بوده است (بارتولد، نیز EI²، همانجاها). در سده ۱۸م شمار بسیاری از تبعیدشدگان قسمت اروپایی روسیه به این سرزمین آمدند و بارابه‌ایها به سوی زمینهای لم‌یزرع رانده شدند و از آن پس جمعیت آنها کاستی پذیرفت. در حال حاضر آنان در دهکده‌های واقع در نزدیکی دریاچه‌های شبرالی، یورتوش، منگیش و در حوضه رودهای آم و تارا و در کنار ریزابه‌های رود ایرتیش، به ویژه در منطقه کوی بیشف^۲ در طول راه آهن سرتاسری سیبری سکنتی دارند (EI²، همانجا؛ گلی زواره، ۳۵۸).

در سده ۱۰ق/۱۶م، اسلام توسط بازرگانان و مبلغان مسلمانی که از

حیدری باذل، توسط شاعری به نام نجف که در ۱۱۳۵ق/۱۷۲۳م، با سرودن ابیاتی، این دو منظومه را به یکدیگر ملحق ساخت، به شکل مجموعه‌ای واحد درآمد (نک: گلچین، تذکره، همانجا؛ صفاء، حماسه‌سرایی...، ۳۸۰، تاریخ، (۱)۵-۵۸۹؛ استوری، ۸۴۳/۲). باید اشاره کرد که شاعر دیگری به نام ملا بمان‌علی راجی کرمانی، معاصر فتح‌علی‌شاه قاجار، منظومه‌ای به نام حمله حیدری با همان مضمون منظومه باذل سروده است (گلچین، فهرست، ۳۲۰/۷، اته، ۶۱). حمله حیدری باذل چندین بار به زبان اردو و دیگر زبانهای محلی شبه قاره ترجمه، و برخی چاپ شده است (راهی، ۱۵۱، نقوی، ۸۹-۹۱؛ بشیرحسین، ۴۰۳).

متن اصلی حمله حیدری نیز بارها در ایران و هند، به چاپ رسیده است (نک: مشار، ۱۸۲۲/۲؛ نوشاهی، فهرست کتابها، ۸۷۵/۱).

مآخذ: آزاد بلگرامی، غلام علی، سر آزاد، لاهور، ۱۹۱۳م؛ آقابزرگ، الذریعة؛ ابراهیم خان خلیل، علی، صفاء ابراهیم، به کوشش عابد رضا بیدار، پته، ۱۹۷۸م؛ اته، هرمان، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه صادق رضازاده شفق، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اخلاص، کشتن چند، همیشه بهار، به کوشش وحید قریشی، کراچی، ۱۹۷۳م؛ استوری، ج. ا. ادبیات فارسی، تحریر روسی برگل، ترجمه یحیی آیین‌پور و دیگران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ افتخار، عبدالوهاب، تذکره بی‌نظیر، الله‌آباد، ۱۹۳۰م؛ ایمان، رحم علی خان، منتخب اللطایف، به کوشش محمدرضا جلالی نائینی و امیرحسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ باذل مشهدی، محمدرافع، حمله حیدری، تهران، علمی؛ بشیر حسین، محمد، «ترجمه منظوم آثار فارسی به زبان اردو»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۴۲ش، س ۶، ش ۶ و ۱۷؛ بهزادی اندوهج‌ردی، حسین، «حمله حیدری یا بزرگ‌ترین حماسه مذهبی فارسی»، نامه آستان قدس، مشهد، ۱۳۴۹ش، دوره ۸، ش ۴؛ خوشگو، بندر این داس، سفینه، به کوشش محمد عطاءالرحمان، پته، ۱۹۵۹م؛ راهی، اختر، ترجمه‌های متون فارسی به زبان پاکستانی، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش؛ سرخوش، محمدافضل، کلمات الشعراء، به کوشش صادق علی دلاری، لاهور، ۱۹۴۲م؛ شاهنوازخان، مآثرالابرار، به کوشش میرزا اشرف علی، کلکته، ۱۳۰۹ق؛ صفاء، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هو، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ طرازی، محمود، فهرست المخطوطات الفارسیه، قاهره، ۱۹۶۷م؛ عباسی نوشاهی، خضر، فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه دانشگاه پنجاب، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش؛ کوپاموی، محمد قدرت‌الله، نتایج افکار، به کوشش اردشیر خاضع، بی‌بی، ۱۳۳۶ش؛ گلچین معانی، احمد، تذکره پیمانه، مشهد، ۱۳۵۹ش؛ هو، «حماسه‌های دینی»، نامه آستان قدس، مشهد، ۱۳۴۶ش، دوره ۶، ش ۴؛ هو، فهرست کتب خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۴۶ش؛ مشار، خانبابا، فهرست کتابهای چاپی فارسی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ منزوی، خطی، هو، خطی مشترک، هو، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه گنج بخش، اسلام‌آباد، ۱۳۶۱ش؛ نقوی، حسین عارف، «ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی»، دانش، اسلام‌آباد، ۱۳۶۹ش، ش ۲۲؛ نوشاهی، عارف، فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی و کتیاب کتابخانه گنج بخش، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش؛ هو، فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزه ملی پاکستان کراچی، اسلام‌آباد، ۱۳۶۲ش؛ نیز؛ Sprenger, A., A Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustani Manuscripts of the Libraries of the King of Oudh, Calcutta, 1854. علی میرانصاری

بارابه، نام قوم و نیز دشتی در ناحیه نوو سیبیرسک در جمهوری فدرال روسیه بین ۵۲° و ۵۷° عرض شمالی که بلندیهای سواحل رودهای ایرتیش و آب آن را از مشرق و مغرب دربرمی‌گیرد (EI²، I/1028؛ بروکهاوس، III/26؛ بارتولد، 366).

مرکز بحث در عظمت آن امانت و نیز ناتوانی انسان (در بینش علمای ظاهر) از یک سو، و عظمت و اصالت انسان (در تفکر عارفان و صوفیان) از سوی دیگر قرار گرفته است.

در عظمت شأن امانت ربانی جمهور علمای ظاهر و باطن اتفاق نظر دارند، زیرا دشواری حمل آن چیزی که آسمانها و زمین و کوهها تاب و تحمل آن را نداشتند، خود روشن است (نک: ابوالفتوح، ۳۴۹/۴-۳۵۰؛ غزالی، محمد، ۵۷-۵۸)؛ اما در شناخت مفهوم این تعبیر، و نیز مقام و موقعیت انسان نسبت به حمل آن، البته اهل ظاهر آراء و دیدگاههای مختلف، و گاه کاملاً مخالف با اهل باطن و عارفان داشته اند. بعضی از علمای ظاهر، امانت در آیه یاد شده را با بینش تاریخی-اساطیری تفسیر کرده، و داستان هاییل و قایل را زمینه تبیین آن قرار داده اند، به گمان آنان چون آدم ابوالبشر از جانب خداوند به طواف کعبه مأمور شد، خواست که اهل و فرزند خود-هاییل- را به امانت نزد آسمان و زمین گذارد، اما آنان نپذیرفتند. پس ناگزیر آنان را به نزد قایل به امانت گذارد و برقت. قایل در امانت خیانت کرد و هاییل را کشت و بدین سبب، ظلم و جهول خوانده شد (طبری، همانجا؛ میبدی، ۹۵/۸).

بیشتر علمای شرع از عهد صحابه و تابعین به بعد، عموماً از امانت تفسیرهایی ارائه داده اند که جنبه عبادی و یا معنای اخلاقی دارد (نک: طبری، ۳۹۶/۲۲-۴۰؛ شیخ طوسی، ۱۰۵/۵؛ بیضاوی، ۲۷۱/۱؛ ابوالفتوح، ۱۵۲۵/۲؛ میبدی، ۵۶۰/۲، ۹۲/۸). مشهورترین تعبیرهای علمای دین از امانت، تفسیر آن به دین و حدود و تکالیف و فرائض آن و اوامر و نواهی خداوند است، زیرا همان گونه که امانت لازم الاداء است، ادای تکالیف و فرائض دینی و اوامر و نواهی الهی هم واجب است، و به این اعتبار همه از زمره امانت الهی محسوبند (ابن عربی، محمد، ۱۵۸۸/۳-۱۵۸۹؛ میبدی، ۹۴/۸؛ آلوسی، ۹۶/۲۲؛ طبرسی، ۹۸/۳، ۱۵۸/۷؛ زمخشری، ۵۶۴/۳؛ فخرالدین، ۲۳۴/۲۵). به گمان علمای دین، خداوند امانت دین را بر آسمان و زمین عرضه داشت، و آنها چون طاقت نداشتند، برناتافتند. خداوند آن را به انسان عرضه کرد و انسان از چگونگی امانت و فواید مترتب بر آن سؤال کرد و چون پاسخ شنید که به ادای آن پاداش می بیند و به رزق آن عقاب، آن را پذیرفت، اما سرانجام، در ادای آن خیانت کرد و به این اعتبار محقق شد که او ظلم و جهول است، ظالم بر نفس خود و جاهل به امر الهی (طبری، ۳۹۳۸/۲۲؛ میبدی، همانجا). البته تفسیر امانت به «دین» نزد صحابه و علمای دین محدود به «آیه امانت» نیست، بلکه آنان امانت را در آیه های ۲۸۳ سوره بقره (۲) و ۲۷ سوره انفال (۸) نیز به «دین» تعبیر و تفسیر کرده اند (نک: بیضاوی، ابوالفتوح، همانجاها).

تفسیر امانت به ایمان، از این نظر که بنای هر دو بر تصدیق و عمل است (نک: طبرسی، ۵۳۵/۱۰)، و نیز تعبیر امانت به نماز، به استناد گفتار حضرت علی (ع) (مثلاً نک: حویزی، ۳۱۳/۴) و به زکات و روزه و حج، به اعتبار ادا کردن آن و اجتناب کردن از خیانت در آن (ابوالفتوح، ۷۸۴/۸)، و یا تفسیر آن به «سراثر طاعات و خفیات شرع»، به اعتبار

طریق رود ایرتیش به سبیری راه یافتند، وارد آسیای مرکزی (خوارزم و بخارا) شد و در میان مردم دشت بارابه رواج یافت؛ اما آرنولد عقیده دارد که روحانیان بخارایی و بازرگانان قازان به طور مداوم فعالیت های تبلیغاتی اسلامی خود را در سبیری دنبال کردند، بنابراین، در ۱۷۴۵م اسلام راه خود را در میان قبایل تاتار منطقه بارابه باز نمود، هر چند تا اوایل سده ۱۹م اکثر آنان هنوز بت پرست مانده بودند (ص ۱۸۳؛ EI²، همانجا). احتمال دارد مردم این منطقه پس از مهاجرت تاتارهای قازان در سده ۱۹م به اسلام روی آورده باشند. مردم بارابه حنفی مذهبند (EI²، همانجا؛ آکیر، ۱۱۶-۱۱۷). گفته شده است: در آن منطقه سالخوردگانی دیده شده اند که پدران خود را که همانند مردم آلتایی برای بتها قربانی می کردند، به یاد دارند (EI²، بارتولد، همانجاها).

تاتارها و روسهای دشت بارابه معاش خود را از راه کشاورزی، دام پروری و ماهی گیری می گذرانند (همانجا). از ۱۹۵۴م/۱۳۳۳ش بسیاری از زمینهای بایر بارابه به صورت مزرع درآمد (لا روس، ۸۹۷/۱). در اواخر سده ۱۹م به هنگام ساخته شدن راه آهن سرتاسری سبیری، این دشت کم کم به دست روسها و اوکرائینیهای مهاجر آباد شد (EI²، همانجا). یک شاخه خط آهن به طول ۱۲ کم بارابینسک را به کوی پیشف متصل می کند («دائرة المعارف جغرافیایی»، ۱/۱۹۲).

مآخذ: آرنولد، توماس، تاریخ گسترش اسلام، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ آکیر، شین، اقوام مسلمان اتحاد شوروی، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۶۷ش؛ گلی زواره، غلامرضا، جغرافیای تاریخی و سیاسی آسیای مرکزی، قم، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Barthold, W. W., «Raboty po istoricheskoi geografii, Sochineniya, Moscow, 1965, vol. III; Brockhaus, Entsiklopedicheski slovar', St. Petersburg, 1891; EI²; Grand Larousse; Kratkaya geografičeskaya entsiklopediya, Moscow, 1962; Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya, Moscow, 1962.

نادرزاده خارچینکو

بار امانت، اصطلاحی عرفانی که از آن به «امانت ربانی» و «امانت ربوبیت» نیز تعبیر شده، و در اصطلاح صوفیه ودیعه ای است الهی که آدمی با آن به شناخت و دوستی خداوند رسیده (سمعانی، ۲۷۷؛ نک: نجم الدین، مرصع، ۱۴۵، مرموزات، ۱۵-۱۶؛ نسفی، ۲۵۲)، و استعدادی است فطری و خداداد که انسان با آن به جامعیت اسماء و صفات دست یافته است (نک: فرغانی، ۴۱۴، ۶۴۳؛ جامی، ۹۰؛ کاشانی، ۳۷۸/۷).

این اصطلاح در معنای عرفانی آن مأخوذ از آیه ۷۲ سوره احزاب (۳۳) است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا». ما این امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه داشتیم، از تحمل آن ایبا کردند و از آن ترسیدند، انسان آن را حمل کرد که او مستکار و نادان بود. این آیه - که البته مدار بحث از امانت به معنای عام آن، یعنی وظایف و تکالیفی که حفظ و ادای آن واجب است، نیز تلقی می شده است (نک: طبری، ۴۰/۲۲-۴۱) - رفته رفته در حوزه تفسیر و تصوف

متکی بر نظریه قدمت آفرینش روح حضرت محمد(ص)، علی، فاطمه، حسن و حسین(ع)، و دیگری بر مبنای زمینه تاریخی ولایت علی(ع). در تفسیر دوم، امانت چیزی جز ولایت علی(ع) نیست که «انسان»، یعنی «ابوالشور منافع» آن را «حمل» کرد، یعنی در آن خیانت کرد (نک: ابن بابویه، معانی، ۱۱۰، ۲۷۹/۲۳، همان، ۲۸۰، امانت، ۲۴). اما در نخستین تفسیر، آنگاه که خداوند ارواح را پیش از اجساد آفرید، ارواح محمد(ص)، علی، فاطمه، حسن و حسین(ع) و دیگر ائمه اثنا عشر(ع) را بر بلندای همه روحها قرار داد، سپس روح آنان را بر آسمانها، زمین و کوهها عرضه داشت و ولایت آنان را همچون امانت خود قرار داد. آسمانها، زمین و کوهها به سبب گرانی و سنگینی بار امانت ولایت، از پذیرفتن آن ابا کردند، تا آنگاه که آدم و حوا که در جنت مستقر بودند، چون شرف ارواح مذکور را دیدند، حسد بردند، تا جایی که به وسوسه شیطان به درخت ممنوع دست یازیدند و دانه آن را خوردند و رانده شدند. بدین سبب، انسان از دوره آدم ابوالشیر به بعد در حمل بار امانت ولایت حضرت محمد(ص) و خاندان او خیانت کرده است و به موجب همین خیانت، خداوند او را ظلوم و جهول خوانده است (ابن بابویه، همان، ۱۰۸-۱۱۰).

با آنکه تفسیر دانشمندان شیعه از امانت، براساس آیه ۵۸ سوره نساء، با توجه به آراء کلامی - سیاسی آنان، ساختار آیه را متناقض نمی‌نماید، لیکن همان تفسیر بر پایه آیه امانت، بار معنایی واژه «انسان» را محدود می‌سازد و صورت عام آن را به صورت خاص «ابوالشور منافع» منحصر می‌کند، البته این محدودیت در تفسیری که علمای ظاهر از فرقی عامه درباره امانت کرده‌اند، نیز مشهود است، زیرا به رأی آنان و بر پایه تفسیر آنان از امانت، «انسان» یا خاص آدم ابوالشیر می‌شود که به امانت خیانت کرد و از جنت رانده شد (قرطبی، ۲۵۷/۱۴-۲۵۸) و این البته متعارض با نص قرآن است (نک: کاشانی، ۳۷۵/۷) و یا به «انسان» در تعبیر عام آن به معنای نوع انسان تعلق می‌یابد که در این صورت اگر امانت با بار معنایی دین و تکالیف شرعی و امثال و اشباه آن تلقی گردد، تناقضی آشکار در کلیت تفسیر آیه امانت ایجاد می‌گردد که البته با تفسیر «حقلمها» به «خان فیها» (خیانت کرد در آن)، و محدود کردن «انسان» به «منافق و کافر» متناقض نخواهد نمود (نک: قرطبی، همانجا؛ استرآبادی، ۴۵۹-۴۶۰)، اما انسان در ارتباط با امانت الهی در تفسیر علمای ظاهر صفاتی از نوع ظلوم و جهول دارد (نک: طبری، ۴۰/۲۲-۴۱؛ کاشانی، ۳۷۳/۷).

به رغم تفسیرها و تعبیرهای علمای ظاهر، امانت در جهان بینی عارفان، انسان را از حسیض ظلومی و جهولی برکشیده، و بر تارک عدل و علم نشانده، و شایستگی مقام خلیفگی خالق را به او ارزانی داشته است (نک: انوار، ۳۹۸-۳۹۹؛ صفی‌علیشاه، ۸۶۴/۲-۸۶۵). البته تفسیر امانت در جهان بینی عرفانی، مخالفت عام و تام با تعبیر علمای ظاهر ندارد، زیرا اهل عرفان نیز در مواردی همان بارهای معنایی را بر واژه امانت نهاده‌اند، چنانکه تفسیر امانت نزد بعضی از عارفان به

آنکه عوام مردم بر امانت بودن آنها آگاهی ندارند (غزالی، محمد، ۵۷؛ میبیدی، ۹۳/۸)، همگی با توجه به تعبیر پیشین توجیه پذیر است و در واقع جزئیاتی از کلیت تفسیر پیشین، یعنی دین و حدود و تکالیف آن است.

غیر از تفسیرهای یاد شده که علمای دین از عهد صحابه در باب امانت قائل شده‌اند، چند تفسیر دیگر نیز عرضه شده است که جنبه اخلاقی و یا اجتماعی و سیاسی دارد. تفسیر مشهور امانت به کلمه توحید: لا إله إلا الله، از نظر فخرالدین رازی (۲۳۵/۲۵) پذیرفتنی نیست، زیرا اگر مراد از امانت کلمه توحید باشد، متناقض با نص آیه امانت می‌افتد، چه، آسمانها و زمین و جبال، به زبان خود مستبح حقد و قاتل به اینکه الله واحد لا إله إلا هو. تفسیر آن به غسل جنابت، به اعتبار آنکه انسان بدون طهارت بر دین خود امان نمی‌یابد، تفسیری متداول در میان فریقین از شیعی و سنی بوده است (قس: طبری، ۳۹/۲۲؛ نک: ابن عربی، محمد، همانجا؛ ابوالفتوح، ۳۴۹/۴). همچنان که تفسیر امانت به «فُرج» به اعتبار اینکه نخستین چیزی بوده که خدای تعالی از وجود آدمی آفریده است و از لحاظ نگاه داشتن آن از حرام، و اجتناب از فحشا می‌تواند یک تفسیر اخلاقی محسوب شود (نک: همانجا؛ شیخ طوسی، ۳۶۷/۸؛ میبیدی، نیز غزالی، محمد، همانجاها). تفسیر امانت به «عدالت» نیز می‌تواند تفسیری اجتماعی - سیاسی تلقی گردد. با تفسیر امانت به عدل - چه از طریق تفسیر آن به عقل (راغب، ۲۲)، و چه از طریق رعایت شئون امور اجتماع بر پایه موجبات شریعت (مجلسی، بحار، ۲۷۹/۲۳) - حاکمان و ولات امر، بنابر نص «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا...» (نساء ۵۸/۴)، مأمورند تا صلاح جامعه را مرعی دارند و مردم را بنابر قوانین و احکام دین هدایت کنند (نیز نک: الايضاح، ۹۵؛ مجلسی، همان، ۲۷۳/۲۳).

مفسران، متکلمان و محدثان شیعی از دیرباز امانت را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که نظریه ولایت و امامت در جامعه و در حوزه خلافت اسلامی با وجهه الهی قابل طرح باشد و از همین روی، نه تنها از امانت به «ولایت امیر مؤمنان علی(ع)» تعبیر کرده‌اند، بلکه استمرار نظریه امامت را به عنوان امانت الهی، در خور حفظ و حراست یافته‌اند (نک: طبرسی، ۹۸/۳؛ مجلسی، همان، ۲۷۳/۲۳-۲۷۵؛ استرآبادی، ۴۶۰؛ نیز نک: بحرانی، ۳۴۰-۳۴۲؛ حویزی، ۳۰۹/۴-۳۱۲؛ طباطبایی، ۳۵۰/۱۶). آنان به استناد اخباری از ائمه(ع) تأکید دارند که «اهل امانات» در آیه ۵۸ سوره نساء(۴) «امامان» اند، و «امانت» چیزی جز «امامت» نیست که هر یک از امامان باید آن را به هنگام رحلت به امام پس از خود تسلیم کند (ابوالفتوح، ۷۸۳/۱-۷۸۴؛ نیز نک: طبرسی، همانجا). به همین سبب، با استناد به سخن علی بن موسی الرضا(ع) اعتقاد بر این است که هر کس که به غیر حق ادعای امانت (ولایت) کند، کافر شده است (ابن بابویه، عیون، ۳۰۶/۱).

البته شیعه تفسیر امانت را به ولایت و امامت، نه تنها بر پایه آیه یاد شده (آیه ۵۸ سوره نساء) در خور طرح دانسته است، بلکه با توجه به آیه امانت (آیه ۷۲ سوره احزاب)، دو تفسیر از امانت ارائه کرده است: یکی

واجبات و فرائض دینی و اوامر و نواهی الهی با تفسیر علمای دین از امانت همسان است (نک: قشیری، ۱۷۳/۳؛ غزالی، محمد، ۵۷؛ سمعانی، ۳۷۸؛ ابن عربی، محیی الدین، ۲۱۳/۸). حتی تفسیر صوفیه از امانت به «سز توحید»، یا «اسرار الهی» و «نور محمدی» به نحوی با تعبیر علمای ظاهر قابل تطبیق می‌نماید (نک: علاءالدوله، ۳۵۴؛ آملی، جامع، ۱۹، المقدمات، ۲۶؛ شاه محمد، ۱۷؛ قس: راغب، ۲۱؛ ابوالفتح، ۳۵۰/۴؛ فخرالدین، ۲۳۵/۲۵).

این تشابه و همانندی تعبیر عارفان و علمای ظاهر در زمینه امانت البته با توجه به نزدیکی و مجانست جهان‌بینی عده‌ای از آنان بدیهی به نظر می‌رسد (نک: قشیری، ۵۶۸/۲)، چنانکه بعضی امانت را ادای وظایف ظاهری می‌دانند و برخی ادای لطایف سز؛ نزد بعضی امانت به «معاملات» تعبیر می‌شود و نزد عده‌ای به «منازلات»؛ نزد برخی هم امانت، چیزی جز ادای «مواصلات» نیست؛ اما آنچه جهان‌بینی عارفان را در مورد امانت در نقطه مقابل جهان‌بینی علمای ظاهر قرار می‌دهد، نه پاره‌ای تعبیر خاص عرفانی امانت — مانند تفسیر آن به عشق — بلکه دیدگاه انسان‌شناسی خاص آنهاست. با توجه به جهان‌بینی عرفانی، انسان حامل بار امانت است، نه خائن به امانت، عارفان عموماً در تفسیر آیه امانت، «حَقْلَهَا» را به «خَانَ فیها» تفسیر نمی‌کنند، بلکه «حمل» را به معنای «برداشتن» می‌دانند (نک: مستملی، ۱۲۳۷/۳؛ جامی، ۹۰) و حمل بار امانت را نشانه عظمت شأن «انسان» می‌شناسند که از دیدگاه علمای دین به کلی جداست.

عارفان از امانت تعبیری گوناگون ارائه کرده‌اند: گاه امانت ربانی را «عقل» می‌دانند، گاه «اختیار»، و گاه از آن به معرفت تعبیر می‌کنند (نسفی، ۲۵۲؛ مولوی، مثنوی، ۱۱۹/۱؛ نجم الدین، مرصاد، ۲). معرفت الهی، علم به ذات و صفات خداوند و آگاهی از عجایب علوم الوهیت است (روزبهان، ۲۰۶-۲۰۷) که به گمان بعضی از آنان این معرفت البته از دین و علوم مربوط به آن حاصل می‌شود؛ پس برخورداری از دین و علوم آن می‌تواند انسان را در حمل «بار امانت معرفت» توانمند و مهیا سازد (نجم الدین، همانجا، نیز ۱۴۵).

امانت نزد بسیاری از عارفان همان عشق است، و نزد گروهی دیگر، عامل و قاعده‌ای متین و استوار است که انسان بر پایه آن توانسته است «بار امانت ربانی» را تحمل کند (نک: نسفی، ۲۹۹؛ صفی علیشاه، همانجا؛ قس: نجم الدین، مرموزات، ۱۶-۱۵؛ نیز نک: سمعانی، ۲۷۷، ۳۶۲؛ عین القضاة، ۲۲۹).

تفسیر امانت به «بلا» نیز دریافتی است که عارفان بر اساس نظریه عشق الهی — که موجب پیدایی جهان و جهانیان است — ارائه کرده‌اند، زیرا بلا از خاصیت‌های عشق است که به نظر گروهی از صوفیه چیزی جز امانت ربانی نیست (نک: مستملی، ۱۲۳۶-۱۲۳۷/۳). اینکه حضرت رسول (ص) فرموده است: *البلاء موکلٌ علی الانبیاء، ثم الاولیاء، ثم الاثثل فالاثثل*، این «بلا» معادل امانت در آیه امانت است (جمال الدین، ۱۲۲).

عشق البته نزد عارفان — خاصه محیی الدین ابن عربی و پیروانش — عامل پیدایی جهان، و نیز سبب ظهور صورت عنصری انسانی است که جامع جمیع صفات و اسماء جلالی و جمالی است و می‌توان آن را با عبارت «مظهریت کمال و جامعیت صورت انسانی» بیان کرد. این مظهریت کمال و جامعیت انسانی، یعنی عشق، چیزی جز «امانت مظهریت» نیست، امانتی که آسمانها و زمین آن را برتافتند، زیرا هر یک از آنها مظهر یکی یا بعضی از اسماء و یکی یا بعضی از صفات خدای تعالی بودند. ولی انسان که به حکم «حَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ» به صورت خالقش آفریده شده، و در اقلیم مظهریت جامع اسماء و صفات و حقایق الهی است، آن را حمل کرد (نک: کاشانی، ۳۷۸/۷، به نقل از ابن عربی؛ فرغانی، ۴۱۴، ۶۴۳؛ جندی، ۱۸۷؛ جامی، همانجا؛ انوار، ۳۹۸-۳۹۵؛ بابا رکن الدین، ۵۸؛ قس: نجم الدین، مرصاد، ۱۲۴-۱۲۵).

تعبیری که عارفان از امانت عرضه داشته‌اند، معارض و متناقض همدیگر نیستند، بلکه معرفت، عشق، بلا، اختیار، جمعیت اسماء و صفات الهی و ... همه بر یک معنی دلالت دارند و از لوازم تفوق انسانند که او را به مقام خلیفگی حق رسانده‌اند (انوار، ۳۹۸-۳۹۹؛ جندی، نیز کاشانی، همانجاها)، زیرا با حمل بار امانت است که انسان به کمال رسیده، و از همه کائنات ممتاز و برگزیده شده (نسفی، ۲۵۲؛ اسفراینی، ۱۱۶)، و هم با حمل بار امانت است که به مرحله شناخت و معرفت رسیده است (سمعانی، ۳۱۶، ۳۷۸). انسان ضعیف (نساء، ۲۸/۴) با توکل برخداوند، آن «بار» گران را که فرشتگان از حمل آن سرباز زدند، به لطف حق و با همت خود برداشت (قشیری، ۱۷۳/۳؛ سمعانی، ۲۰۴-۲۰۵، ۳۸۰؛ مولوی، کلیات، ۲۰۲/۶؛ فخرالدین، ۲۳۶/۲۵؛ غزالی، احمد، ۴۷؛ میدی، ۱۰۲/۸) و همین امر موجب فضیلت او بر فرشتگان و بر تمامی آفریدگان شد (علاءالدوله، ۲۶۱؛ قس: سمعانی، ۲۰۵-۲۰۶). بنابراین، ظلومی و جهولی نیز در حق انسان البته مبنی بر قدح او نیست، بلکه مدح و ستایش اوست (علاءالدوله، ۳۶۰؛ سمعانی، ۳۸۰؛ رشید الدین، ۱۸۳/۱).

اینکه بعضی از عارفان گفته‌اند: انسان از دشواری و سنگینی بار امانت آگاه نبود و چون دیوانه بود — دیوانه عشق — آن را برداشت و به همین سبب هم ظلوم و جهول خوانده شد (نک: نسفی، ۲۹۹؛ حافظ، ۱۲۵)، البته تعبیری است که اصالت انسان در عالم معرفت و خلیفگی را — که با تحمل بار امانت تحصیل کرده است — از او می‌گیرد. به این اعتبار، بسیاری از عارفان، ظلوم و جهول را در حق حامل بار امانت به گونه‌هایی تفسیر کرده‌اند که در خورشان انسان خلیفه، و سزاوار معرفت و شناخت او باشد، بعضی گفته‌اند که انسان با حمل بار امانت ربانی، چون طاووسی در عالم خلقت نمایان شد و برای آنکه انسان طاووس — گونه به بار خود — که بار امانت است — غزه نشود، با پای ظلومی و جهولی آفریده شده است (سمعانی، ۲۸۸؛ سنایی، ۳۸۵)، برخی هم صفات ظلم و جهول را در حق انسان به مثابت «سپند»ی برای دفع چشم بد از او دانسته‌اند (سمعانی، ۲۷۷)؛ اما غالب صوفیه بر آنند که

۱۳۳۷ ش؛ الايضاح، منسوب به فضل بن شاذان، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ بابا رکن‌الدین شیرازی، مسعود، نصوص‌الخصوص فی ترجمه‌النصوص، به کوشش وجیهی مظلومی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ بحرانی، هاشم، البرهان، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بیضاوی، عبدالله، انوار التنزیل، بیروت، ۱۳۳۰ ق؛ جامی، عبدالرحمان، تقدالانصوص، به کوشش ویلیام جیتیک، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ جمال‌الدین اردستانی، مرآة الافراد، به کوشش حسین ایسی‌پور، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ جندی، مؤیدالدین، شرح نصوص الحکم، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی و غلامحسین ابراهیمی دینانی، مشهد، ۱۳۶۱ ش؛ حافظ شیرازی، دیوان، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ حویزی، عبدعلی، نورالتقلید، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۵ ق؛ راضی اصفهانی، حسین، معجم مفردات الفاظ القرآن، به کوشش ندیم مرعشی، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ رشیدالدین فضل‌الله، لطائف الحقائق، به کوشش غلامرضا طاهر، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ روزبهان بقلی، مشرب الارواح، به کوشش نظیف محرم خواجه، استانبول، ۱۹۷۳ م؛ زمخشری، محمود، الکشاف، بیروت، ۱۴۱۵ ق/ ۱۹۹۵ م؛ سمانی، احمد، روح‌الارواح، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ سنایی، حدیقه الحقیقه، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ شاه محمد عبدالصمد، اصطلاحات صوفیه، لاهور؛ شیخ طوسی، محمد، التیاب، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، ۱۴۰۹ ق؛ صفی‌علی‌شاه، محمدحسن، تفسیر، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ طباطبائی، محمدحسین، المیزان، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ طبری، تفسیر، علاءالدوله سنائی، احمد، العروة لاهل الخلوۃ و الجلوۃ، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ عین‌القضات همدانی، عبدالله، تمهیدات، به کوشش عقیف شیران، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ غزالی، احمد، بحر الحقیقه، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ غزالی، محمد، مکاشفه القلوب، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ فرغانی، سعید، مشارق الدراری، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ قشیری، عبدالکریم، لطائف الاشارات، به کوشش ابراهیم بسیری، قاهره، ۱۹۸۱ م؛ کاشانی، فتح‌الله، منهج الصادقین، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ مجلسی، محمدباقر، امانت، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شد ۸۲۷، هسو، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ مستطی بخاری، اسماعیل، شرح التعریف، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ مولوی، کلیات شمس، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ هسو، مثنوی معنوی، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میدی، احمد، کشف الاسرار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نجم‌الدین رازی، عبدالله، مرصاد العباد، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ هسو، رموزات اسدی، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ نراقی، احمد، مثنوی طاق‌دیس، به کوشش حسن نراقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ نفی، عزیزالدین، الانسان الکامل، به کوشش مازیان موله، تهران، ۱۴۰۳ ق.

باران، از پدیده‌های جوی که بیشتر طبیعی دانان قدیم - از یونانیان گرفته تا مسلمانان - در مبحث آثار علوی (ه م، ذیل) از آن بحث کرده‌اند. آراء دانشمندان دوره اسلامی درباره باران و دیگر آثار علوی، از عقاید دانشمندان یونان، به ویژه ارسطو، ثوفراستوس و مؤلف الآراء الطبيعية تأثیر بسیار گرفته بود.

چیستی باران و فرایند بارش: از میان طبیعی دانان یونانی پیش از ارسطو، آناکسیمنس می‌پنداشت که چون هوا بسیار فشرده شود، ابر پدید می‌آید و هرگاه ابر بیش از پیش فشرده گردد، عصاره آن به صورت باران فرو می‌ریزد. اگر این آب منجمد شود، برف پدید خواهد آمد و اگر این برف با آب و هوا مخلوط شود، تگرگ پدید می‌آید («آراء...»، ۱۴۵). به نظر می‌رسد کسانی چون آناکسیماندرس، دیوگنس آپولونیایی،

حامل بار امانت می‌بایست بر نفس خود ظلم می‌بود و از لذات و تنعمات و مرادهای خود اجتناب می‌کرد، و جهول می‌بود به آن معنی که غیر حق را نمی‌دانست و نمی‌شناخت، تا می‌توانست که بار گران امانت ربانی را برتابد (بابا رکن‌الدین، ۵۸-۵۹). از این رو، ظلوم و جهول در حق حامل بار امانت البته مدحی است در لباس ذم، چون به تعبیری هر چه از حد خود تجاوز کند، ضدش را انعکاس می‌دهد؛ ظلومی و جهولی انسان هم که به حد مبالغه رسیده، ضد خود را که عدل و علم است، نشان می‌دهد (انوار، ۲۹۸؛ کاشانی، همانجا). پس انسان در مقام حامل بار امانت به سبب انسان خلیفه بودن عادل و عالم است و هم انسانی است مختار؛ زیرا همین «ظلم» است که «عدل»ها را تحقق داده است و همین «جهل» است که استاد «علم»ها شده است (مولوی، مثنوی، ۲۶۸/۳، ۲۸۳/۶؛ نراقی، ۳۰۴-۳۰۵؛ صفی‌علی‌شاه، ۸۶۴/۲-۸۶۵).

گفتنی است که تعبیر خاص عرفانی از امانت به امانت مظهریت اسماء و صفات و امانت عشق، این پرسش را در ذهن عارفان مطرح کرده که آیا «انسان» در آیه امانت عام است و مضمون آیه به نوع او مربوط می‌شود، یا خاص است و به جنسی یا فردی از او تعلق می‌یابد؟ هر چند صوفیه پیش از سده ۷ ق/ ۱۳ م عموماً بر آنند که حمل بار امانت برای آسمانها و زمین و کوهها اختیاری بود، زیرا از قبول آن امتناع ورزیدند، لیکن برای انسان، الزامی و حتمی بود؛ زیرا در علم حق تعالی معین شده بود که تنها انسان - به معنای عام آن - حامل بار امانت تواند بود و چنانکه او با همت خود حامل بار گردید، خداوند با لطف خود حافظ آن شد (سمعانی، ۳۷۸). اما پس از ابن عربی، دیدگاه عارفان درباره حامل بار امانت دگرگون می‌نماید، به گونه‌ای که بعضی از آنان با تفسیر امانت به عشق، هر صورت انسانی را شایسته حمل آن نمی‌دانند، بلکه امانت عشق را خاص طایفه‌ای از اخص انسان می‌دانند: انسان خلیفه و به تعبیری انسان کامل که انبیا و اولیا از آن جمله‌اند (فرغانی، ۲۶۶؛ جمال‌الدین، ۱۲۲)؛ هر چند محیی‌الدین ابن عربی بر این باور است که انسان به معنای عام آن، به برداشتن بار امانت مأمور نشده است، یعنی حمل بار امانت در حق نوع انسان مقوله‌ای جبری و حتمی نیست، اما برای یک طایفه خاص برداشتن آن الزامی و جبری است و آن «امنا» اند؛ طایفه‌ای که نزد او عبارتند از اکابر ملامتیه (۳۶۳/۱۱-۳۶۴).

مآخذ: آلوسی، محمود، روح المعانی، به کوشش محمود شکاری آلوسی، بیروت، ۱۳۷۲ ق؛ آملی، حیدر، جامع الاسرار، به کوشش هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ هسو، المقدمات من کتاب نص النصوص، به کوشش همان دو، تهران، ۱۳۵۲ ش/ ۱۹۷۴ م؛ ابن بابویه، محمد، عیون اخبار الرضا، به کوشش مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۷۷ ق؛ هسو، معانی الاخبار، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ ش؛ ابن عربی، محمد، احکام القرآن، به کوشش علی محمد بجادی، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۸ م؛ ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ابوالفتح رازی، حسین، روح الجنان، قم، ۱۴۰۳ ق؛ استرآبادی، علی، تأویل الآیات الظاهره، قم، ۱۴۰۹ ق؛ اسفراینی، عبدالرحمان، «فی کیفیة التسلک و الاجلاس فی الخلوۃ»، کاشف الاسرار، به کوشش هرمان لندلت، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ انوار، قاسم، «رساله در بیان علم»، کلیات، به کوشش سعید نفیسی، تهران،

متروژس و بقراط خیوسی نیز - که آب و ابر را هوای فشرده می‌پنداشتند - در مورد چگونگی بارش باران با آناکسیمس هم عقیده بوده‌اند (نک: ارسطو، 165، 167، 89؛ قس: ترجمه نادرست ابن بطریق، ۶۴، ۴۳؛ نیز اصلاحات ابن رشد، ۹۸، ۷۲؛ کرامتی، ۱۸۹، ۱۸۲، ۱۹۱).

به نظر بقراط رطوبتی که بر اثر تابش آفتاب از زمین، آب و بدن مردمان و دیگر چیزها برمی‌خیزد، در هوا شناور می‌ماند. اگر این رطوبت بسیار شود و بر اثر وزش باد انبوه گردد، باران پدید خواهد آمد (ابن رین، ۲۵). از دیدگاه اپیکور درباره چگونگی بارش باران آگاهی در دست نیست، اما او بر آن بود که دانه‌های باران و نیز تگرگ بر اثر پیمودن مسافتی طولانی در هوا کروی می‌شوند («الآراء»، ۱۴۵-۱۴۶).

به نظر ارسطو - که در این باره به تفصیل بسیار گرویده است - پرتوهای خورشید و دیگر گرماهایی که از بخش فوقانی جو به سطح زمین می‌رسد، رطوبت و آبهای سطحی زمین را بخار می‌کند و بالا می‌برد. هنگامی که گرمای برخیزاننده این بخارات از آن جدا می‌شود، بخشی از آن به ناحیه بالا و بخشی به ناحیه پایین جو می‌رسد. آن بخش از بخارات که به ناحیه پایین جو رسیده [و به هوا تبدیل شده] است، بر اثر از دست دادن گرما و ارتفاع، سرد و فشرده می‌شود و در نتیجه بار دیگر، نخست به مجموعه‌ای از قطرات ریز آب (یعنی ابر)، و سپس به قطرات درشت آب (یعنی باران) تبدیل می‌گردد و بر زمین می‌بارد (ص 69، 71؛ ابن بطریق، ۳۶؛ نک: ابن رشد، ۶۳-۶۴، که تقریباً سخن ابن بطریق را تکرار کرده است؛ نیز المپیدروس، ۹۹-۱۰۰؛ حنین، ۳۳). ارسطو همچنین بر آن بود که پس از بارش باران معمولاً باد می‌وزد و هنگامی که باران می‌بارد، باد فرو می‌نشیند (ص 163-167؛ ابن بطریق، ۶۵؛ ابن رشد، ۹۹؛ قس: المپیدروس، ۱۱۶-۱۱۷؛ کرامتی، ۲۱۱؛ برای توضیح بیشتر، نک: ا، د، ه، باد). ارسطو در ضمن این مباحث یکی از مهم‌ترین و مشهورترین آراء خود را مطرح کرده است. به نظر او مجموع آبی که به روشهای مختلف از سطح زمین تبخیر می‌شود، برابر میزان آبی است که از طریق انواع بارش به سطح زمین باز می‌گردد (ص 147، 145). ابن بطریق سخنان ارسطو درباره این نظریه مهم را ترجمه نکرده، و در نتیجه ابن رشد نیز از آن بی‌خبر بوده است.

تئوфраستوس، شاگرد برجسته ارسطو بر آن بود که هرگاه هوا بر اثر سرما یا وزش باد در جایی گرد آید و فشرده شود، طبیعت آن به طبیعت آب تبدیل می‌شود و در نتیجه ابر تولید خواهد شد. همچنین بخارات فراوانی که [بر اثر تابش آفتاب] از زمین بر می‌خیزد و با بخارات برخاسته از دریاها و دیگر رطوبتها در می‌آمیزد، می‌تواند ابر را پدید آورد. وی به عنوان مثال و پیش از بحث درباره باران آورده است: «مثال این حالت آن است که بخار برخاسته در گرمابه وقتی به سقف می‌رسد و نمی‌تواند در آن نفوذ کند، جمع و فشرده می‌شود و به آب تبدیل می‌گردد» (ص ۱۳۶-۱۳۷؛ حسن بن بهلول، ۳۱۵). او سپس می‌افزاید: هرگاه ابر بر اثر فشار بادهای شدید یا سرمای بسیار، بیش از پیش فشرده شود، باران خواهد بارید. شدت بارش به فشاری که به ابر وارد می‌شود،

بستگی دارد و اگر بادهای بسیار سرکش و شدید در ابر گرد آیند [یا موجب فشرده شدن ابر شوند (؟)]، بارش شدید خواهد بود. همچنین هر گاه کمیت بخارات بسیار باشد، بارش باران نیز پیوسته خواهد بود (ص ۱۳۹).

آراء طبیعی دانان مسلمان، ابن رین یکی از نخستین طبیعی دانان مسلمانی است که با بهره‌گیری از کتاب *الاهویه و المیاء و البلدان* بقراط و نیز آثار علوی ارسطو درباره برخی پدیده‌های آثار علوی و از جمله باران مطالبی آورده است. به نظر او اگر بخارات گرد آمده در هوا تر باشند و باد سختی بر آنها بوزد (آنها را فشرده سازد)، آنگاه [آن بخارات] تغییر شکل داده، به باران تبدیل خواهند شد؛ اما اگر هنگام این فرایند سرمای شدید بر این باران اثر کند، آن را به برف تبدیل می‌کند (ص ۲۴).

یعقوب بن اسحاق کندی در رساله‌ای کوشیده است علت کم باران بودن مصر را روشن سازد. وی در شرح این مسأله وضعیت جغرافیایی مصر و کوهها و دریاها و اطراف آن را بررسی کرده است. اشارات کندی به این نکات حائز اهمیت فراوان است، زیرا می‌توان آنها را از کهن‌ترین نوشته‌های بوم‌شناسی مسلمانان دانست. کندی در این رساله نخست به بیان علت باران می‌پردازد و در ضمن به نکاتی از قبیل انبساط اجسام بر اثر گرما و انبساط آنها در اثر سرما، شمالی بودن اغلب بادهای تابستانی، و جنوبی بودن اکثر بادهای زمستانی اشاره می‌کند و همچنین یاد آور می‌شود که سایر کواکب (منظور ماه و ۵ سیاره شناخته شده آن زمان است) می‌توانند فعل و انفعالات ناشی از تأثیر خورشید را کاهش یا افزایش دهند (ص ۷۰-۷۵).

مقدسی که اغلب نظرات خود را از *جوامع حنین و الآراء الطبیعیه* برگرفته، بر آن است که اگر بخار تری که از زمین بر می‌خیزد، انبوه شود، ابر پدید می‌آید. باران حالت اجتماع و فشرده شدگی آن بخار (ابر) است که به صورت قطراتی در می‌آید، همان‌گونه که از سردیگ قطره‌ها می‌چکد، زیرا هر چیز تری چون تافته شود، بخار از آن برخیزد؛ و آن چنان است که اگر حرارت با رطوبت بیامیزد، اجزاء آن لطیف شود و آن را به صورت هوا در آورد و اگر سرمای هوا در آن بخار افزون شود، آن را به زمین باز خواهد گرداند. پس انبوه و فشرده گردد و به گونه آب درآید (۳۱-۳۰/۲؛ حنین، ۳۳، ۴۳).

به نظر ابن سینا ابر جوهری بخاری و فشرده است که در هوا می‌گردد. این جوهر بخاری گویی به نحوی حد وسط میان آب و هواست، یعنی یا آبی است که تحلیل رفته، و متصاعد شده، یا هوایی است که منقبض و انبوه گردیده است؛ زیرا می‌بینیم که هوا در قله کوههای بلند سرد می‌شود و پس از تبدیل به ابر یخ می‌بندد. البته همواره لازم نیست که این ابر به محلی بسیار سرد در هوا برسد. گاهی اوقات نیز بخارها به وسیله باد در ارتفاعات فشرده می‌شود و به مواضع سرد بالا می‌رود و در آنجا به سبب سردی به ابر باران‌زا تبدیل می‌گردد. سپس تبدیل به آب می‌شود و به سبب سنگینی فرو می‌ریزد (*الشفاء*، ۳۵-۳۶، دانشنامه ...).

(۶۶-۶۷).

پدید می‌آیند، چه، هیچ بخاری از زمین بر نخواهد خاست، مگر در هوای صاف؛ و انبوه گشتن بخار نیز در هنگام وزش باد ناممکن است. نیاریدن شبنم یخ زده در کوهستانها درستی این نظریه را اثبات می‌کند (ص 73، 75).

این بطریق افزون بر آنکه دو مبحث جداگانه و پی در پی کتاب ارسطو را با یکدیگر خلط کرده، مبحث مربوط به شبنم و شبنم یخ زده را نیز چندان دقیق ترجمه نکرده است (ص ۳۷-۳۸). این رشد نیز مانند این بطریق خلط مبحث کرده، و افزون بر آن تشکیل شبنم را نیز در کوهستانها ناممکن شمرده شده است (ص ۶۴-۶۶). در حالی که در متن آثار علوی ارسطو و ترجمه عربی آن تنها پدید آمدن شبنم یخ زده ناممکن شمرده شده است.

ارسطو همچنین بر آن بود که باران و برف از یک سو، و شبنم و شبنم یخ زده از دیگر سو با یکدیگر مرتبط، و دارای علتی مشابه هستند. تنها تفاوت میان آنها در درجه و مقدار ماده مولد آنهاست. برف شبیه شبنم یخ زده، و باران شبیه شبنم است و در این میان، تنها تفاوت کمی وجود دارد؛ زیرا باران نتیجه سرد شدن مقادیر فراوانی از بخار است که این مقدار به مدت زمان و بزرگی فضای گردآمدن بخار بستگی دارد. از سوی دیگر، شبنم با مقدار اندکی بخار پدید می‌آید که تنها در یک روز و در یک محیط کوچک گرد آمده است. سرعت پدید آمدن و اندکی آن دلیلی بر این مدعاست. همین رابطه میان برف و شبنم یخ زده برقرار است. برف بر اثر یخ زدن ابر، و شبنم یخ زده بر اثر یخ زدن بخار [اندک] تولید می‌شود. از این رو، برف نشانه سرزمین یا فصل سرد است. تگرگ در بخش فوقانی جو شکل می‌گیرد، اما هیچ یک از بارشهای ناشی از بخارات نزدیک به سطح زمین، از نظر کیفی به تگرگ شبیه نیستند (ص 77، 79؛ نک: این بطریق، ۳۸-۳۹؛ نیز این رشد، ۶۷-۶۸، که با چند خطا کم و بیش مفهوم کلی را رسانده‌اند؛ نیز المیدروس، ۱۰۰-۱۰۱؛ حنین، ۳۳، ۳۵).

در روایت عربی آثار علوی ثوفراستوس شبنم و شبنم یخ زده به ترتیب طل و دمی (معرب دمه) نامیده شده‌اند و حسن بن بهلول نیز هنگام ترجمه و تلخیص این بخش از رساله او، برای شبنم یخ زده، از دو واژه جلید و زمهریر استفاده کرده است. اما گذشته از اینها نظرات وی و ارسطو درباره شباهت‌های این پدیده‌ها تفاوت چندانی با هم ندارند. به نظر ثوفراستوس علت سپیدی شبنم یخ زده وجود هوا در آن است. همان‌گونه که علت سپیدی برف نیز چنین است (ص ۱۴۱-۱۴۲؛ حسن بن بهلول، ۳۱۷). ابن رین برای شبنم اصطلاحات ندی و طل، و برای شبنم یخ زده واژگان سقیط و جلید را به کار برده، و خلاصه‌ای از نظرات ارسطو را در این باره آورده است (ص ۲۴؛ نیز قس: مقدسی، ۳۱/۲؛ حنین، ۳۳-۳۵).

این سینا نیز بر آن است که شبنم (دانشنامه، ۶۷: ژاله) از ابر پدید نمی‌آید، بلکه هرگاه سرما بر بخاری اندک که طی یک روز گرد آمده است و به کندی صعود می‌کند، اثر کند، آن را به قطرات آب بدل

به نظر اسفزاری اگر خورشید از رویه روی جایی دور شود، هوای آن جایگاه بر اثر سرما به بخار تبدیل می‌شود. اگر این بخار از ناظر دور باشد، بدان ابر، و اگر نزدیک باشد، بدان مه گویند و اگر بروندی بر آن بخار (یعنی ابر) مستولی شود و جوهر آب گردد و قصد زمین کند، آن را باران گویند. پس اگر هوا ساکن بود، آن دانه‌های باران خرد بود؛ و اگر متحرک بود، آن دانه‌های خرد به یکدیگر پیوند و بزرگ گردد و آنگاه بر زمین رسد (ص ۱۱-۱۲).

به نظر ابن سهلان - که تقریباً همان نظرات ابن سینا را تکرار کرده است - اگر بخاری که از زمین بر می‌خیزد، چندان باشد که بتواند به طبقه سرد جو برسد، این سرما بخار را انبوه می‌گرداند (ابر) و سپس آن را به قطرات آب (باران) تبدیل می‌کند؛ اما اگر این سرما خیلی شدید باشد، به جای باران، برف پدید خواهد آمد. همچنین ممکن است بدون برخاستن بخار از زمین و تنها بر اثر سرما، هوا به ابر، و سپس به باران تبدیل گردد (ص ۲۱-۲۲).

مسعودی مروزی نیز درباره تشکیل ابر کم و بیش همان سخنان ابن سینا را تکرار کرده (ص ۸۵-۸۶)، و درباره باران چنین آورده است: اگر بخار پس از تبدیل شدن به ابر به حکم حرارتی که در او مانده است، بالاتر شود، یا باد او را تحریک کند و بالاتر برود، تا به هوای سرد رسد، آن سرما باقی مانده حرارت ابر را نیز از آن خواهد گرفت و آن را به خوبی فشرده و انبوه می‌گرداند، تا آنکه ابر صفت بخار گونه بودن خود را از دست می‌دهد و بار دیگر به شکل «آبی» باز می‌گردد، همچنان که پیش از آن چنین بوده است. پس قطره قطره از هوا به زمین می‌بارد (ص ۹۱). به نظر قزوینی، هرگاه ابر متر اکم شود، ماده دخیانی و بخار آن به ترتیب به باد و آب (باران) تبدیل خواهند شد (ص ۸۶).

شبنم و شبنم یخ زده و رابطه آنها با باران و برف: به نظر ارسطو هرگاه گرمای بالا برنده بخارات - به نسبت رطوبت تبخیر شده در طی روز - اندک باشد، این بخارات چندان بالا نخواهد رفت و در نتیجه، با سرد شدن هوا در طول شب، دیگر بار بر زمین می‌بارد. این بارشها را شبنم و شبنم یخ زده می‌نامند. هنگامی که بخار بر اثر فشرده شدن تبدیل به آب شود و گرما - چه به علت ناحیه و چه به علت گرمی فصل - نه چندان زیاد باشد که [بار دیگر] این رطوبت برخاسته را خشک کند و نه چندان کم باشد که آنها را منجمد سازد، شبنم فرو خواهد ریخت؛ اما اگر این بخارات، پیش از آنکه بر اثر تراکم تبدیل به آب شود، یخ بزنند، بارش را «شبنم یخ زده» خوانند. این اتفاق در زمستان و در مناطق سردسیر بسیار بیش از دیگر مواقع و مواضع روی می‌دهد. شبنم بیشتر در هوای صاف و در نواحی معتدل، و شبنم یخ زده در هوای سرد یا نواحی سردسیر پدید می‌آید؛ زیرا آشکار است که بخار گرم‌تر از آب است، چه هنوز آتشی (گرمایی) را که موجب برخاستنش شده است، به همراه دارد و از این رو، برای منجمد کردن آن به سرمای بیشتری نیاز است. شبنم و شبنم یخ زده هر دو در هوای صاف و آرام (بدون ابر و باد)

می‌سازد، پس آب به سبب سنگینی در اجزائی خرد فرو می‌افتد؛ و اگر این شبنم یخ بزند، آن را صقیع خوانند (الشفاء، ۳۶، دانشنامه، همانجا).

اسفزاری ضمن اشاره‌ای مختصر به نظر ابن سینا اصطلاحات زاله و تگرگ، شبنم و صقیع، جلید و یَشک را دو به دو معادل دانسته است (ص ۱۳-۱۵). ابن سهلان در مبحث باران و برف و شبنم (ص ۲۱-۲۲) از شبنم یخ زده و نیز ارتباط میان این پدیده یاد نکرده، و مسعودی مروزی بی‌آنکه از شبنم یا واژه معادل آن یاد کند، هنگام بحث از مه (نزم) از چگونگی بارش شبنم سخن گفته است (ص ۹۷).

گفتنی است که برخی از طبیعی‌دانان میان پدید آمدن زمین لرزه و بارش باران بسیار و نیز نباریدن باران در مدت طولانی (خشک‌سالی) رابطه قائل می‌شده‌اند. مثلاً آناکسیمنس می‌پنداشت که بارش بارانهای سنگین و طولانی یا خشک‌سالی موجب شکسته شدن زمینهای مرتفع (یا قله کوهها) و سقوط آنها بر زمینهای پست می‌شود و این سقوط نیز زمین لرزه را پدید می‌آورد، دموکریتوس نیز بر آن بود که زمین پر از آب است و هر گاه بارش باران آنچنان باشد که آب باران نتواند در گودالهای زمین جای گیرد، ناگزیر از آن گودالها خارج می‌شود؛ نیز هر گاه بر اثر خشک‌سالی زمین ناحیه‌ای خشک شود، آب از جاهای برتر به جاهای خالی آن هدایت می‌شود و در هر دو حالت انتقال مقادیر فراوان آب زمین لرزه را پدید می‌آورد. ارسطو در رد نظریه این دو آورده است که زمین لرزه معمولاً در نواحی مشخص روی می‌دهد، در حالی که خشک‌سالی یا بارش باران در این نواحی تفاوت محسوسی با سایر نقاط ندارد (ص ۲۰۱، ۲۰۳؛ نیز نک: ابن بطریق، ۷۴؛ ابن رشد، ۱۲۲؛ نیز المیدروس، ۱۳۳-۱۳۴؛ «الآراء»، ۱۵۱-۱۵۲).

ارسطو خود نیز به تأثیر بارش باران در پدید آمدن زلزله اشاره می‌کند. به نظر وی بارش باران بر زمین - که ذاتاً خشک است - و سپس تابش آفتاب و گرمای درونی زمین، مقادیر فراوانی باد در داخل و بیرون زمین پدید می‌آورد که موجب پدید آمدن زلزله می‌شود. زمین لرزه غالباً در بهار یا پاییز و هنگام باران یا خشکی شدید (یا خشک‌سالی) روی می‌دهد، زیرا در این مواقع مقادیر بسیاری بخار تولید می‌شود (ص ۲۰۹-۲۰۵؛ ابن بطریق، ۷۵-۷۶؛ ابن رشد، ۱۲۳-۱۲۵؛ المیدروس، ۱۳۴). المیدروس پس از رد نظرات آناکسیمنس و دموکریتوس، بر نظریه ارسطو در این باره صحنه گذاشته است (ص ۱۳۴-۱۳۹). طبیعی‌دانان مسلمان نیز به پیروی از یونانیان به تأثیر بارانهای شدید یا خشک‌سالی در پدید آمدن زمین لرزه اشاره کرده‌اند (مثلاً مقدسی، ۳۶/۲-۳۷)، اما ابن سینا بر خلاف اغلب طبیعی‌دانان به وجود رابطه مستقیم میان بارش باران و زمین لرزه تصریح نکرده، و تنها دیدگاه یاد شده آناکسیمنس را رد کرده است (الشفاء، ۱۶).

باران در کتب انواع: در برخی آثار یونانی (یا یونانی مآب) بعضی از حوادث جوی به طلوع و غروب برخی ستارگان یا روزهای خاصی از یک سیستم گاه شماری شمسی ثابت (مثلاً تقویم قبطی یا رومی) نسبت

داده شده است. از جمله مؤلفان یونانی این آثار می‌توان به گمینوس، بطلیموس، انودوکسوس و متروُدُوس اشاره کرد. بیرونی در یکی از گفتارهای مفصل الآثار الباقیه و هنگام یاد کرد ماههای رومی برخی نظرات ابن طبیعی دانان را آورده است، از جمله اینکه در روز دوم تشرین اول (اکتبر) به گفته انودوکسوس و مترودرس باران خواهد آمد. در روز چهارم بنا بر گفته انودوکسوس باد و باران خواهد بود. در روز ۱۴ نisan (آوریل) به نظر قبطیان باران و رعد است و مطالبی از ابن قبیل (ص ۲۴۲-۲۷۵؛ برای کتب انواع، نک: هـ، ۴۰۷/۱۰).

باورهای عامیانه درباره باران: ابوریحان بیرونی در الآثار الباقیه برخی باورهای عامیانه درباره باران را یاد کرده است، از جمله اینکه اگر در قله کوههای طبرستان سیر بکوبند، باران خواهد بارید و از نایب املی نیز درباره این مطلب سخنی نقل کرده است؛ یا آنکه در کوه طاق طبرستان در غار اصبه‌دان (۹) محلی است معروف به دکان سلیمان که چون آلوده شود، آن قدر باران خواهد بارید که آنجا را پاک کند؛ یا آنکه در کوهی در ترکستان (شغد) پاهای گوسفندان را با پشم می‌پوشانند، زیرا اگر پایشان به سنگ بخورد، باران می‌آید و ترکان از این سنگ با خود دارند تا برای دفع دشمن از آن بهره گیرند (ص ۲۴۵-۲۴۶). بیرونی در الجماهر (ص ۳۵۷-۳۶۰) و مقدسی در البدء و التاریخ (۹۴/۴-۹۵) به نقل از کتاب الخواص رازی به همین سنگ اشاره کرده‌اند.

خواص دارویی: تقریباً همه پزشکان و داروشناسان قدیم هنگام بحث درباره انواع آبها، آب باران را بهترین آبها دانسته‌اند، زیرا اغلب طبیعی‌دانان بر آن بودند که خورشید تنها آبهای لطیف را تبخیر می‌کند و آبهای غلیظ و کدر را باقی می‌گذارد؛ و طبعاً آبی که از این اجزاء لطیف پدید می‌آید (یعنی باران)، بسیار لطیف خواهد بود و مثلاً بسیاری از آنان علت شوری آب دریاها را تبخیر آب گوارا و باقی ماندن آب شور می‌دانستند. به تصور آنان همین گرمایی که موجب تبخیر آبهای لطیف می‌شد، بر لطافت آن می‌افزود (برای این آراء، نک: ارسطو، ۱۳۹، ۱۳۷، ۸۷؛ ابن بطریق، ۴۱، ۵۶-۵۷؛ ابن رشد، ۶۹، ۸۶-۸۸؛ ابن سینا، الشفاء، ۳۷، دانشنامه، ۶۶؛ ابن سهلان، ۱۷-۱۸؛ برای توضیح بیشتر، نک: هـ، د، بخار).

بقراط و به پیروی از او جالینوس بر آن بودند که خوش‌ترین سبک‌ترین و لطیف‌ترین آبها آب باران است، زیرا خورشید لطیف‌ترین آبها را تبخیر می‌کند، «و علت شوری آب دریا آن است که مدام خورشید بر او می‌تابد و از او جزو لطیف همی ستاند و جزو غلیظ به جای همی گذارد. پس شور همی شود». از این رو، آب باران [به سبب لطافت بسیار] زود گرم یا سرد می‌شود. آنچه با آن یبزند، زود خواهد پخت؛ زود تغییر حالت می‌دهد و به سرعت می‌گندد؛ اما نباید آبی را که زودتر می‌گندد، بدو تباه پنداشت. چه بسا که آن آب بسیار نیکو باشد و گروهی بر آنند که علت زود گندیدن آب باران آن است که این آب از نواحی مختلف گرد آمده است و هر چه از چیزهای گوناگون گرد آمده باشد، راحت‌تر می‌گندد. آب باران تا آنگاه که بد بو نشده باشد (نگندیده باشد)،

تولید کند و مزاج معتدل و سن معتدل را در همه وقتها و همه شهرها منفعت کند. آب باران بهتر و سبک تر و خوش تر از همه آبهاست - زیرا که لطیف تر آبی، آن بود که آفتاب آن را بکشد - و [از بسیاری] لطافت، زود عفونت پذیرد، نه از تباهی؛ و هر چه زودتر عفن شود، لطیف تر بود و چون عفن شود، سرفه و تب آورد و بهترین نوعی آن است که آهسته و اندک اندک بارد و آنچه لطیف تر بود، آن است که اول بارد و چون بارعد دوم فرو آید، به حرکت ابر لطیف گردد (ص ۱۱۰-۱۱۱).

ابو منصور موفق هروی، پس از تکرار سخن بقراط و جالینوس، و شاید تحت تأثیر آراء ابن بطلان آورده است: «بهترین آب باران آن است که خُرد خُرد بارد که دلیل کند که آن بخار که او را آورده است، لطیف بوده است؛ و آن باران که بارعد بود، نیز لطیف بود که به حرکت رعد بخار را لطیف گرداند. پس بنمودیم که آب باران بهترین آبهاست ... و گفتیم که بهترین آبی، آب آسمان (باران) است و آب آسمان نیز آن به که بر اوق (جامی برای صاف کردن شراب) فروهاند به جامه سخت و کاسه خضرا؛ و این آب سبک بود و خاصیت دارد که درد دل ببرد (ص ۳۰۷-۳۰۸).

عقیلی علوی شیرازی نیز در مخزن الادویه با استناد به نظرات ابن سینا درباره اسهال، به خاصیت قبض آب باران اشاره کرده، و در پی تعلیل آن برآمده است (ص ۸۰۲). وی همچنین درباره چگونگی تهیه آب مدبر مستعمل در استسقا آورده است: «۱۰ رطل آب باران را با یک رطل سرکه بجوشانند تا ثلث آن بماند» (ص ۸۰۴). حکیم مؤمن نیز اشاره ای مختصر به برتری آب باران بر دیگر آبها دارد (ص ۷۷۹).

مأخذ: «الآراء الطبیعیة»، منسوب به پلینارک، ترجمه قسطنین لوقا، همراه فی النفس ارسطو، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت/کویت، ۱۹۵۴م؛ ابن بطریق، بحین، الآثار العلویة، ترجمه و تحریر مشهور لوگیکای ارسطو، به کوشش کازیمیر پترایس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ابن بطلان، مختار، تقویم الصحة، ترجمه کهن فارسی، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابن بیطار، عبدالله، الجامع لمفردات الادویه والاغذیه، قاهره، ۱۲۹۱م؛ ابن دین علی، فردوس الحکمة، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن رشد، محمد، تلخیص الآثار العلویة، به کوشش جمال الدین علوی، بیروت، ۱۹۹۴م؛ ابن سهلان، عمر، الرسالة السنجریة فی الکائنات العنصریة، دو رساله درباره آثار علوی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ ابن سینا، دانشنامه علایی، طبیعیات، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۱ش؛ همو، الشفاء، طبیعیات، المعادن و الآثار العلویة، به کوشش ابراهیم مذکور و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابو منصور موفق هروی، الابنیه عن حقایق الادویه، به کوشش احمد بهمنیار و حسین محبوی اردکانی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ اسحاق بن سلیمان اسرائیلی، الاغذیه، ج تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۰۶ق/۱۹۸۶م؛ اسفزاری، مظفر، آثار علوی، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ البیدروس، «تفسیر... لکتاب ارسطاطالیس فی الآثار العلویة»، ترجمه حنین بن اسحاق، شروح علی ارسطو مفقوده فی البیونانیة، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیة، به کوشش زاخار، لایونیک، ۱۹۲۳م؛ همو، الجواهر فی الجواهر، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ثوفراستوس، «الآثار العلویة»، ترجمه کهن عربی، ج تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، مجله تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة، فرانکفورت، ۱۹۰۵ق/۱۹۸۲م، ج ۱؛ حسن بن بهلول، الدلائل، ج تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۰۵ق/۱۹۸۵م، حکیم مؤمن، محمد، تحفه، به کوشش احمد روضائی، تهران، ۱۴۰۲ق؛ حنین بن اسحاق، جوامع... لکتاب ارسطوطالیس فی الآثار العلویة، به

بهترین آبهاست؛ اما اگر چنین شود، خشونت و گرفتگی صدا و سرفه می آورد. اگر آب باران نگذیده باشد، رواست که پخته شود، تا زان پس نگذند (رازی، ۵۴۶/۲۱، ۵۵۱؛ ابو منصور، ۳۰۶-۳۰۷).

روفس افسوسی در کتاب التدبیر افزون بر اشاره به برخی نکات یاد شده، بر آن است که همه فضائل آب در آب باران گرد آمده است. کمتر نیاز می افتد که برای دفع زیان شراب بدان پیامیزند، زیرا آب باران به خودی خود نیک و بی زیان است. آب باران برای گوارش بهتر، آسانی ادرار و نیز برای کبد، طحال، کلیه، مثانه، ریه و اعصاب بسیار خوب است، جز آنکه در آن نیروی سرد کنندگی (تبرید) اندک، و مرطوب کنندگی (ترطیب) بسیار است؛ و به سبب لطافتش به تندی نفوذ می کند و این دلیلی بر بهتر بودن آن است، زیرا هیچ چیز سختی مانع آن نیست، همچنان که بهترین خوردها و نوشیدنیها آن است که تندتر تغییر حالت دهد و بهترین آن، آب باران بهاری و زمستانی است (نک: رازی، ۵۲۴-۵۲۵؛ قس: ابن بیطار، ۱۳۰/۴).

دیوسکوریدس نیز بر آن بود که آب باران برای آمیختن داروها با یکدیگر و شستن آنها و نیز به کار بردن در داروهایی که بر چشم یا بر زخمهای آن می نهند، بسیار نیک است (نک: رازی، ۵۳۲/۲۱). به نظر اسحاق بن سلیمان اسرائیلی گوارترین آبها، آب بارانی است که تازه از آسمان باریده، و بر سنگ و شن و ماسه روان گردیده باشد؛ و پس از آن آب بارانی است که بر گل صاف گرم پاک از نجاسات و کثافات و مردارها - که معمولاً در آبراههای کهن دیده می شود - ببارد؛ و اگر باد شرقی یا شمالی بر آن باران وزیده باشد، آب آن بهتر خواهد شد. چنین آبی کمترین رطوبت مزاجی را دارد و پاک ترین آبها از عفونت و کم زیان ترین آنها به معده است؛ زیرا در آن مواد تقویت کننده و قابض وجود دارد. اما آب باران کهنه ای که در آبراهها می ماند، هم از آبی که بر سنگ و شن و ماسه پاکیزه و دور از شهرها روان باشد و هم از آبی که بر ماسه روان باشد، بدتر است؛ زیرا حرکت باعث لطافت و پاکیزگی و زلالی آب می شود و آبی که در آبراهها می ماند، بخارات زیان بخش زمین را به خود می گیرد (۱۶۷/۴).

ابن بیطار به نقل از ابن سینا آورده است که از آبهای مفید، آب باران است، به ویژه آب بارانی که در تابستان از ابر بر رعد ببارد. اما آبی که از «ابر تندبادی» ببارد، ناخالص و «پریشان جوهر» خواهد بود، زیرا [این تندبادها] هم بخاری را که پدید آورنده ابر است و هم خود ابر را که باران از آن می بارد، کدر می کند. ابن سینا استدلال جالینوس در برتری آب باران را با اندکی تغییر نقل کرده، و افزوده است: اگر آب باران قبل از گندیدن و ترش شدن جوشانده شود، تا به هنگام ضرورت نوشیده شود، از زیانهای آن پیشگیری خواهد شد (نک: ابن بیطار، ۱۲۸/۴-۱۲۹).

ابن بطلان درباره آب باران چنین آورده است: طبعش معتدل مایل به حرارت و از درجت دوم است. بهترش آن است که بر زمین پاک افتد. سرفه را منفعت دارد، خاصه چون بجوشانند. چون عفن شود، سرفه مضرت دارد. برای دفع مضرتش در آتشدان باید داشت. ادرار عرق

بلای خشک سالی را برطرف کند. پس از بیرون شدن فیروز از آتشکده و رسیدن به صحرایی که امروز روستای کامفیروز در آنجاست، ابری از آسمان برخاست و چندان بارید که مانند آن تا آن روز دیده نشده بود و آب همه جا را فرا گرفت و به این ترتیب، دعای فیروز برآورده شد (بیرونی، ۳۵۴-۳۵۵).

اعراب جاهلی نیز برای نزول باران به شیوه‌های گوناگون متوسل می‌شدند. اهالی بَلْقَاءِ بَنَانی را می‌پرستیدند و می‌گفتند: به شفاعت آنها باران طلب می‌کنیم (کلبی، ۷). پیش از ظهور اسلام، در میان اقوام سامی مانند بابلیان، عبرانیان، نبطیان و قبایل ساکن عربستان مرکزی، الله، خالق آسمانها و نازل کننده باران، شناخته و نیایش می‌شد (فضایی، ۲۲). در سرزمین شام و حجاز هرگاه باران نمی‌بارید، مردم به مکه می‌آمدند و در آنجا قربانی، و از خدا طلب باران می‌کردند و خداوند حاجتشان را، هر چند که کافر بودند، روا می‌کرد (بلعمی، ۱۵۶).

گذشته از ستایش تنها و باران خواهی از آنها، رسم آتش افروزی یا «نارُ الاستمطار» نیز از رسمهای باران خواهی در میان عربهای جاهلی بوده است. وقتی که باران نمی‌آمد و قحطی مردمان را تهدید می‌کرد، پیران قوم و کاهنان مراسم نار الاستمطار برپا می‌کردند، بدین ترتیب که به دُم و پاهای گاوهای ماده دسته‌هایی هیزم از شاخه‌های درخت «عَلَم» و ساقه‌های «عُشَر» می‌بستند و آنها را به کوه می‌بردند. در بالای کوه هیزمها را آتش می‌زدند. گاوها وحشت زده و مضطرب به این سو و آن سو می‌دویدند. گاه برای جولان بیشتر، به شاخ گاوها نیز از شاخه‌های عِشَر و پوسته‌های سَلَع می‌بستند و آتش می‌زدند (جاحظ، ۴۶۶/۴؛ نویری، ۱۰۹/۱-۱۱۰؛ نیز نک: نویری، ۵۰۱-۵۰۵). اینان چنین می‌پنداشتند که الهگان یا موکلان باران به سبب قداست گاو و اضطراب و ناراحتی آنها به زودی باران فرو خواهند فرستاد. علاوه بر این، در بالای کوه آتشی عظیم می‌افروختند و به تقلید از رعد و برق، سر و صدا و هیاهو به راه می‌انداختند (همو، ۵۰۴-۵۰۵). با ظهور اسلام این رسمها کنار گذاشته شد، زیرا در قرآن آمده است که باران به امر خدا می‌بارد (روم/ ۴۸/۳۰؛ نیز نک: ه، د، استسقا).

آیینها: در بسیاری از کشورهای مسلمان، مردم همراه با خواندن نماز طلب باران (= نماز استسقا) آدابی به جا می‌آورند که از رسمها و رفتارهای سنتی آنهاست. از جمله این رسمها پشت و رو پوشیدن لباس، جدا کردن مادران از کودکان و نوزادان، جدا کردن میشها از بزها و بزها از بزغاله‌ها، و قربانی کردن گاو یا گوسفند به هنگام خواندن نماز درخواست باران است. در ترکیه شرکت کنندگان در مراسم نماز استسقا پس از خواندن نماز ۷۰۰ یا ۷۰۰۰ ریگ به رودخانه می‌اندازند (باشگوز، ۱۹/۱۳۹).

در مشکین شهر آذربایجان، به هنگام رفتن مردم به مصلی برای خواندن نماز تمنای باران، ملا یا شیخ ده با علم سیاه در پیشاپیش آنها حرکت می‌کند و همه با هم سینه و زنجیر می‌زنند. به هنگام گزاردن نماز پابرهنه می‌شوند و کلاه از سر بر می‌گیرند. بعد از نماز، گاو نری قربانی

کوشش هانس دایبر، آمستردام/آکسفرد، ۱۹۷۵م؛ رازی، محمد بن زکریا، الحاوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ عقیلی علوی شیرازی، محمد حسین، مخزن الادویه، کلکته، ۱۸۴۴م؛ قزوینی، زکریا، عجائب المخلوقات، بیروت، دار التحریر للطبع والنشر؛ کرامتی، یونس، «آثار دانشمندان ایرانی درباره آثار علوی و تأثیر نظریات طبیعی-دانات یونانی بر آنها»، تاریخ علم در اسلام و نقش دانشمندان ایرانی، به کوشش محمد علی شعاعی و محسن حیدرینیا، تهران، ۱۳۷۸ش؛ کندی، یعقوب، «فی العلة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر»، رسائل، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریثه، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م، ج ۲؛ سعودی مروزی، محمد، «آثار علوی»، در رساله درباره آثار علوی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاريخ، به کوشش گلنار هوار، پاریس، ج ۲، ۱۸۹۹م، ج ۱، ۱۹۰۷م؛ نیز:

Aristotle, *Meteorologica*, tr. H. D. P. Lee, London, 1952.
یونس کرامتی

باران خواهی، به دعا و افسون باران خواستن به هنگام تأخیر در بارش باران. برای مردمی که در مناطق خشک و کم آب زندگی می‌کنند، نزول باران امری حیاتی است. «بعل» خدای بزرگ کوچ نشینان سوری-فلسطینی «سوارکار ابرها» خوانده می‌شد و او را همچون تقسیم کننده نعمتها پرستش می‌کردند. عبرانیان کهن باران را به صورت مخزنی تصور می‌کردند که در آسمان قرار دارد، و معتقد بودند کسانی که خدا را دوست بدارند و از قوانین الهی اطاعت کنند، خداوند به آنها نعمت و برکت می‌بخشد و برایشان باران نازل می‌کند و کسانی که گناه کنند، خداوند نعمت باران را از آنها دریغ می‌دارد (ER, XII/201).

پرستش خدای باران به مثابه مظاهر فراوانی در میان مردم شرق و شاخه‌های اصلی آریاییهای اروپایی کهن و بخشی از افریقا، اقیانوسیه و بومیان آمریکا رواج داشته است. خدایان مصری به نوعی با آب در ارتباط بودند. اهورامزدا در وندیداد وعده می‌دهد که «به زمین باران بباراند تا برای مؤمنان غذا و برای گاو و سودمند علف بیاورد» (همان، XII/202).

در سرزمین گرم و خشک و کم آب ایران، باران و آب همواره از بزرگ‌ترین نعمتهای خدا به شمار می‌رفته است. ایرانیان به ایزدان آب و باران اعتقاد داشتند و آنها را نیایش می‌کردند. مثلاً از آنها هیتا (ناهید) که هم نام رودی است مینوی و هم اسم فرشته موکل آب، تمنای باران می‌کردند. پرستندگان ناهید در زمان کم‌آبی به نیایش اومی پرداختند و برای او قربانی می‌کردند و او که انگاشته می‌شد بر گردونه‌ای سوار است، به فرمان اهورامزدا از فراز آسمان باران و تگرگ و برف و زاله برای مردم فرو می‌بارید (پورداد، ۱۶۶-۱۶۷). در اوستا از جدال فرشته باران و دیو خشکی سخن رفته است. همیشه در فصل باران، آبوش، دیو قحطی و خشک سالی، در مقابل تشر یا تیر، فرشته باران، به مقابله بر می‌خاسته است. فرشته باران با شکست دیو خشکی، خاک را خرمی و مردم را روزی می‌بخشیده است (همو، ۳۳۲). در «تیریشْت» به تفصیل از جدال فرشته باران و دیو خشکی یاد شده است (همو، ۳۵۱ بی).

در آثار الباقیه آمده است که در زمان فیروز، جد انوشیروان، چند سال باران نبارید و مردم به خشک سالی افتادند. سرانجام فیروز به آتشکده رفت و در آنجا نماز خواند و سجده کرد و از خدا خواست که

ترکمنهای کرکوک عراق «چمچه گلین» (عروس کفگیرک)، مردم سوریه «أم القوس» (مادر کمان - یا ماه قوس)، مردم شمال افریقا «الکتنجه» و مراسم طلب باران را «مادر بانگو» می خوانند. مردم ازبکستان و تاجیکها و مردم بخشی از شهر گنبد «سوس خاتون» (احتمالاً به معنی زن آبی) و گروهی از ترک زبانان ایران و ترکیه «چمچه چیک» یا «کُچمه چیک»، یعنی ملاقه کوچک می خوانند. عروسک ازبکها شبیه چمچه گلین ترکهای منطقه آذربایجان ایران و ترکهای ترکیه است (باشگوز، ۱۴۱/۱۹). کردهای کردستان ایران نیز به این عروسک «بوکه بارانه» می گویند (توکلی، ۶۸-۶۹). در بعضی از مناطق ترکیه مراسم طلب باران را به نام عروسک، یعنی چمچه گلین یا کچه گلین (عروسک قورباغه) و یا گلین گوک (عروس گوک) می نامند (باشگوز، همانجا).

در ایران در برخی از نقاط مراسمی به نام چمچه گلین یا عروس چمچه اجرا می شود که آداب آن شباهت زیادی با مراسم «مادر باران» میان قبایل عرب دارد. در این مراسم بچه ها لباس عروسکی را به تن چمچه (ملاقه) می کنند و در حالی که ترانه هایی در طلب باران می خوانند، آن را در محله ها می گردانند و اهل هر خانه ظرفی آب بر روی عروس چمچه می ریزند و مقداری آرد و حبوبات و خوراکیهای دیگریا پول به بچه ها می دهند. در پایان بچه ها با آنچه گرد آورده اند، آش می پزند و آن را به نیت آمدن باران میان نیازمندان تقسیم می کنند (همو، ۱۹۹/۱۸). مردم کرمانشاه پس از تقسیم آش، دیگ را می شویند و آب دیگ را در یکی از ناودانهای خانه ها می ریزند و دعای طلب باران می خوانند (همانجا). مردم بیرجند، گناباد، فردوس، کاشمر، قاینات، طبس و روستاهای اطراف خراسان، و مردم کرمانشاه بر تن دو تکه چوبی که به شکل صلیب ساخته اند، لباس می پوشانند و در کوچه و بازار می گردانند و ترانه هایی در طلب باران به زبانهای محلی خود می خوانند (میرنیا، ۱۹۶-۱۹۷؛ شکورزاده، ۳۴۷-۳۴۸؛ باشگوز، همانجا). ساختن عروسک به صورت نمادین، پوشاندن لباس زنانه به تن پسر بچه ها، پوشاندن تن بچه ها و مردها با برگهای سبز، و سیاه کردن صورت آنها (نک: همو، ۱۲۰/۱۸-۱۲۱؛ فقیری، ۳۶-۳۷)، پوشاندن لباس نمادین بر تن مردان و گذاشتن ریش و سبیل و شاخ بر صورت و سر آنها و آویختن زنگ و زنگوله از لباسشان و گرداندن آنها در محله ها در حالی که بر ترکه چوبی سوارند (همو، ۳۸)، راه افتادن دسته هایی از کودکان در کوی و برزن و رفتن آنها به در خانه ها در حال خواندن ترانه های باران، آب پاشیدن ساکنان خانه ها به روی عروسکها و افراد دسته های باران خواه، هدیه دادن آرد و حبوبات و پول به دسته های باران خواه و پختن آش و تقسیم آن میان مردم و جز آن، از جمله رفتارها و آیینهایی است که در فرهنگهای بعضی از جامعه های سنتی در سرزمینهای اسلامی، به خصوص ایران، معمول است.

در بعضی از نقاط ایران، مراسم و آیینهای ویژه ای برای آمدن باران هست که بیشتر آنها جنبه جادویی دارد و بازمانده از فرهنگهای

می کنند و گوشت آن را همراه با نان مخصوصی که با آرد و تخم مرغ و کره و شکر پخته اند، میان فقرا قسمت می کنند (همو، ۱۸/۱۸). در تبریز روستاییان به کنار چشمه ای که نزدیک روستاست می روند و پس از خواندن نماز برای آمدن باران دعا می کنند و گوسفندی را قربانی، و میان فقرا تقسیم می کنند (همانجا).

آیینها و مراسم دیگری نیز برای باران خواهی در میان مسلمانان جهان و ایرانیان رایج است که به اختصار به آنها اشاره می شود: در الجزایر، برای طلب باران ضیافتی برپا می دارند و قربانی می کنند. در این ضیافت گروهی به رقص می پردازند و در حالی که پیای دهان خود را با آب پر می کنند و آب را به سوی آسمان می پاشند، فریاد می زنند: باران و فراوانی! گاهی به هنگام اجرای این مراسم، بر روی کودکان آب می پاشند و تمنای باران می کنند (فریزر، 71). در میان مسلمانان شمال هند رسم است که پسران و دختران ۶ تا ۱۸ ساله در دسته های جداگانه در کوچه ها می گردند. دختران از ظرفهای پر از گل و لای که در دست دارند، به ناودانهای خانه ها گل می مالند و دسته جمعی این ترانه را می خوانند: «ای خدا این گل را به آب باران بشوی!». پسران که صورت خود را سیاه کرده اند، در حالی که در یک دست سینی یا بشقاب فلزی و در دست دیگر چوبی کوتاه دارند، به در خانه ها می روند و ترانه هایی در تمنای باران می خوانند. برخی از صاحب خانه ها آب روی زمین می پاشند و پسر بچه ها روی زمین خیس شده غلت می زنند و با آواز بلند می خوانند: یا حق تعالی آب بده! آنگاه «باران باران گویان» به خواندن و پای کوبی می پردازند. صاحب هر خانه هدیه ای مانند روغن، آرد، گندم و یا پول نقد به آنها می دهد. با آرد و گندم و روغن جمع شده از خانه ها، «دلیا» (هلیم) می پزند. اگر سیدی حضور داشته باشد، دعایی می خواند و پس از آن هلیم را بین خانواده های محل تقسیم می کنند و باور دارند که به زودی باران خواهد بارید (جعفری، ۹۱-۹۲).

عربهای ساکن کشورهای شمال افریقا برای طلب باران مردی پارسا و مقدس را غفلتاً در چشمه آب می اندازند. آنها عقیده دارند که با این کار باران می بارد (فریزر، 76). در سوماترا سنگی را که کم و بیش شبیه گربه سیاه است و برای آن مانند گربه سیاه خواص و قدرت باران زایی قائلند، در آیین تمنای باران به کار می برند (الیاده، ۲۲۳). مردم برخی از قبایل عرب مترسکی را ردای بلند می پوشانند و آن را با زیورهای زنانه می آرایند. این مترسک را که «مادر باران» می نامند، زنی به دوش می گیرد و به در خانه ها و خیمه ها می برد و پیای ترانه ای را در تمنای باران می خواند. در این ترانه از مادر باران که رفته است تا باده را به حرکت در آورد و رعد و برق و باران بیاورد، می خواهند که بارانی سیل آسا بباراند تا دانه هایی که شیخ در زیر خاک کرده است، آبیاری شوند و کشتایشان به قد یک شتر سر برافرازد و گیاهانشان به اندازه یک نیزه بلند شوند (فریزر، 75).

در آیینهای باران خواهی عروسکی را به کار می برند که در میان مردم هر سرزمین به نامی خاص خوانده می شود: مثلاً این عروسک را

ایشان بلا و رنج از مردمان دور می کردند (روزبهان، ۵۲).

مآخذ: ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *عرایس الجواهر*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ باشگوز، ایهان، «مراسم تمنای باران و باران سازی در ایران»، ترجمه باجلان فرخی، کتاب جمعه، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ بلعی، محمد، تاریخ، به کوشش محمدتقی بهار و محمد بروین کتابادی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ بیرونی، ابوریحان، *آثارالباقیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ پورداد، ابراهیم، *ادبیات مزدینا*، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ نوکلی، محمد رئوف، *جغرافیا و تاریخ بانه کردستان*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ جاحظ، عمرو، *الحیان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۳۸ ق؛ جعفری، یونس، «دعای باران در سور»، هنر و مردم، ۱۳۵۰ ش، ش ۱۱۲ و ۱۱۳؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترینج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ درویشیان، علی اشرف، *انسانها*، نمایشنامه ها و بازیهای کردی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ روزبهان بقلی، شرح شطحیات، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ شکورزاده، ابراهیم، عقاید و رسوم مردم خراسان، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ طوسی، محمد، *عجایب المخلوقات*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ فضایی، یوسف، *دین در عصر جاهلیت*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ فقیری، ابوالقاسم، «مراسم دعای باران در گوشه و کنار فارس»، هنر و مردم، ۱۳۴۸ ش، ش ۸۲؛ قرآن کریم؛ کلبی، هشام، *الاصنام*، ترجمه محمدرضا جلالی نائینی، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ میرزا، علی، *ایلها و طایفه های عشایری خراسان*، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ نجم الدوله، عبدالغفار، *سفرنامه خوزستان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۲۱ ش؛ نوری، یحیی، *اسلام و عقاید و آراء بشری*، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ نویری، احمد، *نهاية الارب*، قاهره، ۱۳۴۲-۱۳۶۲ ق؛ همایونی، صادق، *فرهنگ مردم سرورستان*، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ همت کرمانی، محمود، *تاریخ مفصل کرمان*، کرمان، ۱۳۶۴ ش؛ نیز:

ER; Frazer, J., *The New Golden Bough*, London, 1946.
منصور کبابی

بازباروس، خیرالدین، نک: خیرالدین بازباروس.

بازبیه دومینار، کازیمیر آدرین (۱۲۴۱-۱۳۲۶ ق/۱۸۲۶-۱۹۰۸ م)، از پرکارترین خاورشناسان نامدار سده ۱۹ م. در بسیاری از مجلات و مجموعه های مربوط به مطالعات اسلامی، شرح حالی از او آمده است: در سال وفاتش، چندین مقاله درباره او نگاشته شد و چندین سخنرانی به یادبودش ایراد گردید که همه در مجله های مربوط به خاورشناسی به چاپ رسید. نخستین سخنرانیها از آن بابلون^۱، لوواسور^۲ و سنارت^۳ است که در ۱۹۰۸ م در «مجله آسیایی»^۴ چاپ شده است. در همان سال ادوارد براون گزارش نسبتاً جامعی درباره او و بخشی از آثارش در «مجله سلطنتی آسیایی»^۵ (ص 1239-1241) منتشر ساخت. همچنین در «گزارش جلسات فرهنگستان آثار مکتوب و ادب»^۶ (پاریس، ۱۹۰۸ م) مقاله ای با عنوان «گزارش درباره زندگی و آثار بازبیه» چاپ شد. سپس در دائرة المعارفهای مربوط به خاورزمین (مثلاً *ایرانیکا*) و حتی دائرة المعارفهای عمومی (مثلاً *لاروس*، *ایتالیانا* و...)، زندگی و آثار او را گزارش کرده اند. به زبانهای شرقی نیز مقاله های بسیاری درباره او در دائرة المعارفها نوشته شده که از مشهورترین آنهاست: *موسوعة المستشرقین بدوی*؛ *المستشرقون عتیقی*؛ *الاعلام زرکلی*؛

جامعه های ابتدایی است. مثلاً در سرورستان، بچه های دسته باران خواه تکه ای خمیر از آرد گرفته شده از خانه ها را بر سر تکه چوبی می گذارند و آن را پیشاپیش دسته در محله ها می گردانند و ترانه باران می خوانند (همایونی، ۴۱۲). کودکان مناطقی دشتی، دشتستان، کرمان و کرمانشاهان مهره ای را در آشی که پخته اند، می اندازند، و بچه های معسنی ریگی را در میان یک دانه خرما می گذارند و کودکان چاه انجیر سرورستان یک ریگ در دانه ای انجیر از انجیرهای گدایی شده، و روستاییان پیرامون بیستون کرمانشاه سنگ یا تکه سفالی در خمیر پنهان می کنند. آنگاه آتش را خرما و انجیر را میان خود تقسیم می کنند؛ مهره یا ریگ و تکه سفال نصیب هر کودکی شود، بر سرش می ریزند و او را تنک می زنند و این کار هنگامی متوقف می شود که کسی بیاید و آمدن باران را ضمانت کند (فقیری، همانجا؛ همت، ۴۷۷-۴۷۸؛ درویشیان، ۱۸۹/۲). در قسم، زنان و مردان بومی در حالی که هر یک زنبیلی در دست دارند و کمرشان را با لنگ بسته اند، در گوشه ای از شهر جمع می شوند و پشت سر هم می ایستند و با دست لنگ یکدیگر را از پشت کمر می گیرند. بعد ترانه خوانان به در خانه ها می روند و از صاحب خانه ها مقداری گندم و جو و برنج و شکر یا پول می گیرند. آنگاه به خارج شهر می روند و با آنچه گردآورده اند، آتش بی نمکی می پزند. سپس آتش را روی زمین می ریزند و به خانه هایشان باز می گردند. بومیان قسمی معتقدند که ارواح موجودات خبیثی که باران را اسیر کرده اند، می آیند و آتش را می خورند و باران را رها می کنند تا ببارد (باشگوز، ۱۲۱/۱۸-۱۲۲). در بعضی از روستاهای خراسان، بچه ها خری را بزک می کنند و به حمام می برند. اگر خر در حمام عرعر بکند، آن را نشانه آمدن باران می گیرند (شکورزاده، ۳۱۱؛ باشگوز، ۱۲۳/۱۸-۱۲۴). در پایه مرد مقدسی را در آب می اندازند (توکلی، ۶۹). در روستای گیرش فارس، گروهی زن و مرد به غسلخانه می روند و بچه ای را در تابوت می خوابانند و پارچه ای سفید روی آن می کشند. بعد تابوت را در روستا می گردانند (باشگوز، ۱۲۳/۱۸). در شوش تابوت منسوب به دانیال نبی را برای آمدن باران در شهر می گردانده اند (طوسی، ۱۰۹).

مردم بسیاری از مناطق جهان بعضی از سنگهای فرو افتاده از آسمان را بارانزا می دانند و در مواقع خشک سالی به آنها قربانی پیشکش می نمایند و از آنها طلب باران می کنند. ظاهراً مبنای اعتقاد به باروری اینگونه سنگها مربوط به منشأ آسمانی داشتن آنهاست (الیاده، ۲۲۳). در *عرایس الجواهر* به سنگهای باران اشاره رفته است (ابوالقاسم، ۱۷۱). حمدالله مستوفی از سنگ بارانزا در اردبیل یاد می کند (ص ۲۸۵) و نجم الدوله در *سفرنامه خوزستان* به وجود سنگ باران در اهواز اشاره دارد (ص ۴۹).

برخی عقیده داشتند که در میان مشایخ صوفیه کسانی بودند که به نظر و خواست آنان باران از آسمان می بارید و نبات از زمین می روید و

1. Babelon 2. G. Levasseur 3. Senart 4. JA, 1908, S.2, XII/338-351.

5. JRAS.

6. Comptes rendus des

séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

برگزیدند (ایرانیکا، همانجا).

باریه دومنار بیش از همه به مدرسه زبانهای شرقی عشق می‌ورزید و از ۱۸۶۸م تا زمان مرگ که عهده‌دار ریاست آنجا بود، پیوسته با خلوصی تمام، خدمت می‌کرد. چند هفته پیش از وفات در بستر مرگ، خبر انتخاب مجدد به ریاست «مدرسه زبانها» را به او دادند، و او شادمانه بانگ زد که «در مدرسه خواهد مرد» و آنگاه به تصحیح نمونه‌های چاپی آخرین مقاله خود «درباره نامها و لقبهای عربی» پرداخت (بابلون، ۳۴۳؛ براون، ۱۲۴۱).

گستره پژوهشهای باریه دومنار، چنانکه از فهرست مقالات و کتابهای وی برمی‌آید، به‌رغم پراکندگی ظاهری، حوزه نسبتاً مشخصی دارد: محدوده فرهنگ اسلامی، به‌خصوص در زمینه‌هایی که با فرهنگ ایرانی درآمیخته، بیش از هر چیز نظر او را جلب کرده است. بهترین نمونه این گرایش آن است که وی، از میان ۴ جلد کتاب ثعالبی، تنها به ترجمه آثار عربی خراسان که زادگاه زبان و ادب دری نیز به شمار می‌آید، عنایت ورزیده است. آثاری چون «فرهنگ جغرافیای تاریخی و ادبی ایران» (برگرفته از معجم البلدان یا قوت)، «زمخشری و عقاید او»، و حتی ترجمه مروج الذهب این نظر را تأیید می‌کند. راست است که او از آغاز کار و نیز با ترجمه بوستان سعدی و رمانهای ایرانی و تدارک فرهنگ ترکی - فارسی - عربی و سپس چاپ آخرین جلد شاهنامه گرایش آشکاری به زبان فارسی نشان داده، اما باز، محور اصلی کار او همانا ترجمه از عربی است. بررسی این ترجمه‌ها شیوه کار او را آشکار می‌سازد. وی عربی کهن را به راستی نیک آموخته بود و پیوسته در ترجمه، قاطعانه تعبیری را برمی‌گزید و از احتمالات، معانی ثانوی، ابهامات و خلاصه هرچه را به فضاهای خاص فرا زبانی مربوط می‌شد، فرو می‌نهاد. به همین سبب در ترجمه آثاری چون مروج الذهب، عموماً باید به آنچه مترجم از مصطلحات یا تعابیر خالص عربی - اسلامی فهمیده است، بسنده کرد و کمتر توضیح و حاشیه‌ای می‌توان یافت که متن را برای خواننده فرانسوی زبان، روشن‌تر و ملموس‌تر کند. بدیهی است که میان آثار نخستین او و ترجمه‌های متأخرتر تفاوتی احساس می‌شود. مثلاً در «تابلوی ادبی خراسان و ماوراءالنهر» که در ۱۸۵۳ و ۱۸۵۴م چاپ شده است و از نخستین کارهای او به شمار می‌آید، قرائتهای نادرست و ترجمه‌های دور از اصل می‌توان یافت؛ از جمله در شعری (ص ۱۷۵)، کلمه قافیه را «ایوان» خوانده، و ترجمه کرده است، حال آنکه باید «ابدان» خواند تا معنی و حرکت قافیه درست درآید و یا در شعر دیگری (ص ۱۹۱) «فیما» را «فما» (حرف نفی) خوانده، و به همان صورت ترجمه کرده است، از اینگونه لغزشها که در این مقاله فراوان است، در مروج الذهب که دیر زمانی در ترجمه‌اش رنج کشیده، کمتر به چشم می‌خورد.

آثار: ترجمه بخشی از کتاب روضات الجنات... تألیف معین الدین

معجم المؤلفین کحاله؛ و به فارسی: لغت‌نامه دهخدا؛ فرهنگ خاور شناسان سحاب؛ دایرة المعارف فارسی مصاحب؛ و به اردو: اردو داتره معارف اسلامی؛ و به ترکی «دائرة المعارف ترک» و به خصوص «دائرة المعارف اسلام» که شامل مقاله‌ای منظم و پربار است.

خانواده باریه از قسطنطنیه راهی ماری بود که وی در کشتی به دنیا آمد. این خانواده که از دیرباز در خاور زمین زیسته بود، موجب گرایش آدرین جوان به مطالعات خاورشناسی شد. در پاریس، با استفاده از بورس تحصیلی وزارت خارجه فرانسه به مدرسه «لونی بزرگ» راه یافت و در بخش «ترتیب مترجم» به تحصیل مشغول شد و زبانهای عربی، فارسی و ترکی را آموخت. در همین مدرسه بود که با مترجم نامدار شاهنامه، ژول مول آشنا شد و بهترین شاگرد او به شمار آمد. پس از اتمام تحصیل، نخستین مأموریت او در ۱۸۵۰م مترجمی کنسولگری فرانسه در بیت المقدس بود (قس: براون، ۱۲۳۹: ۱۸۵۲م). اما بیماری به او اجازه نداد که بیش از یک سال در آنجا بماند و ناچار به پاریس بازگشت و در همان سال در شمار همکاران «مجله آسیایی» درآمد و نخستین مقاله خود را با عنوان «محمد بن حسن شیانی، نویسنده‌ای عرب از قرن ۵ق» انتشار داد و دومین مقاله‌ای که در این مجله چاپ کرد، ترجمه بخش مربوط به خراسان از کتاب تیمه ثعالبی بود (۱۸۵۳-۱۸۵۴م).

در ۱۸۵۴م، به هیأتی که تحت سرپرستی کنت دو گوینو به تهران می‌آمد، پیوست و در مدت یک سال و اندی اقامت در این شهر، به تقویت دانش فارسی خود پرداخت. نتیجه علاقه او به سرزمین ایران کهن، تدوین «فرهنگ جغرافیای تاریخی...» است که در حدود ۶ سال بعد چاپ شد (نک: فهرست آثار). وی سرانجام از تهران به آستانه (استانبول)، و از آنجا به پاریس رفت و در مدرسه زبانهای شرقی، جانشین دوبو در درس زبان ترکی شد (۱۸۶۳م) و ۴۵ سال در مقام استادی، و سرانجام ریاست آن مدرسه خدمت کرد. وی از زمان بازگشت به پاریس با استاد محبوبش ژول مول همکاری کرد و پس از مرگ او در ۱۸۷۶م، آخرین جلد شاهنامه به تصحیح او را منتشر ساخت. شاید به همین سبب، به جانشینی وی در «کولژ دو فرانس» نیز انتخاب شد. وی درسهای خود را با سخنرانیهایی با عنوان «پژوهش درباره شعر در ایران» آغاز کرد و مجموعه آن گفتارها در پایان همان سال چاپ شد.

در ۱۸۸۴م گویار^۶ که کرسی زبان عربی را در همان کولژ در اختیار داشت، درگذشت و باریه از کرسی زبان فارسی به جای وی به بخش عربی انتقال یافت و کتابهایی چون اغانی و اشعاری چون معلقات را تدریس کرد (نک: ایرانیکا، III/760؛ براون، ۱۲۳۹-۱۲۴۱؛ بابلون، ۳۳۹-۳۴۰).

در ۱۸۹۲م، پس از درگذشت ارنست ژنان، او را به اتفاق آراء، به ریاست «مؤسسه آسیایی»^۷، و در نتیجه، مدیریت عالی «مجله آسیایی»

1. Türk ansiklopedisi. asiaticque

2. IA.

3. Louis le Grand

4. Mohl

5. Dubeux

6. St. Guyard

7. Société

محمد زمچی اسفزاری، که به صورت ۳ مقالهٔ مسلسل چاپ شده (JA, S.5, vols. XVI, XVII, XVIII): ترجمه المسالک و الممالک ابن خردادبه (پاریس، ۱۸۶۵م): ترجمه بوستان سعدی (پاریس، ۱۸۷۰م): ترجمه اطواق الذهب زمخشری (پاریس، ۱۸۷۶م): «شعر در ایران» (پاریس، ۱۸۷۷م): چاپ متن و ترجمه جلد ۷ شاهنامه، پس از مرگ ژول مول (پاریس، ۱۸۷۸م): فرهنگ ترکی-فارسی با عنوان الدرر العثمانیه فی اللغة العثمانیه (۱۸۸۱ و ۱۸۸۶م). این کتاب که با رنج بسیار تدارک دیده شده، علاوه بر کلمات ترکی، بر انبوهی کلمه‌های فارسی و عربی و نیز بسیاری ضرب‌المثل شامل است و افزون بر آن از جهت بازایی وازگان جغرافیایی عصر عثمانی اعتبار فراوان دارد؛ ترجمه مروج الذهب مسعودی (پاریس، ۱۸۶۱-۱۸۷۷م). این کتاب توسط شارل پلا اصلاح و تجدید چاپ شده است (۱۹۶۲-۱۹۶۵م): «فرهنگ جغرافیای تاریخی و ادبی ایران و نواحی آن» استخراج شده از معجم البلدان یاقوت (پاریس، ۱۹۶۱م).

علاوه بر اینها، وی به یاری شارل شیفر و دفریری دست به چاپ و ترجمه تاریخهای مربوط به جنگهای صلیبی زد و کارهای او در این مجموعه اینهاست: ترجمه گزیده‌هایی از عقد الجمان محمود عینی (پاریس، ج ۲، ۱۸۷۷م): ترجمه گزیده‌هایی از مرآة الزمان سبط ابن جوزی (ج ۳، ۱۸۸۴م): ترجمه گزیده‌هایی از زبدة الحلب من تاریخ حلب ابن عدیم (ج ۳، ۱۸۸۴م): ترجمه کتاب الروضتین ابوشامه (تاریخ حکمرانی نورالدین و صلاح‌الدین ایوبی، ج ۴، ۱۸۹۸م). ظاهراً مجموعه کتابهای او بیش از آن است که نام برده شد، مثلاً بدوی (ص ۳۹) و دهخدا (لغت‌نامه...)، ترجمه المنقذ من الضلال غزالی (پاریس، ۱۸۷۶م) و یا بدوی (همانجا) وصف مدینه قزوین (پاریس، ۱۸۶۱م) را به نام او ثبت کرده‌اند.

مقالات او به ۱۶۰ بالغ می‌شود که با «گزارش دربارهٔ محمد بن حسن شیبانی» (۱۸۵۲م) آغاز گردد و به «نامها و لقبهای عربی» (۱۹۰۷م) پایان می‌یابد، برخی از این مقالات آنچنان گسترده‌اند که می‌توان آنها را به صورت کتاب منتشر ساخت. مقاله «تابلوی ادبی خراسان...» در دو شماره از «مجلهٔ آسیایی» هر کدام ۷۰ صفحه است.

مآخذ: بدوی، عبدالرحمان، موسوعة المستشرقین، بیروت، ۱۹۸۴م؛ لغت‌نامهٔ دهخدا؛ نیز:

Babelon, E.C.F., «Discours», JA, 1908, S. 2, vol. XII; Barbier de Meynard, C.A., «Tableau littéraire du Khorassan et de la transoxiane au IV^e Siècle de l'Hégire», JA, 1853, S. 5, vol. 1, no. 2; Browne, E.G., «Obituary Notices», JRAS, 1908; Iranica.

اذرتاش آذرنوش

بارتولد، واسیلی ولادیمیروویچ (۱۲۸۶-۱۳۴۹ق/۱۸۶۹-۱۹۳۰م)، دانشمند خاورشناس و نویسندهٔ مقالات و کتابهای متعدد در تاریخ و فرهنگ خاورمیانه به ویژه آسیای مرکزی. وی در سن پترزبورگ زاده شد. پدر و مادرش از تبار آلمانیهای مهاجر بودند و گویا به این سبب واسیلی به ویلهلم نیز موسوم شد و بعدها این نام را درآثاری که به زبانهای اروپای غربی می‌نوشت، به کار می‌برد (ایرانیکا، III/830).

رفاه خانوادگی به بارتولد امکان داد تا تحصیلاتش را به راحتی دنبال کند. وی خوب درس خواند و معلومات گسترده‌ای در علوم انسانی کسب کرد و با زبانهای لاتین و یونانی آشنا گردید (پتروشفسکی، ۲/۱). در ۱۸۸۷م در بخش زبانهای شرقی دانشگاه سن پترزبورگ دانش آموخت و خود چندی در همانجا به تحقیق و تدریس پرداخت (GSE, III/39). آنگاه به سبب علاقه‌مندی به تاریخ مشرق زمین سخت به تحصیل در آن زمینه همت گماشت، اما از آنجا که توفیق در این رشته مستلزم تسلط به زبانهای خارجی بود، بارتولد به توصیهٔ استادش ویکتورفون روزن (د ۱۹۰۸م)، متخصص سرشناس زبان عربی در دانشگاه سن پترزبورگ، به آلمان رفت و در آنجا در کلاسهای درس آوگوست مولر در دانشگاه هاله و تئودورنولدکه در دانشگاه استراسبورگ شرکت کرد. سفر آلمان این فرصت را فراهم ساخت تا بارتولد بتواند به حلقهٔ درس و بحث بزرگ‌ترین پژوهشگران اروپایی راه یابد و از آنان بهره‌مند گردد. در ۱۸۹۲م بارتولد به زادگاه خویش بازگشت و سال بعد به دریافت درجهٔ فوق‌لیسانس نایل آمد (عنايت‌الله، 81) و در ۱۹۰۰م درجهٔ دکتری در تاریخ شرق را دریافت کرد (ایرانیکا، همانجا). در ۱۹۰۱م به عنوان «استاد فوق‌العاده»، و در ۱۹۰۶م به استادی دانشگاه برگزیده شد و تا پایان عمر در این مقام باقی ماند (همانجا). بارتولد با استادان برجسته‌ای از قبیل پ. م. ملیورانسکی و و. و. رادلف که هر دو ترک‌شناس بودند، آشنایی یافت و پس از چندی خواهر ایران‌شناس معروف، و. ا. ژکوفسکی (د ۱۹۱۸م) را به همسری گرفت (پتروشفسکی، ۳/۱؛ مینورسکی، I/8) و در ۱۹۱۲م به عضویت فرهنگستان روسیه برگزیده شد.

بارتولد با اینکه از پدر و مادری آلمانی بود، این زبان را زبان مادری خود نمی‌شمرد و به گفتهٔ خودش، نخستین مقالاتی را که به آلمانی می‌نوشت، برای اصلاح به نظر دوستانش می‌رساند (همو، I/7). او در دانشگاههای مسکو، تاشکند، باکو، استانبول و لندن به تدریس پرداخت و بارها برای شرکت در مجامع علمی یا تأسیس رشته‌های شرق‌شناسی در پاره‌ای از دانشگاهها، دیدار از کتابخانه‌ها، پژوهشهای علمی و نیز ایراد سخنرانی به شهرهای روسیه و آسیای مرکزی، قفقاز، ترکیه، مصر و بعضی از کشورهای غربی مانند ایتالیا و اتریش سفر کرد و تقریباً هر سال یک بار به ترکستان می‌رفت (پتروشفسکی، همانجا؛ مینورسکی، I/9).

بارتولد علاوه بر تدریس و تحقیق، ستمهای متعددی نیز برعهده داشت که از مهم‌ترین آنها، دبیری (۱۹۰۵-۱۹۱۳م) و ریاست (۱۹۱۸-۱۹۲۲م) «شعبهٔ شرقی انجمن باستان‌شناسی روسیه»، دبیری «کمیتهٔ روسی برای مطالعهٔ آسیای مرکزی و شرقی» (۱۹۰۳-۱۹۲۱م)، ریاست «هیأت شرق‌شناسان وابسته به مؤسسهٔ آسیایی» (۱۹۲۱-۱۹۳۰م)، سردبیری ارگان انتشاراتی دو مرکز نخستین از ۳ مرکز مذکور، و نیز سردبیری ۳ فصلنامهٔ کم دوام دنیای اسلام (۱۹۱۲م)، دنیای مسلمان (۱۹۱۷م) و ایران (۱۹۲۷-۱۹۲۹م) را باید نام برد (ایرانیکا، همانجا؛

حاصل سالها تتبع و تفکر است، برای اهل تحقیق بسیار پراهمیت است. البته پاره‌ای از برداشتها و نتیجه‌گیریهای بارتولد را درباره فتوحات مغول بعضی از محققان روسی یکسویه دانسته، و بر آن خرده گرفته‌اند (GSE, III/39). این خرده‌گیریها را می‌توان به تغییر جهان‌بینی و تحول فکری پژوهشگران روسی پس از انقلاب ۱۹۱۷م نسبت داد که دانشمندانی چون بارتولد را قافله‌بینش تاریخی مارکسیستی-لنینیستی می‌دانستند (ایران‌شناسی، ۳۰۸، ص ۳۰۸).

از آنجا که بارتولد ۳ زبان اصلی جهان اسلام، عربی، فارسی و ترکی را نیک می‌دانست، و به منابع بی‌شماری در موضوعهای تحقیقاتی خود دسترسی مستقیم داشت، اطلاعات مندرج در آثارش عمدتاً دست اول است. او که برگنجینه‌های گران‌قدری از مآخذ در کتابخانه‌های آسیای مرکزی و خاورمیانه دست یافته بود، در شناساندن هرچه بیشتر آنها به اهل تحقیق تلاش فراوان کرد. از دیگر خدمات بارتولد به حوزه خاور-شناسی، بررسی و معرفی پژوهشهایی بود که در زمینه شرق‌شناسی تا زمان او، در اروپا و روسیه، صورت پذیرفته بود (نک: آثار در همین مقاله).

آثار: مجموعه تألیفات و کارهای علمی بارتولد در خلال سالهای ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰م با نظارت آکادمی علوم شوروی در ۹ مجلد انتشار یافته است (ایران‌شناسی، ۳۰۹). بعضی از مهم‌ترین آثار او اینهاست:

۱. ترکستان در عهد هجوم مغول، که شامل دو بخش است. بخش اول (۱۸۹۸م) گزیده‌هایی از متون تاریخی-جغرافیایی فارسی و عربی است که در زمان بارتولد تنها به صورت نسخه‌های خطی وجود داشته است. بارتولد با عرضه این اثر به دریافت درجه دانشگاهی «ماژستر» توفیق یافت (کشاوری، ۶۲۳). بخش دوم شامل تحقیقات او درباره ترکستان است (۱۹۰۰م). همین بخش بود که بارتولد به عنوان رساله علمی برای اخذ درجه استادی تاریخ شرق به دانشگاه سن پترزبورگ تقدیم داشت (برای معرفی تحلیلی این اثر، نک: پتروشفسکی، ۱۰/۱-۲۶؛ اذکایی، ۱۲۰-۱۳۰). بخش دوم را کریم کشاوری با عنوان ترکستان‌نامه به فارسی ترجمه کرده، و در ۱۳۵۲ش به چاپ رسانده است.

۲. اندیشه‌های مذهبی و حکومت اشرافی در کشورهای اسلامی (۱۹۰۳م)، شامل بررسی اجمالی تاریخ تکامل دولت و مناسبات حکومت دنیوی با دین در خاور اسلامی است (کتاب‌شناسی، ۸۷، ص ۸۷؛ ایزدی، ۳). اصولاً یکی از موضوعات موردتوجه بارتولد نقش دین در حکومتهاست. او از این دیدگاه، نظریه ابن خلدون را در مورد حکومت الهی و سلطه دینی در دول اسلامی موردتحقیق قرار داده است (عقیقی، ۷۹/۳).

۳. خلیفه و سلطان (۱۹۱۲م)، یکی از پژوهشهای درخشان بارتولد است که شامل سیر تحول فرمانروایی در سرزمینهای اسلامی پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) تا روزگار خلفای عثمانی است. این کتاب را

مرگ همسرش ماریا آلکسیونا در ۱۹۲۸م- که یار و یاور صمیمی وی بود- ضربه سختی به او وارد آورد و بارتولد دو سال پس از او درگذشت. وی مردی بسیار جدی و سخت‌کوش، و در مسائل علمی کم‌گذشت و سخت‌گیر بود (مینورسکی، ۸/۸؛ پتروشفسکی، ۸/۸-۹).

حوزه مطالعات و تحقیقات بارتولد بسیار وسیع، و آثارش بسیار متنوع و متعدد است: تاریخ، باستان‌شناسی، سکه‌شناسی، جغرافیای تاریخی، فرهنگ و زبان، ادیان و غیره موضوعهایی بودند که وی بدانها پرداخت، اما محور اصلی علائق وی تاریخ بود. بارتولد ۶۷۰ مقاله و کتاب از خود برجای نهاد که از این مقدار، ۲۴۷ مقاله تنها در «دائرة المعارف اسلام» منتشر شده است. ۱۴ اثر او پس از مرگش به چاپ رسید و بخشی از تألیفاتش هنوز به صورت دست‌نویس باقی است (ایرانیکا، همانجا). هرجا سخن از ترک‌شناسی و تتبعات تاریخی و مردم‌شناسی آسیای مرکزی می‌رود، حضور بارتولد به مراتب بیش از همه احساس می‌شود. گرچه پیش از او کسانی دیگر هم بدین موضوع پرداخته بودند (پتروشفسکی، ۱۲/۱)، اما این بارتولد بود که تحقیقات مربوط به آسیای مرکزی را بر مبنای علمی استوار کرد. با اینهمه، به لحاظ پیوستگی تاریخ اقوام و فرهنگهای آسیای مرکزی با سرزمینهای مجاور، بارتولد بخش قابل ملاحظه‌ای از پژوهشهای خویش را به عناصر فرهنگی مختلفی اختصاص داد که به عقیده او، تاریخ آسیای مرکزی را شکل بخشیده بود. در این میان، ایران با سابقه فرهنگی و نفوذ سیاسی-اجتماعی که قرن‌ها در آسیای مرکزی داشته، برای بارتولد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود و تحقیقات متعددی در زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و دینی قبل و بعد از اسلام ایران انجام داد.

حوزه تتبعات بارتولد را می‌توان به ۳ بخش ترک‌شناسی، ایران‌شناسی و اسلام‌شناسی تقسیم کرد. کانون علاقه بارتولد در آغاز، تاریخ آسیای مرکزی در آستانه حمله مغول بود، اما وی بعدها حوزه پژوهشهای خود را گسترش داد. از سویی، چون بسیاری از مسائل اساسی تاریخ این سرزمین در آغاز قرون وسطی مورد مطالعه قرار نگرفته بود، وی به بررسی سیر تاریخی این منطقه پهن‌آور از زمان فتح اعراب به بعد همت گمارد و پژوهشهای خود را در تاریخ مغول با بررسی عصر سلاطین تیموری تا حدود سال ۹۰۰ق تکمیل کرد (ایرانیکا، III/831). از سوی دیگر، بخشی از تحقیقات خود را به دوران قبل از اسلام آسیای مرکزی و ایران، و سپس دوره بعد از تیموریان تا عهد خانان، و بلافاصله پیش از سلطه روسها بر این منطقه تخصیص داد (همانجا).

پژوهشهای این خاورشناس برجسته درباره سیر تاریخی آسیای مرکزی، قبایل، اقوام و نظامات و نهادهای اجتماعی آن پس از گذشت حدود ۷۰ سال هنوز از بسیاری جهات بی‌نظیر است. او پیوسته به مسائل مربوط به تاریخ اجتماعی-اقتصادی و وضع توده‌های مردم مورد مطالعه خود توجه خاص داشت. نتیجه‌گیریهای تاریخی او که

تصویری به چاپ رساند. این متن را مینورسکی به انضمام تعلیقاتی به انگلیسی در ۱۹۳۷م منتشر کرد. مقدمه بارتولد و حواشی مینورسکی را میرحسین شاه در ۱۳۴۲ش به فارسی ترجمه کرده، و همراه متن حدود العالم در کابل انتشار داده است.

مآخذ: اذکایی، پرویز، «ترکستان نامه»، راهنمای کتاب، ۱۳۵۵ش، س ۱۹، ایران شناسی در اروپا و ژاپن، به کوشش رودی متی و نیکی کدی، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ایزدی، سیروسی، مقدمه بر خلیفه و سلطان بارتولد، تهران، ۱۳۵۸ش؛ پتروشفسکی، ا.، مقدمه بر ترکستان نامه بارتولد، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ عقیقی، نجیب، المستشرقون، قاهره، ۱۹۶۴م؛ کتاب شناسی خاورشناسان، روسیه و جمهوریهای اتحاد شوروی سابق، تهران، ۱۳۷۲ش؛ کشاورز، کریم، «چاپ جدید تألیفات و آثار بارتولد»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۴۵ش، س ۹، شد ۶؛ نیز:

GSE; Inayatullah, W.W. Barthold: His Life and Works, *Journal of the Pakistan Historical Society*, Karachi, 1961, vol. IX (2); Iranica; Minorsky, V. and T. Minorsky, introd. and tr. *Four Studies on the History of Central Asia of W.W. Barthold*, Leiden, 1962.

مجدالدین کیوانی

بارزانی، عنوان جمعی از تیره‌ها و عشیره‌های مختلف قبایل کرد که در تاریخ سیاسی معاصر کردان، به ویژه در ایران و عراق نقش مهمی داشتند. این گروه به بارزان - روستایی واقع در شمال زاب اعلی و در منتهی‌الیه شمال عراق - منسوبند. بارزانیها را برخی اصلاً از تیره‌های قبیله کرد زیباری (مردوخ، ۷۸/۱؛ عزوی، ۱۹۶/۲)، و برخی دیگر مستقل دانسته‌اند (مصطفی، ۱۱؛ درباره نام بارزان و اشتقاق آن، نک: انتصار، ۵۴؛ بدلیسی، ۱۴۷). در منابع مکتوب متقدم از قبیله یا عشیره بارزان نام نبرده‌اند و بنابر اطلاعات تاریخی، بارزانی از پیوستن مردمی از قبایل و تیره‌های مختلف کرده به «شیخ بارزان» که یکی از شیوخ طریقت نقشبندی ساکن در روستای بارزان بود، شکل گرفته است (مصطفی، همانجا؛ ایگلتن، EI², I/1072: 16).

شیخ محمد، از نقشبندیهای ایران، در اوایل سده ۱۳ق به سلیمانیه عراق رفت و در نواحی کوهستانی آن دیار ماندگار شد و پیروانی یافت. پس از او فرزندش شیخ تاج‌الدین عبدالرحیم - که گفته‌اند خلیفه مولانا خالدنهری یا شیخ سید طله نهری، از نوادگان عبدالقادر گیلانی بود - بر روستای بارزان غلبه یافت و آنجا را مرکز تبلیغ خود قرار داد و طریقت را میان کردها گسترش داد و به شیخ بارزان نامبردار شد و پس از آن اعقاب و پیروانش به بارزانی مشهور شدند (مصطفی، ۱۷-۱۸؛ دژه، ۱۹۴؛ درباره طریقت او، نک: دملوجی، ۶۵؛ بروینسن، 346-347). یکی از جانشینان او به نام عبدالسلام اول در منطقه شهرتی یافت و به سبب ابراز بعضی اعتقادات، رقبایش او و پیروانش را دیوانه خواندند (مصطفی، ۱۹؛ بروینسن، همانجا) و به گمراهی منسوبش کردند. به سبب ترویج این اعتقادات، یکی از سران طریقت به نام شیخ عبیدالله نهری - که بر آن بود عبدالسلام طریقت نقشبندی را به گمراهی کشیده - برضد او برخاست و برخی از طوایف کرد را بر او شوراند و عبدالسلام به ناچار گریخت (دملوجی، ۶۵-۶۶). پس از او پسرش شیخ محمد رشته کارها را در دست گرفت و چون به اطاعت شیخ عبیدالله کردن

سیروس ایزدی همراه با مقاله «برمکیان» بارتولد (از «دائرة المعارف اسلام») به فارسی ترجمه، و در ۱۳۵۸ش منتشر کرده است.

۴. پژوهشهای جغرافیایی - تاریخی درباره ایران (۱۹۰۴م). این اثر با عنوان جغرافیای تاریخی ایران توسط حمزه سردادور به فارسی ترجمه شده، و در ۱۳۵۱ش به چاپ رسیده است.

۵. الغبیک و زمان او (۱۹۱۸م)، که شامل بررسی شخصیت و فرمانروایی الغبیک نواده تیمور، و گزارش رویدادهای دوره‌ای از تاریخ تیموریان (۸۰۲-۸۵۴ق/۱۴۰-۱۴۵۰م) در آسیای مرکزی است (مینورسکی، 13-14). این اثر توسط حسین احمدی‌پور به فارسی ترجمه شده، و به چاپ رسیده است.

۶. زندگانی سیاسی میرعلیشیر نوایی، رساله‌ای است در شرح احوال وزیر دانشمند سلطان حسین بایقرا (۸۷۳-۹۱۱ق) که بارتولد آن را در ۱۹۲۸م به مناسبت پانصدمین سال تولد علیشیر نوایی نوشت. این رساله را میرحسین شاه به فارسی ترجمه، و با عنوانهای «امیرعلیشیر نوایی، هرات و اهمیت آن» و «امیرعلیشیر نوایی و سلطان حسین» در شماره‌های ۲۴ و ۲۵ مجله آریانا به چاپ رساند (نک: کتاب شناسی، ۹۳). ظاهراً همین ترجمه در ۱۳۴۶ش با عنوان زندگانی سیاسی میرعلیشیر نوایی توسط انجمن تاریخ افغانستان در کابل منتشر شد. این رساله و الغبیک و زمان او را مینورسکی و همسرش همراه با دو اثر دیگر بارتولد به نام تاریخ مختصر ترکستان و تاریخ سمیرشیه (مینورسکی، I/8) به انگلیسی ترجمه کردند و در ۱۹۴۲م با عنوان چهار تحقیق در تاریخ آسیای مرکزی، در لیدن به چاپ رساندند.

۷. فرهنگ اسلام (۱۹۱۸م)، کتابی مختصر، ولی سودمند در تاریخ و فرهنگ اسلامی برای خوانندگان غیرمتخصص (عنایت‌الله، 83).

۸. جایگاه سرزمینهای اطراف دریای خزر در تاریخ جهان اسلام (۱۹۲۵م).

۹. تاریخ اقوام ترک - مغول (۱۹۲۶م) (کتاب شناسی، ۹۲-۹۳).
۱۰. تاریخ پژوهش شرق در اروپا و روسیه (۱۹۱۱م)، که بلافاصله به آلمانی ترجمه شد، بارتولد در ۱۹۲۵م چاپ تجدیدنظر شده‌ای از این کتاب را منتشر کرد که در ۱۹۴۷م به فرانسه ترجمه گردید (عنایت‌الله، 86). این کتاب با عنوان خاورشناسی در روسیه و اروپا به قلم حمزه سردادور به فارسی ترجمه، و در ۱۳۵۱ش انتشار یافته است.

۱۱. اطلاعات جدید مسلمانان درباره روسها (۱۸۹۶م).
۱۲. اطلاعات اعراب درباره مردم روس (۱۹۱۸م)، که در ۱۹۴۰م به چاپ رسید (GSE, III/39).

افزون بر اینها شماری از آثار تاریخی فارسی به همت بارتولد به اهل تحقیق شناسانده شد که از آن جمله است: تاریخ جعفری (یا تاریخ کبیر) تألیف جعفر بن محمد حسینی؛ بحر الاسرار از محمود بن ولی؛ تحفة التواریخ خانی، نوشته عوض محمد؛ ظفرنامه خدایارخان از عبدالغفور؛ و چند اثر تاریخی دیگر (ایرانیکا، III/832). همچنین بارتولد متن حدود العالم (تألیف: ۳۷۲ق) را با مقدمه‌ای به صورت

قبایل را به دست آورد (انتصار، 54). از اوایل ایام زمامداری شیخ احمد، برادرش ملامصطفی به تدریج اداره بعضی امور به ویژه کارهای سیاسی و نظامی بارزانیها را در دست گرفت و به رهبری برجسته و نامور تبدیل شد و نقش مهمی در تاریخ اجتماعی و سیاسی کردهای عراق ایفا کرد. در واقع شیخ احمد رهبری روحانی قوم، و ملامصطفی رهبری سیاسی را برعهده داشت (ایگلتن، 17؛ نیز نک: ابالانس، 177؛ GSE, II/648).

از دوره عبدالسلام دوم، جنگها و مبارزات بارزانیها با طوایف مخالف و رقیب، و نیز دولتهای عثمانی، ایران و عراق آغاز شد. پس از اینکه ملامصطفی قدرت گرفت، این جنگها به اوج خود رسید. عبدالسلام نخست با رقبای عمده خود، خاصه اکراد زیباری به جنگ برخاست و چند بار نیز برضد حکومت عثمانی موصل قیام کرد (برونسن، 347، 294-293) و نفوذ خود را بر شماری از قبایل و عشایر کرد منطقه تحمیل نمود و سرزمین بزرگی را زیر سلطه گرفت (دره، همانجا؛ مصطفی، 20). با آنکه در ۱۳۲۷ ق وی با ناظم پاشا، والی بغداد صلح کرد، ولی مدتی بعد با شروع جنگ جهانی اول از فرصت استفاده کرد و نه تنها مالیات نپرداخت، بلکه به عقره نیز هجوم برد و برضد سلیمان نظیف، والی عثمانی موصل دست به شورش زد. بعضی این شورش را به تحریک روسها و برای تضعیف عثمانیان دانسته‌اند. به هر حال، وی شکست خورد و به اورمیه در ایران گریخت، ولی به زودی دستگیر، و به موصل منتقل شد و در آنجا اعدامش کردند (دملوجی، ۹۸-۱۰۵؛ کتن، 40؛ کوچرا، ۱۴۵).

جانشین او شیخ احمد از یک سو با ازدواج با دختر شیخ زیباری کوشید به دشمنی دیرینه خاتمه دهد، و از سوی دیگر برخلاف عبدالسلام به عثمانیان گرایید و با انگلیسیان در عراق به جنگ برخاست (کتن، 41) و بار دیگر با همکاری اکراد زیباری به مواضع و منافع انگلیسیان که از ۱۹۲۰ م بر عراق قیمومت یافته بودند، هجوم برد (دره، همانجا). وی در ۱۳۱۰ ش/۱۹۳۱ م به حمایت از شورشیان کرد آرات برخاست (کوچرا، ۱۴۷؛ بیات، ۳۶) و سال بعد با اسکان آشوریانی که از ترکیه اخراج شده بودند و بنا به صلاحدید انگلستان قرار بود در بارزان یا روستای مجاور آن سکنی یابند، به مخالفت برخاست و مجبور شد با نیروهای زمینی و هوایی دولت قیمومت بجنگد و به شکست سنگینی تن در دهد (ابالانس، 25؛ اشمیت، ۱۴۶). از سوی دیگر شیخ رشیدلولان، رهبر نقشبندیان قبایل کرد برادوست، و نیز قبایل زیباری به بارزانیها هجوم بردند و با کمک انگلیسیان بر آنها چیره شدند. بدین ترتیب، شیخ احمد و یارانش در ۱۹۳۳ م به ترکیه گریختند (اشمیت، ۱۴۵-۱۴۶؛ انتصار، همانجا؛ کتن، 40). چندی بعد دولت وقت عراق اعلام عفو عمومی کرد و شیخ احمد و ملامصطفی به عراق بازگشتند و به اجبار در حله و سپس در سلیمانیه سکنی گزیدند (ایگلتن، همانجا؛ برونسن، 347، 40؛ کوچرا، ۱۴۵-۱۵۲؛ EI², I/1072).

شیخ احمد و ملامصطفی در ۱۳۲۲ ش/۱۹۴۳ م از سلیمانیه گریختند

نهاد، خلیفه او شد و شهرتی یافت. بارزانیها شیخ محمد و پدرش عبدالسلام را مهدی موعود می‌خواندند (برونسن، 347).

شیخ احمد و ملامصطفی دو تن از نامدارترین رهبران بارزانی و پسران این شیخ محمد بودند (همو، 347، 344؛ عزای، ۲۳۴/۲؛ کوچرا، ۱۴۶؛ قس: مصطفی، همانجا؛ دره، ۱۹۴-۱۹۵؛ درباره عقاید مهدویت بارزانیها و ارتباط آن با ملیت‌گرایی شیوخ بارزانی، نک: برونسن، 331-329). در دوران شیخ احمد و ملامصطفی، بارزانیها به صورت یک جامعه قبیله‌ای منسجم که از چند تیره تشکیل می‌شد، درآمدند. برخی آن را دو تیره، برخی دیگر ۴ تیره و گروهی آن را مرکب از ۶ تیره شیروان، میزوری، بروش (بروز)، ذله میری، ریکان و نیروا دانسته‌اند (عزای، ۱۹۷/۲؛ مصطفی، ۱۳-۱۴؛ ایگلتن، 28، 16). بیشتر این تیره‌ها از ۱۳۲۴ ق/۱۹۰۶ م به این سواز ایلها و قبایل بهدینان (یادینان) هگاری و زیباری و مزوری به بارزانیها پیوسته‌اند (عزای، ۱۹۰/۲، ۱۹۵-۱۹۷؛ ایگلتن، همانجا). محمد امین زکی تیره مزوری را از بازماندگان «میسوری» یا «میسری» عهد آشوریهای ساکن در منطقه (ص ۴۱۰)، و دژه تیره ریکانی را رقیب و دشمن بارزانی دانسته است (ص ۲۹۹).

ناحیه نسبتاً بزرگی که بارزانیها در آن سکنی داشتند، علاوه بر روستای بارزان، شامل حدود صد روستای کوچک و بزرگ در سرزمینی کوهستانی در کرانه شمالی رود زاب اعلی در شمال اربیل، اطراف عقره، شرق روکچوک (رود کوچک) و شمال غربی کوه کونده به موازات مرز ترکیه می‌شده است (عزای، ۱۹۶/۲؛ مصطفی، همانجا).

بارزانیها همه شافعی مذهب، و پیرو طریقه نقشبندیه‌اند و به‌گوشی از زبان کردی شاخه گرمانجی جنوبی سخن می‌گویند. بیشتر افراد بارزانی کشاورزند و در گذشته به پرورش تاک و کشت تنباکو، حبوبات و برنج اشتغال داشتند و عمدتاً با شهر موصل تجارت می‌کردند (زکی، همانجا؛ طیبی، بیست و سه؛ نیز نک: عزای، همانجا). جمعیت بارزانیها در ۱۳۱۰ ش، ۲۷۵۰ خانوار (زکی، ۴۰۹)، و در سرشماری ۱۳۲۶ ش، ۱۰۷۶۲ تن بوده است (مصطفی، ۱۴). ایگلتن جمعیت مهم‌ترین تیره بارزانیها، یعنی شیروانی را ۱۸۰۰ خانوار نوشته است (ص 28).

از دیدگاه تاریخی آنچه درباره بارزانیها می‌دانیم، عمدتاً از دوره شیخ عبدالسلام دوم آغاز می‌شود که تاریخ اجتماعی و سیاسی این جماعت کرد به طور نسبتاً منظم و مفصل نوشته شده است. عبدالسلام دوم، جانشین شیخ محمد، دوران کوتاهی زمام امور بارزانیها را در دست داشت. پس از مرگ او در ۱۳۳۲ ق/۱۹۱۴ م، برادرش شیخ احمد رشته کارها را در دست گرفت. گفته‌اند: وی نیز عقاید نوینی ابراز کرد، تا آنجا که دین جدیدی آورد و خود را تجسم خدا دانست و بعضی از محرّمات را حلال شمرد (مصطفی، ۲۴؛ دره، ۱۹۴-۱۹۵؛ کوچرا، ۱۴۵-۱۴۶؛ برونسن، 347). بعضی برآنند که عقاید او ترکیبی از اسلام و مسیحیت بود و این با مخالفت شدید دیگر قبایل کرد روبه‌رو شد. گرچه شیخ احمد بعدها به اسلام سنتی بازگشت، ولی نتوانست دوستی و اتحاد

و به بارزان رفتند (انتصار، 55). از همین تاریخ ملامصطفی عملاً رهبری سیاسی و نظامی بارزانیها را برعهده گرفت و برای تشکیل جبهه‌ای واحد از کردها، به اتحاد با برخی عشایر دست زد و بر دولت عراق شورید و در نخستین تهاجم پیروز شد (کنن، 41؛ پروینسن، 347-348؛ کوچرا، ۱۷۲-۱۷۳، ۱۸۱). آنگاه دولت عراق حق خودمختاری کردها را تأیید کرد، ولی چندی بعد آن را نادیده گرفت و بر بارزانیها تاخت. با آنکه ملامصطفی با قدرت تمام به مقابله پرداخت، ولی به سبب همراهی عشایر برادوستی و زیباری با نیروهای انگلیسی عراق و بمباران مساکن بارزانیها، مجبور به عقب‌نشینی شد و همراه با شیخ احمد و چند هزار خانوادهٔ کردها به خاک ایران وارد شد (ابالانس، 49: GSE, X/408؛ توکلی، ۲۲۰؛ نیز نک: کنن، 42-41).

لامصطفی در ایران به قاضی محمد رهبر دموکراتهای کرد پیوست و چون جمهوری خودمختار کردستان ایران در مهاباد اعلام موجودیت کرد، ملامصطفی به عنوان یکی از فرماندهان ارشد ارتش این جمهوری به کار پرداخت (نیکیتین، ۴۲۹؛ ابالانس، 50؛ کوچرا، ۲۱۱). پس از سقوط این جمهوری در آذر ۱۳۲۵/دسامبر ۱۹۴۶ به دست ارتش ایران، ملامصطفی ناگزیر به عراق گریخت. شیخ احمد نیز چندی بعد خود را تسلیم دولت عراق کرد و تا ۱۳۲۷/ش ۱۹۵۸م در بغداد و بصره به حالت تبعید زیست (ابالانس، 55-56؛ کوچرا، ۲۱۱-۲۲۷؛ دره، ۲۱۵؛ نیز نک: EI²، همانجا؛ ایرانیکا، 840/III؛ زریخت، ۲۷؛ مصطفی، ۱۷۳-۱۷۵).

لامصطفی و یارانش اندکی بعد به سبب تهاجم ارتش عراق به بارزانیها، دوباره وارد ایران شدند (۱۳۲۶/ش ۱۹۴۷م) و با پیمودن گذرگاههای صعب کوهستانی مرزهای عراق، ترکیه و ایران، و جنگ و گریز با نظامیان ایران به سوی ارس رفتند و از آنجا وارد خاک شوروی شدند (قاسملو، ۱۰۸-۱۰۹؛ میدان لاروس، 174/II؛ کوچرا، ۲۲۸؛ نیز نک: زریخت، ۲۹۰-۳۰۳). بارزانیها ۱۱ سال در شوروی ماندند و به تحصیل و کار پرداختند. پس از کودتای عبدالکریم قاسم در عراق، ملامصطفی با موافقت دولت جدید عراق به این کشور بازگشت و مورد استقبال گرم عبدالکریم قاسم واقع شد (کنن، 59؛ پروینسن، 348؛ کوچرا، ۲۵۳). با آنکه میان بارزانیها و دولت قاسم روابط حسنه برقرار شد، ولی مدتی بعد به سبب وجود موانع و مشکلات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی که کردان در عراق با آن روبه‌رو بودند، کار به کشمکش کشید (اشمیت، ۱۱۴-۱۱۵) و سلسله‌جنگهایی میان بارزانیها و دولتهای قاسم، عبدالسلام عارف، عبدالرحمان عارف و حسن البکر در گرفت که تا ۱۳۴۹/ش ۱۹۷۰م، جز وقفه‌هایی کوتاه، دوام یافت (نک: حسین، ۲۹۰-۲۹۶). در این سال میان دولت عراق و بارزانیها بر سر اعطای خودمختاری توافقی حاصل شد و چند وزیر کرد از حزب دموکرات کردستان به هیأت دولت عراق راه یافت (ابالانس، جم: 563: GSE, VIII).

برنامهٔ عربی کردن کردستان و مسألهٔ نفت کرکوک و سرکوب جنبشهای ناسیونالیستی کرد توسط دولت عراق دوباره منجر به

نزاعهایی شد که تا ۱۳۵۴/ش ۱۹۷۵م ادامه یافت و ملامصطفی در این دوره همواره از حمایت و کمکهای شاه ایران برخوردار بود (انتصار، 67-68). پس از رفع اختلاف میان ایران و عراق و انعقاد معاهدهٔ الجزیره در ۱۳۵۳ش، نیروهای عراق حملات خود را برضد بارزانیها تشدید کردند و دولت ایران از حمایت کردها دست کشید. ملامصطفی نیز به رغم تمایل خود پایان جنگ را اعلام کرد و با سران بارزانی و چند هزار خانوادهٔ کردها به ایران پناهنده شد و سرانجام در ۱۳۵۸ش بر اثر بیماری در آمریکا درگذشت و در ایران در اشنویه به خاک سپرده شد (پارسادوست، ۴۳۲-۴۳۴؛ کوچرا، ۳۹۷-۴۱۳؛ ایگلتن، 16؛ صفی‌زاده، ۷۴۳؛ دربارهٔ نقش ملامصطفی در تاریخ معاصر کرد و استقلال طلبی آنها، نک: انتشار، 55، جم).

پس از ملامصطفی جوان‌ترین فرزندان، ادریس و مسعود نقشهای کوچکی در جنبشهای کرد ایفا کردند و از جمله در جنگ ایران و عراق جانب ایران را گرفتند و به مخالفت با خودمختاری کردها در کردستان ایران پرداختند (نک: هسو، 130-131، 93، 77-79). دولت ترکیه در اردیبهشت ۱۳۶۲/م ۱۹۸۳ به بهانهٔ قتل چند تن سرباز ترک به دست بارزانیها، به آنان حمله برد و دولت عراق نیز تمام تیره‌های این عشیره را از بارزان پراکند و به مناطق دیگر کوچ داد (ایرانیکا، همانجا).

مآخذ: اشمیت، د. آ.، *رحله‌ای رجال شمعان فی کردستان*، ترجمهٔ جرجیس فتح‌الله، بیروت، دارمکتبه الحیاة؛ بدلیسی، شرف‌الدین، شرف‌نامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بیات، کاوه، *شورش کردهای ترکیه و تأثیر آن بر روابط خارجی ایران*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ پارسادوست، منوچهر، *ریشه‌های تاریخی اختلافات ایران و عراق*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ توکلی، محمدرئوف، *جغرافیا و تاریخ‌نامهٔ کردستان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ حسین، خلیل ابراهیم، *الصراعات بین عبدالکریم قاسم و الشیوعین و رفت‌الحاج سری و القومین*، بغداد، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ دژه، محمود، *القضية الكردية*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ دملوجی، صدیق، *أمارهٔ بهدیان او أمارهٔ العمادية*، موصل، ۱۳۷۲/ق ۱۹۵۲م؛ زریخت، مرتضی، *از کردستان عراق تا آن سوی رود ارس*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ زکی، محمدامین، *خلاصهٔ تاریخ الكرد و کردستان*، ترجمهٔ محمدعلی عونی، قاهره، ۱۹۳۹م؛ صفی‌زاده، صدیق، *تاریخ کرد و کردستان*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ طبیبی، حنمت‌الله، *مقدمه بر تحفهٔ ناصری در تاریخ و جغرافیای کردستان*، شکرالله سنندجی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عزادی، عباس، *عشائر العراق الكردية*، بغداد، ۱۳۶۶/ق ۱۹۴۷م؛ قاسملو، عبدالرحمان، *کردستان والا کرد*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ کوچرا، کریس، *جنبش ملی کرد*، ترجمهٔ ابراهیم یونس، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، *تاریخ*، تهران، چاپخانهٔ ارنش؛ مصطفی، حسن، *البارزانیون*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ نیکیتین، واسیلی، *کرد و کردستان*، ترجمهٔ محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

Bruinessen, M. M. van, *Agha, Shaikh and State*, Utrecht, 1978; Eagleton, W., *An Introduction to Kurdish Rugs and Other Weavings*, New York, 1988; EI²; Entessar, N., *Kurdish Ethnonationalism*, Colorado, 1992; GSE; Iranica; Kinnane, D., *The Kurds and Kurdistan*, London, 1964; Meydan Larousse, Istanbul, 1987; O'Ballance, E., *The Kurdish Revolt: 1961-1970*, London, 1973.

علی بلوکباشی

بارسلون، یا برشلونه (اسپانیایی: بارتلونا)، شهری بندری در شمال شرقی اسپانیا و از شهرهای قدیم شبه جزیرهٔ ایبری که در ساحل

پایگاهی برای جهاد در آن سوی جبال البرتات (پیرنه) در آمد (نک: مقری، ۲۳۴/۱-۲۳۵؛ مونس، همان، ۲۴۶).

برشلونه از زمان حکومت سلیمان بن یقظان کلیبی وضعی ناآرام داشت. وی در ۱۵۷/ق ۷۷۴م با همدستی حسین بن یحیی انصاری، والی سرقسطه برضد امیر اموی، عبدالرحمان داخل، قیام کرد و در نبرد ۱۵۸/ق لشکر قرطبه را شکست داد و پس از آن در ۱۶۰/ق ۷۷۷م شارلمانی (قارله)، پادشاه فرنگان را به جنگ با دولت اندلس فراخواند و حتی وعده داد که برشلونه یا سرقسطه را تسلیم او کند. اما به سبب اختلاف میان سلیمان و حسین، و مقاومت سپاه سرقسطه در برابر لشکر شارلمانی، این اقدام بی نتیجه ماند (اخبار... ۱۰۲-۱۰۳؛ ابن اثیر، ۱۴/۶؛ مقری، ۴۸/۳؛ عنان، دولة... ۱۱(۱)/۱۶۸-۱۷۰، ۱۷۴-۱۷۵). در ۱۷۲/ق ۷۸۸م به هنگامی که هشام بن عبدالرحمان اموی (حک ۱۷۲-۱۸۰/ق ۷۸۸-۷۹۶م) سرگرم جنگ با برادرانش سلیمان و عبدالله بود، مطروح بن سلیمان بن یقظان در برشلونه شورش کرد و به کمک یاران خود بر سرقسطه و وشقه^۶ دست انداخت و کارش بالا گرفت (ابن اثیر، ۱۱۸/۶). لشکر سرقسطه در ۱۷۵/ق ۷۹۱م سرقسطه را گرفت و به شورش مطروح پایان داد (همو، ۱۲۳/۶). در نتیجه وضع آشوب زده این منطقه و همچنین دل مشغولی امیر جدید، حکم بن هشام (حک ۱۸۰-۲۰۶/ق) به فرونشاندن شورش دو عم خود، سلیمان و عبدالله، فرنگان فرصت را غنیمت شمرده، سپاهیان خود را به سمت جنوب گسیل داشتند. در ۱۸۵/ق ۸۰۱م شارلمانی لشکری عظیم به سرداری پسرش لوئی، امیر آکیتن^۷ برای فتح برشلونه فرستاد. سعدون رعینی، والی برشلونه، با جدیت در برابر محاصره فرنگان ایستاد؛ اما پس از ۷ ماه این شهر به تصرف دشمن درآمد و فرنگان مرزداران خود را در آنجا مستقر ساختند (همو، ۱۴۹/۶، ۱۶۹؛ مقری، ۳۳۹/۱؛ عنان، همان، ۱(۱)/۲۳۵-۲۳۶).

بدین گونه، مسلمانان پس از نزدیک به یک قرن استیلا بر برشلونه، استوارترین پایگاه خود را در اقصای اسپانیا از دست دادند. از آن زمان برشلونه به جای جرنده (خرونا^۸ی امروزی)، پایتخت ناحیه مرزی امپراتوری فرانکها با اسپانیا (نفرقوتی = گوتی) در دامنه جبال پیرنه گردید. فرنگان حکام این ناحیه را از کنتهایی که اصل گوتی یا فرنگ داشتند، برمیگزیدند. بعداً همین حکام دعوی استقلال کردند و آن ناحیه امارتی مسیحی به نام کاتالونیا شد (همانجا). از این رو، منابع اسلامی این ناحیه را خارج از حدود اندلس (= اسپانیای اسلامی) به شمار آورده، و از برشلونه به عنوان پایتخت آن و مقر برشلونی، پادشاه فرنگی کاتالونیا (کطالین / کیطلان) یاد کرده اند (ابن سعید، همانجا؛ ابوالفدا، ۱۸۳). ادربیسی ناحیه کاتالونیا را اقلیم البرتات خوانده، و شامل شهرهای برشلونه، طرطوشه^۹ و طرکونه دانسته است (۵۳۸/۲؛ مونس، تاریخ... ۲۶۱).

دریای مدیترانه واقع است. این شهر مرکز استان بارسلون و ناحیه خودمختار کاتالونیا، و پس از مادرید مهم ترین شهر اسپانیاست. بارسلون از ۳ قسمت شهر نو، شهر کهنه و حومه تشکیل یافته (BSE^{۱۰} III/18) و مساحت آن حدود ۷'۷۳۳ کی-م است. جمعیت شهر را در ۱۹۸۱م/۱۳۶۰ش، ۱'۷۵۲'۶۲۷، و در ۱۹۹۱م/۱۳۷۰ش، ۱'۶۲۵'۵۴۲ نفر، و جمعیت استان را در ۱۹۸۶م/۱۳۶۵ش، ۴'۵۹۸'۰۰۰ نفر نوشته اند (WNGD؛ انکارتا، ذیل بارسلون). بارسلون از مراکز مهم بازرگانی و صنعتی اسپانیاست.

در منابع اسلامی نام این شهر به صورتهای برشلونه و برشونه آمده که از نام لاتینی متأخر بارسینونا^{۱۱} اخذ شده است (ابوعبید، ۸۹۲/۲، ۹۱۰؛ ابوالفدا، ۱۸۲؛ ۱۸۵-۱۰۵۴/۱، EI^{۱۲}). ابن خطیب (نفاضة... ۱۱۵) آن را به صورت برجلونه آورده است. در تقسیم منسوب به کنستانتین (قسطنطین)، بارسلون (برشلونه) از شهرهای جزء سوم شبه جزیره اندلس و از توابع تاراگونا (طرکونه) در جنوب غربی آن سرزمین بود (ابوعبید، همانجا). بارسلون بر جای شهر کهن بارسینو^{۱۳} بنا گردید. این شهر که زمانی مسکن لیتیانها^{۱۴} به شمار می رفت، به تدریج جای طرکونه را گرفت و مرکز شمال شرقی اسپانیای رومی^{۱۵} شد (EI^{۱۶}، I/1054). برخی از منابع اسلامی آن را از اقلیم چهارم و بعضی از اواخر اقلیم پنجم دانسته اند (ادربیسی، ۵۸۴-۵۸۳/۲؛ ابوالفدا، همانجا). زهری آنجا را شهری متوسط خوانده است (ص ۷۷). به نوشته ابوعبید بکری در برشلونه عده یهودیان با مسیحیان برابر بود و شهر را با روی احاطه می کرد و حومه ای در بیرون داشت (۹۱۰/۲-۹۱۱). به گفته ادربیسی، برشلونه لنگرگاهی مناسب نداشت، با این حال، کشتیهای مسافری و جنگی در آنجا پهلو می گرفتند. این شهر به فراوانی گندم و حبوبات و عسل معروف بود (۷۳۴/۲؛ نیز ابن عبد المنعم، ۸۶-۸۷) و از سواحل آن مروراید به دست می آمد (دمشقی، ۲۴۶؛ مقری، ۱۴۲/۸).

تاریخ فتح برشلونه به دست مسلمانان به آغاز فتح اندلس باز می گردد (زهری، همانجا). پس از فتوح طارق بن زیاد در ۹۲/ق ۷۱۱م در اندلس، موسی بن نصیر در ۹۳/ق با لشکری انبوه از قیروان راهی اندلس شد. در آنجا طارق به او پیوست. موسی فتح اندلس را کامل کرد و طارق را با سپاهی پیشاپیش فرستاد و او برشلونه و اربونه^{۱۷} را در منتهی الیه شمال شرقی فتح کرد (ابن سعید، الجغرافیا، ۱۸۱؛ مقری، ۲۳۳/۱، ۲۷۳). روایتی دیگر فتح برشلونه را به زمان والیان اندلس باز می گرداند. در صورت صحت گزارش پیشین، روایت اخیر را باید به معنی فتح مجدد برشلونه، یا استیلای کامل بر این ناحیه دانست. مسلمانان پس از گشودن برشلونه، در بلاد فرنگ پیش رفتند (همو، ۲۳۴/۱). سپس تیره هایی از قبیله عرب نجیب (کنده) در برشلونه سکنی گزیدند (نک: ابن حزم، ۴۳۰؛ مونس، فجر... ۳۷۱) و این شهر به صورت

1. Barcinona
7. Aquitaine

2. Barcino
8. Gerona

3. Laeetians
9. Tortosa

4. Hispania - Tarraconensis

5. Narbonne

6. Huesca

از آن پس برشلونه در دست مسیحیان باقی ماند و امیران و خلیفگان قرطبه بارها به این شهر حمله کردند (مثلاً نک: ابن سعید، المغرب...، ۴۱/۱؛ ابن اثیر، ۴۰۸/۶، ۵۷/۷، ۱۱۰). از جمله در ۲۴۲ق/۸۵۶م لشکر امیر محمد بن عبدالرحمان طی حمله به برشلونه دژ طراجه از دورترین توابع آنجا را گشود و این ناحیه موقتاً به تصرف مسلمانان درآمد (همو، ۸۱/۷-۸۲؛ ابن عذاری، ۹۵-۹۶؛ قس: عنان، همان، ۱(۱)/۲۹۴). مسلمانان از راه دریا نیز به برشلونه می‌تاختند (مثلاً نک: ابن حیان، ج ۱، ۱۹۷۹م، ۳۶۸). سرانجام، در ۳۲۸ق/۹۴۰م میان حکومت قرطبه و کنت‌نشین مسیحی برشلونه صلح شد و فرستاده خلیفه عبدالرحمان ناصر (۳۰۰-۳۵۰ق) در برشلونه پیمانی را بر وفق خواسته‌های او با شنیر^۱ بن غینفید، شاه‌فرنگی برشلونه منعقد کرد. در پی آن بازرگانان و کشتیهای تجاری مسیحی اجازه تردد به سواحل و جزایر شرقی اندلس را یافتند که نتایج مثبت اقتصادی به دنبال داشت. شنیر نیز متقابلاً متعهد شد از کمک به مسیحیانی که در صلح با ناصر نبودند، خودداری کند (همان، ۴۵۴-۴۵۵؛ ابن دلای، ۸۱) و افزون بر این، غازیان مسلمان را در نبرد با دشمنان مشترک مسیحی یاری رساند (ابن حیان، همان ج، ۴۷۴). پسر و جانشین وی، بُرِیل^۲ بن شنیر نیز با خلیفه اموی، حکم‌المستنصر (حک ۳۵۰-۳۶۶ق) از در دوستی درآمد و در شوال ۳۶۳/زویه ۹۷۴، فرستاده ویژه خود را برای تجدید پیمان صلح به قرطبه فرستاد (همو، ج ۱، ۱۹۶۵م، ۱۶۸، ۱۸۲؛ قس: عنان، همان، ۱(۲)/۴۹۰). در زمان خلیفه هشام‌المؤید (حک ۳۶۶-۳۹۹ق) مناسبات قرطبه و حکومت برشلونه باز به تیرگی گرایید. منصور محمد بن ابی عامر حاجب در تابستان ۳۶۷ق/۹۷۸م به برشلونه هجوم برد (ابن دلای، ۷۵). وی بار دیگر دست به لشکرکشی گسترده‌ای زد و در ۱۲ ذیحجه ۳۷۴ق/۵ مه ۹۸۵م شرق اندلس را به سوی شمال درنوردید و به برشلونه حمله کرد. وی کنت بریل را شکست داد و در نیمه صفر ۳۷۵ وارد شهر شد و آنجا را تخریب کرد و به آتش کشید. البته منصور نمی‌خواست شهر را برای همیشه نگه دارد؛ اما طبق روایات مسیحی، برشلونه تا دو سال پس از این حمله در دست مسلمانان بود و بار دیگر در ۳۷۷ق/۹۸۷م بریل آنجا را تصرف کرد (همو، ۸۰؛ ابن ابار، الحلة...، ۳۱۱/۲؛ ابن خطیب، اعمال...، ۹۹؛ عنان، همان، ۱(۲)/۵۴۳-۵۴۴). بعداً عبدالملک بن ابی عامر حاجب در اولین نبرد خود در ۳۹۳ق/۱۰۰۳م برخی دژهای برشلونه را گشود و مسلمانان را در آنجا ساکن ساخت (ابن عذاری، ۴-۳/۳).

در زمان مرابطون، حملات به برشلونه ادامه یافت. از جمله در ۵۰۸ق/۱۱۱۴م ابن حاج، والی سرقسطه، و ابن عایشه، والی مُرسیه با فرنگان در برشلونه وارد نبردی سنگین شدند، اما این نبرد که به «وقعة البورت» معروف است، به شکست سپاهیان مرابطی انجامید (ابن ابار، المعجم، ۵۵؛ عنان، عصر...، ۷۴/۱-۷۵، ۴۹۹).

در ۵۳۱ق/۱۱۳۷م در نتیجه ازدواج رمون برنگار چهارم، شاه برشلونه، با وارث سلطنت ارغون (آراگون)، دو مملکت مسیحی

کاتالونیا (برشلونه) و آراگون متحد شدند (عنان، همان، ۵۰۲/۱). منابع عصر موحدی از این مملکت متحد مسیحی یاد کرده‌اند که پس از به ضعف گراییدن دولت موحدون در اندلس، شهرهای شمالی و شرقی اندلس را یکی پس از دیگری ضمیمه قلمرو خود ساخت (نک: مجموع...، ۲۴۷؛ مراکشی، ۷۱-۷۲). ابن خطیب پادشاهان این مملکت را نام برده است (همان، ۳۳۷).

مأخذ: ابن ابار، محمد، الحلة السیراء، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۸۵م؛ همو، المعجم، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن اثیر، الکامل، ابن حزم، علی، جبهه انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن حیان، حیان، المقابس، به کوشش عبدالرحمان علی حبی، بیروت، ۱۹۶۵م؛ همان، به کوشش چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ ابن خطیب، محمد، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ همو، نفاضة الجراب، به کوشش احمد مختار عیادی و عبدالعزیز اهوانی، قاهره، دارالکتاب العربی، ابن دلای، احمد، ترصیح الاخبار، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن سعید مغربی، علی، الجغرافیا، به کوشش اسماعیل عربی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ همو، المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن عبدالنعم حمیری، محمد، الروض المعطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابن عذاری، احمد، البیان المغرب، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، ج ۲، لیدن، ۱۹۵۱م، ج ۳، بیروت، دارالثقافة، ابو عبید بکری، عبدالله، المسالك والمسالک، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفداء، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اخبار مجموعه، به کوشش ابراهیم ایاری، قاهره، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ادربی، محمد، نزفه المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ دمشقی، محمد، نخبة الدهر، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ زهری، محمد، الجغرافیه، به کوشش محمد حاج صادق، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة، عنان، محمد عبدالله، دولة الاسلام فی الاندلس، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، عصر المرابطین و الموحدين فی المغرب و الاندلس، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ مجموع رسائل موحديه، به کوشش لوی پرووانسال، رباط، ۱۹۴۱م؛ مراکشی، عبدالواحد، المعجم، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ مرقی، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مونس، حسین، تاریخ الجغرافیه و الجغرافین فی الاندلس، قاهره، ۱۹۸۶م؛ همو، فجر الاندلس، قاهره، ۱۹۵۹م؛ نیز:

BSE³; EI²; Encarta, <http://encarta.msn.com/find/Concise.asp?i=03D4C000;WNGD,1988>.
محمدرضا ناجی

بارع بن دبّاس، یا بارع دبّاس، ابو عبدالله حسین بن محمد (صفر ۴۴۳-۵۲۴/زوئن ۱۰۵۱-۱۱۳۰)، نحوی، شاعر و مرقی. کلمه دبّاس (شیره فروش و دوشاب گیر) همراه نام وی، اندکی غریب می‌نماید و معلوم نیست این پیشه بر چه کسی اطلاق می‌شده است؛ چنانکه برخی آن را همچون «بغدادی» و «بدری» لقب دوم وی دانسته‌اند (عمادالدین، ۱(۳)/۶۱؛ یاقوت، ۱۴۷/۱۰-۱۴۸؛ ابن اثیر، ۶۶۷/۱۰؛ قفطی، ۳۲۸/۱؛ ابن عدیم، ۲۷۵۹/۶). وی در بدریه یکی از محله‌های شرقی بغداد ساکن بود، به همین سبب، چنانکه گفته شد، او را بدری و بغدادی نیز نامیده‌اند (نک: سمعانی، ۱۱۲/۲؛ قفطی، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۸۱/۲).

بارع از خانواده‌ای صاحب نام بود و در سلسله نسب وی نام کسانی چون قاسم بن عبدالله (۲۵۸-۲۹۱ق)، عبدالله بن سلیمان (۲۲۶-

برجای نمانده است؛ اما حدود ۳۷۵ بیت از اشعار او را می‌توان در منابع یافت که همه به صورت کامل نقل نشده‌اند، زیرا غالب نویسندگان (به خصوص ابن خلکان) ترجیح داده‌اند که بخشهایی از اشعار او را به سبب گرایش تند وی به شعر سخیف، حذف کنند. با اینهمه، نمونه‌های چندی از غزلهای او در دست است (مثلاً نک: عمادالدین، ۳/۶۳-۶۶، ۸۱؛ یا قوت، ۱۰/۱۴۹-۱۵۴) که از ظرافت و لطافت تهی نیست، جز اینکه مضامین نو در آنها یافت نمی‌شود.

از مداخل او ۴ قصیده نسبتاً کامل در دست است (نک: عمادالدین، ۳/۶۲-۸۱). این قصاید به سبک قصاید کهن پرداخته شده است و با نسب آغاز می‌گردد؛ در آن، گاه به پیری و جدایی از دلبران اشاره می‌رود و آنگاه شعر با وصفهای اغراق‌آمیز در مداخل امیر به پایان می‌رسد. در لابه‌لای این اشعار، گاه قطعه‌های وصفی نسبتاً نو هم که معمولاً از دو سه بیت در نمی‌گذرد، نیز یافت می‌شود (نک: یا قوت، ۱۰/۱۵۰).

ماخذ: ابن اثیر، الکامل، ابن جزری، محمد، غایة النهایة، به کوشش برگشترس، قاهره، ۱۳۵۱/ق ۱۹۳۲ م؛ ابن جزری، عبدالرحمان، مشیخة، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰ م؛ همو، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲/ق ۱۹۹۲ م؛ ابن خلکان، وفیات، ابن عدیم، عمر، بنية الطلب، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹/ق ۱۹۸۸ م؛ حاجی خلیفه، کشف، دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۴ م؛ همو، معرفة القراء الکبار، به کوشش محمدسید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷/ق ۱۹۶۷ م؛ سبط ابن جوزی، یوسف، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰/ق ۱۹۵۱ م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳ م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش محمد حجیری، بیروت، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴ م؛ عمادالدین کاتب، خریده القصر، به کوشش محمد بهجت اثری، بغداد، ۱۳۹۶/ق ۱۹۷۶ م؛ قطعی، علی، انباء البراءة، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹/ق ۱۹۵۰ م؛ یا قوت، ادبها. رضوان مساح

باز فروش، نک: بابل.

بارکزیایی، طایفه‌ای بزرگ از گروه قومی دُرانیها (ابدالیها) پشتون در افغانستان و بخش جنوب شرقی ایران. این طایفه در افغانستان به بازکزی، بازکزی یا بازکزی، و در ایران به بارکزیایی و بازکزی شهرت دارند. نام طایفه از دو کلمه بارک (نام نیای بزرگ طایفه) و زی (جمع زی در زبان پشتو)، یازای و زه (پسوند گونه‌ای به معنای فرزند و زادگان) ترکیب یافته است (خان، ۵۷؛ ایرانیکا، ۱۱۱/۷۴۲؛ افشار یزدی، ۱۱۰/۸).

بنابر شجره‌نگاری پشتوهای افغان، بارک یکی از ۴ فرزند زیرک یا زیرک بود که طایفه‌های بارکزی، پویلیزی، آلکزی، آچکزی (یا «موسازی»)، نک: خان، ۶۴) را تشکیل دادند. بارک در سده ۸/ق ۱۴ و احتمالاً همزمان با امیر تیمور لنگ می‌زیسته است (الفینستون، ۹۶/II؛ دویری، ۳۳۳؛ ایرانیکا، همانجا؛ کارو، ۱۲، نمودار؛ درباره خاستگاه و ریشه و معانی نام این طایفه‌ها، نک: بلیو، ۱۶۱؛ درباره سرگذشت زیرک

۲۸۸/ق) و سلیمان بن وهب (د ۲۷۲/ق) به چشم می‌خورد که هر کدام از بزرگان شعر و ادب و از دولتمردان عباسی بوده‌اند (یا قوت، ۱۴۸/۱-۱۴۹؛ ابن عدیم، ابن خلکان، همانجا). بجز اینها از ابن فاجر (ه)، برادر وی نیز که نحوی و شاعر بزرگی بود، می‌توان یاد کرد (ابن جوزی، المنتظم، ۲۵۹/۱۷؛ ابن اثیر، همانجا).

وی نخست قرآن را به چند قرائت نزد کسانی چون ابوبکر ابن خیاط و ابوعلی ابن بنا خواند (ابن جوزی، همانجا؛ یا قوت، ۱۴۸/۱۰؛ سبط ابن جوزی، ۸/۱۳۴) و از دانشمندی چون ابن مبارک حربی، قاضی ابویعلی ابن فراء و ابن مسلمه ابوجعفر محمد بن احمد حدیث روایت کرد (ابن جوزی، یا قوت، همانجا؛ سبط ابن جوزی، ۸/۱۳۵؛ ابن عدیم، ۲۷۵۹/۶-۲۷۶۰).

بارع پیوسته در بغداد می‌زیست، اما سفرهایی نیز به حجاز و شیزر کرد (همو، ۲۷۶۲/۶-۲۷۶۵؛ نیز نک: ذهبی، سیر، ۵۳۴/۱۹). او ابن طراد زینبی وزیر المسترشد بالله و المقتفی بالله را مدح کرده است (عمادالدین، ۳/۶۶-۷۶). صدقه بن دبیس اسدی نیز از معدودحان او بوده است (همو، ۳/۶۲-۷۸، ۸۱).

بارع با ابن هباریه (ه)، شاعر هجوسرای عرب نیز مذاکعات و ملاکعات شعری داشته که گاه سراسر سخیف و مجون است و همین امر باعث شده است که برخی، از نقل ابیاتی که بر آن هرزه‌گویشا شامل است، خودداری کنند (یا قوت، ۱۰/۵۰؛ ابن خلکان، ۱۸۱/۲-۱۸۳؛ صفدی، ۱۳/۳۳). اما وی در پایان عمر از این مذاکعات دست کشید و در مسجدی واقع در باب المراتب بغداد معتکف شد و قاریان و محدثان بسیاری نزد وی گرد آمدند (ذهبی، همان، ۵۳۴/۱۹-۵۳۵) و افرادی چون ابن عساکر و ابوالفرج ابن جوزی و ابوبکر واسطی از وی حدیث شنیدند (ابن جوزی، همانجا؛ یا قوت، ۱۴۸/۱۰-۱۴۹؛ ابن عدیم، ۲۷۶۰/۶؛ ذهبی، همانجا). با اینهمه، او را اهل تسامح و «ضعیف» دانسته‌اند (ابن جوزی، همان، ۲۶۱/۱۷؛ ابن عدیم، ۲۷۶۸/۶). کسانی مانند ابوجعفر واسطی ضریر، علی بن عساکر بطانچی و ابوالعلاء همدانی نزد وی قرائات گوناگون را آموخته‌اند (یا قوت، ۱۴۹/۱۰؛ ذهبی، معرفة، ۳۸۷/۸).

وی در پایان عمر نابینا شد و در بغداد درگذشت و در گورستان باب‌الحرب دفن شد (ابن جوزی، همانجا؛ عمادالدین، ۳/۶۲؛ یا قوت، همانجا؛ قطعی، ۳۲۹/۱؛ سبط ابن جوزی، همانجا).

به گفته ابن جزری، ابومحمد مقری، معروف به سبط خیاط کتابی در علم قرائت با عنوان الشمس المنيرة فی التسعة الشهيرة در خلاقیات قرائت بارع تألیف کرد (۲۵۱/۱؛ نیز نک: ابن جوزی، همان، ۲۵۹/۱۷، مشیخة، ۷۵؛ ذهبی، سیر، ۵۳۵/۱۹)، اما ذهبی (معرفة، ۳۸۶/۱ و صفدی (۳۶/۱۳) به اشتباه بارع را نه صاحب روایات آن کتاب، بلکه مؤلف آن دانسته‌اند و همین خلط، به منابع متأخرتر نیز وارد شده است (نک: حاجی خلیفه، ۱۰۶۲/۲؛ دانشنامه، ۲۴۵/۱).

از دیوان منسوب به او که گویا تا قرن ۱۱ ق وجود داشته، اینک اثری

فرزندانش، نک: خان، 58-57)، برخی احتمال می‌دهند که طایفه بارکزیایی از قوم بَرکی یا بازکی لوگار، و از قبیله بارک ایل خَتک بوده، و در زمانهای بسیار دور از آنها جدا شده‌اند و اکنون قرابت و وابستگی خود را با آنها از یاد برده‌اند (بلیو، 163).

قلمرو و پراکندگی جغرافیایی: در گذشته، بارکزیاییهای افغانستان در جنوب قندهار (قس: GSE, II/634، که در شرق قندهار آورده) و در دره «ارغسان» (ارغستان) و در کرانه رود هیرمند می‌زیستند (الفیستون، GES: II/97، همانجا) و در حال حاضر با طایفه‌های دیگر درانی در این ۳ منطقه بزرگ پراکنده‌اند: ۱. غرب افغانستان در میان هرات و نزدیکیهای دره هیرمند که از چند سده پیش از دوره صفوی با گروههایی از ایلات دیگر به این ناحیه آمده، و به صورت پراکنده اقامت گزیده‌اند. ۲. منطقه بارکزیایی نشین در دو واحه بزرگ قندهار و هیرمند وسطی در دو سوی تلاقی رودخانه هیرمند با ارغنداب، این ناحیه از سده ۱۲ ق/۱۸ م قلمرو بزرگ بارکزیاییها بوده، و اکنون نیز مرکز اصلی آنهاست. ۳. ناحیه بارکزیایی شمال افغانستان که از اواخر سده ۱۹ م همراه گروههای دیگر ایلی به آنجا کوچیده‌اند، محل استقرار این دسته از بارکزیاییها در شمال ناحیه بالا مرغاب تا غرب و شمال میمند، پیرامون قیسار و جلایر است (ایرانیکا، III/743).

جمعیت، زبان و مذهب: آمارهای متفاوتی از جمعیت بارکزیاییهای افغانستان در دو سده گذشته داده‌اند. شمار خانوار آنها را به بیش از ۳۰ هزار (بلیو، الفستن، همانجاها) تخمین زده‌اند. در ۱۳۴۶ ش/۱۹۶۷ م شمار آنها را ۳۰۰ هزار تن دانسته‌اند (نک: GSE، ایرانیکا، همانجاها). بارکزیاییهای افغانستان به گویش پشتوی غربی سخن می‌گویند و مسلمان سنی مذهبند و همچون طوایف دیگر درانی به نماز و روزه سخت پای بندند. هریک از دهکده‌ها و اردوهای گروههای کوچنده بارکزیایی یک ملا یا امام نیز دارد (GSE، همانجا؛ خان، 69).

سازمان اجتماعی - سیاسی: طایفه بارکزیایی به ۵ تیره بزرگ بایی‌زی، نورالدین‌زی، عبدالله‌زی، رکن‌الدین‌زی و نصرت‌زی تقسیم می‌شدند (همو، نمودار ش 2)، شیرمحمدخان (ص ۱۸۳، نمودار) دوطاره را هم در زمره تیره‌های بارکزیایی آورده‌است. نورالدین‌زی مهم‌ترین تیره بارکزیایی بود که خاندان محمدزایی از خاندانهای پادشاهی افغانستان و خاندان بزرگ‌اچکزی از آن برخاستند (ایرانیکا، III/744). رئیس هر تیره را مردان همان تیره و سرپرستان زیر تیره‌ها و خاندانهای آن از اعضای خانواده‌ای که منصب سرپرستی حق موروثی آن بود، با مشورت امیر کابل بر می‌گزیدند و در غیاب رئیس تیره، یکی از منسوبان نزدیک و برگزیده او تیره را سرپرستی می‌کرد. رئیس طایفه فرمانروای قندهار و نماینده امیر کابل و تابع دستورهای او بود. او در همه امور ایلی اقتدار مطلق داشت (خان، 68-67)، ستیزه‌های حقوقی، مدنی و مالی را بزرگان و ریش سفیدان دهکده و دوستان دوطرف منازعه، یا قاضی دهکده که مسئول اجرای احکام اسلامی بود، حل و فصل می‌نمود (همو، 68).

سازمان اقتصادی: فعالیت‌های عمده اقتصادی در جامعه افغان در دست طوایف درانی بود و از این میان بارکزیاییها صاحب گله‌های بزرگ و زمینهای گسترده قابل کشت و چمنزارهای بزرگ در ناحیه ارغسان، در کرانه هیرمند بودند. کشاورزان بارکزیایی در نواحی حاصل خیز، و شبانان در نواحی دشتها می‌زیستند (گرگوریان، 30؛ خان، 65). بارکزیاییهای منطقه میان هرات و دره هیرمند (ناحیه ارغسان) عموماً تا ۱۳۵۷ ش کوچ می‌کردند. در این سال ۶۹۶ خانوار کوچنده در ۱۴ اردوی زمستانی در امتداد دره هیرود پراکنده بودند که بیشتر آنها تابستانها را در جنوب غور می‌گذرانند. بارکزیاییهای واحه قندهار تا آغاز سده ۱۹ م بیشتر کوچ می‌کردند، اما اکنون همه آنها، به ویژه ساکنان بخش جنوبی قندهار، یکجانشین شده‌اند. از بارکزیاییهای شمال افغانستان در همان سال، ۳۳۰ خانوار کوچنده و ۸۴۰ خانوار نیمه کوچنده بودند. یک چهارم بقیه هم کوچ کوتاه بهاره داشتند و به کشاورزی می‌پرداختند. بیشتر آنها تابستانها را در چراگاههای کوهستانی سفید کوه و بند ترکستان می‌گذرانند (برای شرح چگونگی کوچ این گروهها، نک: ایرانیکا، III/743-744). هر گروه کوچنده معمولاً یک «خیل» (یک صد چادر) یا یک کاله (کوچک‌تر از خیل) تشکیل می‌دادند که زیر نظر یک «سرخیل» عمل می‌کردند (خان، 68).

پیشینه تاریخی: در تاریخ‌نویس سرزمین افغانستان بارکزیاییها نقش مهمی داشته‌اند. از ۱۱۶۰ ق/۱۷۴۷ م که احمدخان ابدالی، سردار دودمان سدوزایی از طایفه بوبلزیایی به کمک و دستکاری سران ابدالی کابل و قندهار، به ویژه حاجی جمال خان بارکزیایی (د ۱۱۸۴ ق) به پادشاهی افغانستان رسید و خود را احمدشاه درانی (ه م) خواند، مدت‌ها شاهان یا امیران افغانستان از درانیها، و وزیران از بارکزیاییها برگزیده می‌شدند (همو، 64-63؛ گرگوریان، همانجا؛ لین‌پول، ۲۹۹؛ نک: EI2, I/231).

از ۱۲۳۵ ق/۱۸۲۰ م قدرت سیاسی در افغانستان به دست خاندان متنفذ محمدزایی، از تیره نورالدین‌زی افتاد و بخش بزرگی از خاک افغانستان در اختیار فرزندان پابنده‌خان، پسر حاجی جمال‌خان بود. از بیست و چند فرزند پابنده‌خان، که به «برادران بارکزیایی» شهرت داشتند، دوست محمدخان، نخستین امیر یا پادشاه بارکزیایی، نقش بزرگ و مؤثری در تاریخ سیاسی این سرزمین ایفا کرد (نک: کارو، 267، نمودار). برادران بارکزیایی به سبب اختلاف میان خود و جنگهای قبیله‌ای، به ویژه با سدوزاییها، نتوانستند در ایجاد وحدت سیاسی در افغانستان و تشکیل یک دولت مرکزی مقتدر توفیق یابند. سرانجام برای تقویت بنیاد رشته دودمانی خود با هم از در صلح درآمدند و طبق عهدنامه ۱۲۴۲ ق/۱۸۲۶ م، اراضی متصرفه را میان خود تقسیم کردند (غبار، ۵۰۹-۵۱۱، ۵۱۳-۵۱۴؛ نیز نک: کارو، 267 ff؛ برای جنگهای قبیله‌ای و استیلای محمدزاییها بر سدوزاییها، نک: گرگوریان، 90-73).

فرزندان دوست محمدخان نیز از ۱۲۳۵ ق/۱۸۲۰ تا ۱۳۰۷ ش/۱۹۲۹ م، بجز یک انقطاع کوتاه چندساله در زمان سلطنت دوباره سدوزایی، در

باران‌زایی است) و سرپرست طایفه سردار غلامحسین بارانی اشاره می‌کند (ص ۲۴۷).

پراکندگی جغرافیایی و جمعیت: بارکزیاییها در سراسر بلوچستان پراکنده‌اند و بیشترشان در نواحی سراوان، ایرانشهر، سرباز و زاهدان زندگی می‌کنند. میرزامهدی در شرح ناحیه دزک و توابع آن در ۱۲۹۲ ق به ۴۰ خانوار طایفه باران زهی در شصتان اشاره می‌کند (ص ۱۸۳). جهانپانی جمعیت کل طایفه بارکزیایی را در سراوان ۵۱۰ خانوار، و جمعیت تیره بارکزیایی از تیره‌های هفتگانه طایفه را ۱۰۰ خانوار آورده است (ص ۲۵، ضمیمه)؛ همچنین از ۴۰ خانوار بارکزیایی نیز در دهکده کومیتک سرباز و ۳۱۰ خانوار باران زهی، با محاسبه ۵۰ خانوار جمشید زهی که خود طایفه‌ای مستقل از باران زهی یا بارکزیی است، در دهکده‌های کوران و کهن ملایم می‌کند (همو، ۵۲، ۴۷، ضمیمه).

جمعیت بارکزیاییها در ۱۳۶۱ ش، ۷ هزارتن و در ۱۳۶۳ ش، ۳۷۰۰ خانوار آمده است (نک: افشار سیستانی، مقدمه‌ای بر شناخت طوایف، ۱۰۸، ۱۱۰). در ۱۳۷۷ ش تنها ۵۵ خانوار از طایفه باران زهی سراوان و ۱۱ خانوار از باران زهی جابهار و ۲۵ خانوار از طایفه بارکزیی ایرانشهر بلوچستان کوچ می‌کردند (نک: سرشماری... ۵۴، ۵۸).

ساختار اجتماعی - سیاسی: ساختار رده بندی ایللی در طایفه بارکزیایی پراکنده در بلوچستان و سیستان، از نظر ملاکهای مردم-شناختی ناروشن است. در تقسیم‌بندی سازمان ایللی ۶ تا ۱۲ تیره منسوب به طایفه‌های بارکزیایی و باران زهی نام برده شده است (نک: جهانپانی، ۴۷، ۲۵، ضمیمه؛ افشار سیستانی، همان، ۹۷-۱۰۰، عشایر، ۳۷۵-۳۸۰؛ مجموعه اطلاعات... ۷۸؛ طبیبی، ۳۶۰، ۳۶۴). تمام رده‌بندیهای مربوط به ساختار اجتماعی - سیاسی طایفه بارکزیایی به سبب درهم آمیختن مثلاً قشرهای اجتماعی جامعه بلوچ، مانند «ارباب» و «دُرزاده» با تیره در رده‌بندی ایللی (نک: جهانپانی، ۲۵، ضمیمه)، یا به شمار آوردن برخی از خانواده‌های بارکزیایی با نام خانوادگی، مانند مرادی، صداقتی و ابراهیم نژاد در رده‌بندی تیره‌های «جنگی» از طایفه بارکزیایی (نک: افشار سیستانی، همانجاها)، از لحاظ اعتبار علمی نادرست و استنادناپذیر است.

امروزه بارکزیاییها با بلوچها درآمیخته، و هویت قومی خود را از دست داده، فرهنگ بلوچی یافته‌اند و به زبان بلوچی سخن می‌گویند. بارکزیاییها خود را در سنجش با قومهای بیرون از جامعه بلوچ، عضوی از جامعه بلوچ می‌دانند، اما در میان بلوچها، طایفه‌ای غیر بلوچ به شمار می‌آیند (ایرانیکا، ۵۹۹/III).

پیشینه تاریخی: بارکزیاییها با ایجاد رشته‌های پیوند سببی با سرکردگان ایلات و طایفه‌های مکران به تدریج بر قدرت خود در منطقه افزودند و یکی از دودمانهای حکومتگرا را در بلوچستان پدید آوردند. بهرام‌خان باران زایی یکی از امیران بزرگ بارکزیایی بود که در ۱۳۲۵ ق/۱۹۰۷ م با یاری و همراهی سعیدخان، پسر حسین خان، والی بلوچستان، به بمپور و فهرج حمله کرد، سعیدخان تسلیم شد و به

افغانستان حکمروایی می‌کردند. سپس سرداران پیشاور - که فرزندان سلطان محمد طلائی، برادر ناتنی دوست محمد، و از رقبای سرداران کابل بودند و به «مصاحبان» شهرت داشتند - از ۱۳۰۸ ش جانشین امیران کابل شدند و تا ۱۳۵۲ ش بر اریکه قدرت بودند، تا اینکه با اعلام نخستین جمهوری افغان، نظام پادشاهی در افغانستان از میان رفت. استیلای سیاسی بارکزیایی حدود یک سده و نیم در افغانستان به درازا کشید. در تمام این دوره که خصوصیت قوم‌گرایی ایللی در آن مشخص بود، تمام طایفه بارکزیایی، به ویژه شاخه محمدزایی، موقعیت ممتازی در مناصب بالای کشوری و لشکری دولت افغانستان یافته بودند (ایرانیکا، ۷۴۳/III؛ درباره جنگها و پادشاهی دوست محمدخان، نک: اقبال، ۲؛ غبار، ۵۱۷، ۵۸۹؛ ترنزیو، ۴۲؛ نیز نک: بازورث، ۲۱۵-۲۱۴؛ لین پول، ۳۰۰؛ همچنین برای وقایع سیاسی اجتماعی و نظامی افغانستان در دوره جانشینان دوست محمدخان، نک: غبار، ۵۹۳-۵۹۴، جم: کارو، ۲۶۷، نمودار).

بارکزیاییهای ایران: گروهی از طایفه بارکزیایی در جنوب شرقی ایران و در سیستان و بلوچستان زندگی می‌کنند. ورود بارکزیاییها را به این نواحی در اوایل سده ۱۳ ق/۱۹ م نوشته‌اند (نک: ایرانیکا، ۶۱۸/III). اسناد تاریخی حاکی از استقرار کامل آنها در میانه سده ۱۳ ق در سیستان است. در «کتابچه تحدید حدود بلوچستان»، خانواده‌برکزیایی (= بارکزیایی) و خوانین آنها از جمله چاکران مطیع دولت ایران، و حکومتشان در سیستان طبق مقررات داخلی ایران به شمار آمده است (ص ۳۰۱، ۳۰۴).

نسب این گروه بارکزیایی را به امیر شاهوخان نامی از خویشاوندان حاجی جمال‌خان و دو فرزند او، امیر کلان‌خان و امیر نایب‌خان می‌رسانند. ظاهراً پس از برخاستن اختلافهای طایفگی میان بارکزیاییها، میربابکرخان و میرنورخان پسران امیر کلان‌خان، و میرباران خان نوه امیر نایب‌خان با خانواده‌ها و وابستگانشان از ناحیه نوده فرخ در افغانستان به سیستان مهاجرت کردند. بعدها میرباران خان با وابستگانش به بلوچستان کوچید و در آنجا اقامت گزید (افشار سیستانی، مقدمه‌ای بر شناخت ایلها... ۹۳۳/۲، نیز عشایر... ۳۷۳، مقدمه‌ای بر شناخت طوایف... ۹۵). این گروه بعداً به نام بزرگ خاندانشان به «باران‌زایی» یا «باران زهی» شهرت یافتند (همو، عشایر، ۳۸۱).

افضل الملک کرمانی در شرح طایفه‌های مستقر در بلوچستان در اوایل سده ۱۴ ق از ۵۰ خانوار بروکزاده (= بارکزاده) ساکن در دزک (زاهدان کنونی) یاد می‌کند (ص ۹۵، ۱۰۳). هنری فیلد در ۱۳۱۳ ش به طایفه‌ای افغانی تبار به نام باران زایی در جالق و دره دزک اشاره می‌کند (ص ۲۴۱-۲۴۰) و رزم‌آرا از این طایفه در بمپور و دزک یاد می‌کند (ص ۴۵-۴۶) و می‌نویسد: این گروه ابتدا در دره دزک و جالق می‌نشستند و در زمان بهرام‌خان بارکزیایی قدرت یافتند و از طایفه بزرگزیایی یا بزرگ زاده در دزک سلب قدرت کردند (نیز نک: فیلد، همانجا). لمتن در شرح اراضی خالصه سیستان به طایفه بارانی (احتمالاً همان طایفه

Circumstances Leading to the First Afghan War, Punjab; Iranica; Khan, M.H., Afghansitan and its Inhabitants, tr. H. Priestley, Lahore, 1981; Lambton, A.K.S., Landlord and Peasant in Persia, London, 1953.
علی بلوکاشی

بارو، نک: ذیل، برج و بارو.

باروت، ماده‌ای منفجره که اختراع، تکامل و توسعه کاربرد آن در تحول دنیای قدیم به عصر جدید نقشی مهم داشت.

مقدمه و تاریخچه باروت در ایران و شبه قاره هند: هیچ زمان مشخصی را برای اختراع باروت نمی‌توان تعیین کرد، اما ترکیبات موادی که آن را تشکیل می‌دهند، دست کم از سده ۵ق/۱۷م توسط آلای مختلف و با مقاصد اغلب نظامی در دنیای اسلام به کار می‌رفته است (نک: هندی، ۹۶، که بدون ذکر مأخذی، آورده است که باروت از زمان هارون الرشید توسط برخی از اسیران چینی به جهان اسلام راه یافت). از کهن‌ترین مواد آتش‌زا و مستعمل در سرزمینهای اسلامی، «نفت» (نفت)، یعنی ترکیب خاصی از نفت خام با چربی، گوگرد و برخی مواد دیگر را می‌توان نام برد که به آتش یونانی و آتش اسکندری (ماده‌ای مرکب از نفت، گوگرد، مواد روغنی و برخی مواد شیمیایی دیگر) بی‌شباهت نبود (زیدان، ۱۹۲۲/۱-۱۹۳). مراد از «نفت» در متون عصر اسلامی تا قرن ۷ق همین ماده است، گرچه بعدها نفت را بر باروت نیز اطلاق کردند (مثلاً نک: غیاث اللغات، ۴۸۵/۲؛ قس: قلقشندی، ۱۴۴/۲). در یک اثر خطی با عنوان *مجموعه الصنائع*، از روغن اسکندری یاد شده که خاصیت آتش افکنی بسیار داشته است (ص ۸۵). ماده دیگری که نوعی خاصیت انفجاری داشت، شوره بود که خود عنصر مهم باروت به شمار می‌رفت. به همین سبب، اصطلاح «دوا» را که خود گاه معادل باروت بود (نک: دنباله مقاله)، بر ترکیب نفت و شوره اطلاق می‌کردند و اصطلاح بارود (باروت) را معادل خود شوره می‌گرفتند (ابن بیطار، ۴۰۳-۴۰۴؛ برهان، ۲۱۶/۱، ...). وجود واژه باروت در جامع المفردات ابن بیطار می‌تواند این معنی را ثابت کند که این کلمه دست کم به عنوان معادلی برای شوره در سده ۷ق در غرب اسلامی رایج بوده است. از این رو، اشاره ابن خلدون (۱۸۸۷) به استفاده جنگجویان از باروت در جنگ سجلماسه در ۶۷۲ق/۱۲۷۴م بعید است که بی‌پایه باشد (قس: EI²، ذیل باروت^۱).

به هر حال ریشه و اشتقاق باروت به درستی دانسته نیست و ممکن است از «برود»، گردی مرکب که در معالجه برخی از بیماریهای چشم به کار می‌بردند (ابن حشاء، ۱۸؛ علی بن عیسی، ۱۹۶، ۲۰۴-۲۰۵) گرفته شده باشد. ترکیب «مکاحل البارود» (قلقشندی، همانجا؛ نیز نک: ابن فضل الله، ۲۷۲)، یعنی «مدافع» یا توپهایی که مواد منفجره و آتش‌زا (نفت) را پرتاب می‌کرده، با توجه به مفهوم مکحل (سرمدان)، و

حکومت بلوچستان منصوب گردید، اما قدرت واقعی در بلوچستان همچنان در دست بهرام باران زهی بود. پس از مرگ بهرام‌خان در ۱۲۹۹ یا ۱۳۰۰ش، امیر دوست محمدخان، عموزاده‌اش جانشین او شد و حکومت بلوچستان را در دست گرفت (همان، 618-619/III؛ نیز نک: افشار سیستانی، مقدمه‌ای بر شناخت طوایف، ۱۰۳-۱۰۵).

نفوذ سیاسی بارکزیایها در دوره دوست محمدخان بر بخش بزرگی از جنوب شرقی ایران و مناطقی در بلوچستان هند (بلوچستان کنونی پاکستان) گسترش یافت. او در دوران حکومتش از درآمد خالصه برای عمران و آبادی بلوچستان هزینه کرد و ۲۰۰ غلام تفنگدار و اسلحه بسیاری فراهم آورد و ناحیه سراوان را که قلاع استواری داشت، به پدر و برادرش سپرد. وی در ایجاد اتحاد میان گروههای مختلف بلوچ بسیار کوشید، اما در این کار توفیق نیافت. رضاشاه که بارکزیایها را خطری جدی در بلوچستان می‌پنداشت، در ۱۳۰۷ش سپهد امان‌الله جهانبانی را به فرماندهی لشکری به بلوچستان فرستاد. او به قلعه بمپور، مرکز اقامت دوست محمدخان حمله برد و او را دستگیر کرد و به تهران آورد که یک سال بعد اعدامش کردند (ایرانیکا، 744/III؛ افشار سیستانی، همان، ۱۰۵-۱۰۸، مقدمه‌ای بر شناخت ایلها، ۹۳۸-۹۳۹/۲؛ ایرانیکا، 619/III).

پس از اعدام دوست محمدخان، خانواده‌اش همراه گروهی از بارکزیایها به قلمرو انگلیس در پاکستان پناهنده شدند و با رفتن انگلیسیان از منطقه، دوباره به ایران بازگشتند و زمینهای خالصه را که در آن کشاورزی می‌کردند و منبع اصلی درآمدشان تا ۱۳۰۷ش بود، بازپس گرفتند (همان، 620/III).

مأخذ: افشار سیستانی، ایرج، عشایر و طوایف سیستان و بلوچستان، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، مقدمه‌ای بر شناخت ایلها، چادر نشینان و طوایف عشایری ایران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، مقدمه‌ای بر شناخت طوایف سرگزایی و بارکزیایی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ افشار یزدی، محمود، افغان نامه، تهران، ۱۳۵۹ش؛ افضل‌الملک کرمانی، محمود، «بلوچستان»، یادگار، ۱۳۲۸ش، ص ۵، ش ۸؛ ترنیزو، یو - کارلو، رقابت روس و انگلیس در ایران و افغانستان، ترجمه عباس آذرن، تهران، ۱۳۵۹ش؛ جهانبانی، امان‌الله، سرگذشت بلوچستان و مرزهای آن، تهران، ۱۳۳۸ش؛ خان، شیرمحمد، تواریخ خورشید جهان، لاهور، ۱۳۱۱ق؛ رزم‌آرا، علی، جغرافیای نظامی ایران، مکران، تهران، ۱۳۲۰ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی (استان سیستان و بلوچستان)، مرکز آمار، ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ طبیبی، حشمت‌الله، مبانی جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۷۴ش؛ غبار، غلام محمد، افغانستان در مسیر تاریخ، قم، ۱۳۵۹ش؛ «کتابچه تحدید حدود سیستان و بلوچستان»، فرهنگ ایران زمین، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش، ج ۲۸؛ لین‌پول، استانی، طبقات سلاطین اسلام، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ مجموعه اطلاعات و آمار ایلات و طوایف عشایری ایران، مرکز عشایری ایران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ میرزاهدی خان سرتیب قاپی، «کتابچه سیاحت‌نامه بلوچستان»، به کوشش ایرج افشار، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۶۸ش، ج ۲۸؛ نیز:

Bellew, H.W., *An Inquiry into the Ethnography of Afghanistan*, Graz, 1973; Bosworth, C.E., *The Islamic Dynasties*, Edinburgh, 1967; Caroe, O., *The Pathans 550 B.C.- A.D. 1975*, London, 1964; Dupree, L., *Afghanistan*, Princeton, 1973; EI²; Elphinstone, M., *An Account of the Kingdom of Caubul*, London, 1979; Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; Gregorian, V., *The Emergence of Modern Afghanistan*, California, 1969; GSE; Iqbal, A.,

شباهت توبها به آن (مثلاً نک: ابن ارنیفا، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۹۶)، می‌تواند مؤید این اشتقاق باشد. مراد قلقلشندی (همانجا) از «نفظ» در اینجا، بی‌گمان ترکیبی از نفت، شوره و گوگرد، و صورت اولیه باروت بوده است. صدای رعد آسایی که پرتاب نفظ در میدان جنگ ایجاد می‌کرد، مؤید وجود ترکیبات باروتی در آن است. شاید به همین سبب در تحریرهای متأخر بعضی از منابع، نفظ را به توب بدل کرده‌اند. چنانکه محمد قاسم فرشته در شرح یکی از جنگهای سلطان محمود غزنوی در هند از صدای هراسناک خدنگ و نفظ یاد کرده است (۲۶/۱)، و ظاهراً در بعضی از منابع به جای نفظ و خدنگ، توب و تفنگ آمده است (نک: الیوت، VI/455). گفته‌اند که سلطان محمود در جنگ دیگری هم قایقهایی به نبرد فرستاد که در هر یک چند دستگاه نفظ افکن وجود داشت (همو، VI/455-456). ظاهراً استفاده از ترکیبی خاص نیز در غرب اسلامی رایج بوده است، چنانکه به تصریح برخی منابع، مسلمانان در جنگهای سده‌های ۵ و ۶ ق از سلاح آتشین استفاده می‌کردند (هندی، ۱۰۲-۱۰۳؛ زیدان، ۱۹۴/۱؛ لوبن، ۶۱۸).

به نظر می‌رسد که اولین وصف نسبتاً دقیق از یک نوع نفظ آتش‌زا و شبیه به باروت در سده ۶ ق، در جامع العلوم، اثر فخرالدین رازی آمده باشد. این ماده توجه برانگیز مرکب بوده از کبریت خالص (گوگرد)، نفت سفید و کبود، و آهک که ساختن و عمل آوردن آن بسیار دشوار بوده است و آن را «آب کبریت» می‌خواندند. از این ماده به کمک آلات مختلفی در جنگها استفاده می‌شد. مثلاً داخل یک بطری را با پنبه دانه آغشته به این ماده می‌انباشتند و روی بطری را نمد پوشانده، آن را به نفظ می‌آغشتند و روی آن گوگرد می‌پاشیدند و آتش می‌زدند و پرتاب می‌کردند (نک: فخرالدین، ۱۵۷-۱۵۹). گفته‌اند که در همین سده مسلمانان از مواد منفجره‌ای موسوم به «الحجر الناری» یا «زیت الحجر» و توبهایی موسوم به «صنادیق المخاسفه» استفاده می‌کردند (هندی، ۱۰۱-۱۰۲)، ولی نوع و ترکیب این ماده روشن نیست.

استفاده از نفظ به عنوان سلاحی کار آمد در عصر خوارزمشاهیان توسط ایرانیان و سپس مغولان نیز رایج بود (مثلاً نک: جویی، ۱۳۹/۱؛ در واقعه نیشابور، نیز ۸۲/۱؛ در محاصره بخارا؛ نیز نک: رشیدالدین، ۱۳۲) و کاترمر شرح نسبتاً مفصلاً درباره این ماده و ترکیبات باروتی و توبهای نفظ افکن (مکاحل النفظ) و نفظ طیار و کاربرد آن در آن روزگار ارائه داده است (ص ۱۳۷-۱۳۳). اگر این اعتقاد رایج که باروت نخست در چین اختراع و به کار برده شد، با اینکه در آغاز به عنوان سلاح جنگی از آن استفاده نمی‌شد (هندی، ۹۶-۹۷)، درست باشد، وجود «نفظ اندازان ختایی» در لشکر هولاکوخان (نک: رشیدالدین، همانجا)، به این معنی است که احتمالاً باروتی با ترکیبی پیشرفته‌تر توسط آنان به کار می‌رفته است؛ اگرچه آن را نیز نفظ نامیده‌اند (قس: لوبن، ۶۱۵-۶۱۸، که باروت و گلوله را اساساً اختراع مسلمانان می‌داند).

شرحی که درباره استفاده مغولان در تهاجم به اروپا از یک آلت

جنگی که از لوله آن دود برمی‌خاسته، در دست است، آشکارا استفاده از باروت و نوعی توب ابتدایی را تداعی می‌کند (راکه ویلس، ۶۹). گفتنی است که کاربرد اصطلاح «سهام ختایی» (تیرهای چینی) توسط قلقلشندی (۱۴۴/۲)، تقریباً معادل مکاحل البارود، یعنی توبهایی که نفظ و گلوله سربی پرتاب می‌کردند، خود انعکاسی از آن عقیده رایج است؛ و این گزارش که چینیان خود در برابر یورش مغولان از باروت استفاده می‌کردند (هندی، ۹۷-۹۸)، مؤید این معنی است. در این صورت می‌توان حدس زد که به سبب قرابت جغرافیایی و روابط بازرگانی و فرهنگی میان ایران و چین، به ویژه پس از یورش مغول، باروت و آلات استفاده از آن پیش از دیگر سرزمینهای اسلامی، به ایران رسیده است و مسلمانان به نوبه خود زودتر از اروپاییان از این ماده در جنگها استفاده می‌کردند (نک: زیدان، همانجا). یک دلیل معتبر برای سبقت مسلمانان در این امر آن است که بدرالدین حسن رماح در کتاب اسالیب القتال خود نوعی ماده منفجره با نسبتهای مختلف معرفی کرده، و از تیرهای خاصی سخن گفته که احتمالاً مرادش همان باروت و تیرهای چینی بوده است (هندی، ۹۸). با اینهمه، عجیب است که سارتن (III(1/725) حتی در استفاده مسلمانان غرب اسلامی از اسلحه آتشین در سده ۸ ق نیز تردید کرده است؛ در حالی که اشارات ابن خلدون و دیگران (نک: سطوریشین) برای رد نظر او به حد کافی قانع‌کننده است و به علاوه در همین دوران رساله‌های متعددی درباره سلاح آتشین و نفظ و باروت توسط مسلمانان نگاشته شده که حاکی از اهمیت و رواج این آلات و مواد است. رنو شماری از آنها مانند کتاب العلم بالنار و النفظ و الزرافات، صفة الضرب بالسيف... و عمل البارود و الدبابات را بررسی کرده است. وصفی که او از مجرة (تفنگ) به نقل از یکی از همین رساله‌ها آورده، برای مطالعه سیر اختراع و تکامل باروت و تفنگ حائز اهمیت است (ص ۲۱۵، ۱۹۸، ۱۹۶-۱۹۴؛ نیز نک: لوبن، ۶۲۰)، اما اینکه بعضی از محققان آغاز استفاده از سلاح آتشین در ایران را، اواخر سده ۸ ق/۱۴ م دانسته‌اند (الگو، ۱۱۳)، با توجه به گزارشهای پیشین (نیز نک: هدایت، ۳۹۸، به نقل از اسدی طوسی) درست نمی‌نماید؛ مگر آنکه مراد، استفاده از مواد و ابزار و آلات جدیدتر در جنگها باشد.

در واقع از اواخر سده ۸ ق به تدریج آلات و ابزار متعددی به عنوان اسلحه آتشین در ایران و شبه قاره ساخته، و به کار برده شد که ماده انفجاری و آتش‌زای آن را داروی آتشین، ادویه گرم، باروت و نفظ می‌نامیدند؛ مانند «دیگ یا دیگ رخشنده» که شبیه توب بود و آن را با دیگ افزار (داروی آتشین - باروت) می‌انباشتند و به جانب خصم رها می‌کردند و نوع کوچک‌تر آن را خمپاره می‌نامیدند. گویا دیگ را در نواحی شرقی‌تر «کشکنجیر» (کوشک‌انجیر، کوشک‌انداز) می‌خواندند که به قوت داروی آتشین پرتاب می‌شد و در هند آن را «گوله» می‌گفتند (فرهنگ، ۱۳۹۲/۲، ۲۲۸۱؛ هدایت، ۳۹۸، ۳۹۱؛ شیرانی، ۲۴۴/۷). البته این آلات بیشتر از اواخر عصر مغول و اوایل دوره تیموری رواج یافت. اما تفنگ (تفک و معرب آن تفق) لوله‌ای میان تهی بود که با

آن به ضرب نفَس (تُف = فوت) گلوله‌های گلی پرتاب می‌کردند (کسروی، ۴۳۴-۴۳۵). این نام که گویا سابقه‌ای دیرین داشته (مثلاً نک: انوری، ۱۷۵)، در اشعار و آثار متأخرتر نیز آمده (نظیری، ۳۳۲؛ هدایت، ۳۱۱؛ بهار عجم، ۲۵۰؛ فرهنگ، ۱۴۶۷/۲، ۱۷۲۴)، و در همین عصر تکامل یافته است. این آلت را «کمان زنبوری» و «چرخ» نیز می‌خواندند که به قوت «داروی آتشین» که باروت باشد، گلوله را پرتاب می‌کرد.

برخی گفته‌اند که تفنگ به عنوان سلاح گرم در اواخر قرن ۹ در عصر سلطان حسین بایقرا از فرنگ به ایران آمد (نک: کسروی، ۴۳۷)، ولی ظاهراً در یک منظومه فارسی مربوط به قرن ۸ از این آلت همراه بندقه، یاد شده است (شیرانی، ۲۴۷/۷). این ابزار و آلات به موازات ایران، در شبه قاره هند نیز کاربرد داشته، و اساساً تاریخ ظهور و تکامل باروت و اسلحه آتشین در ایران و هند، به دشواری قابل تفکیک است. مسلم آن است که باروت و توپ به عنوان یک سلاح مهم نظامی از آغاز عصر تیموریان به کار می‌رفته است و تیمور خود در پایان سده ۸ ق عده‌ای توپ‌ساز و توپچی و فتیله‌ساز از آسیای صغیر به سمرقند برد (کلاویخو، ۲۸۸). در سپاه او پیش از این نیز از آلاتی چون رعنداناز و چرخ گشا در جنگها استفاده می‌شده است (شرف‌الدین، ۲۲۹/۲، ۲۴۰؛ نظام‌الدین، ۱۵۵، ۲۳۱) که شاید بتوان گفت: این آلات نوعی توپ، و ماده منفجره آنها باروت بوده است.

در قرن ۹ نشانه‌های قوی‌تری بر وجود باروت در دست است؛ چنانکه بی‌گمان مراد از «دارو» که از آن توسط آلتی به نام «غوطه‌خوار» در آتش‌بازی روی آب استفاده می‌کردند (شیرانی، ۲۹۵/۷-۲۹۶)، باروت یا ماده‌ای شبیه به آن بوده است. در برخی از جنگهای اواخر عصر تیموری با ازبکان نیز به صراحت از تفنگ و باروت یاد شده است و مطابق یک گزارش در این زمان در هرات تفنگ می‌ساختند (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۲۸۲، ۳۴۵؛ الگود، ۱۱۳). تفنگ و باروت از همین راه و به ویژه توسط بابر تیموری به شبه قاره راه یافت. محمدشاه بهمنی کارخانه‌ای برای ساخت توپ و باروت در دکن ایجاد کرد و توپخانه‌ای بزرگ تدارک دید و در جنگها به کار برد (فرشته، ۲۹۰/۸؛ ندوی، ۴۰۷-۴۰۶). در جنگهای لودی‌ان در سده ۹ ق هم از آتش افکن، زنبورک، گوله زنبورک و خریطه‌های دارو (مخازن باروت) بسیار یاد شده است (یادگار، ۲۲-۲۱، ۷۵، ۲۹۴؛ نیز نک: الیوت، ۴۵۷/۶). در همین دوره در کشمیر کسی پیدا شد که در فنون «آتش بازی» و «داروسازی» (ساخت و ترکیب و استفاده از مواد منفجره) اختراعات شگفت‌کرد و استفاده از تفنگ را در آنجا رواج داد (فرشته، ۳۴۴/۲).

بیشترین اطلاعات درباره استفاده از باروت و سلاح آتشین در شبه قاره مربوط به عصر تیموریان هند است. بابر مؤسس این دولت در جنگها از اسلحه گرم استفاده می‌کرد و در بابرنامه (توزک بابری) خویش از «تفنگ انداز، توپچی، ضربه‌زن و ارابه» یاد کرده است (ص

۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۵، ۲۰۹، ۲۱۱-۲۱۳). ظاهراً در متن جغتایی بابرنامه علاوه بر «ضربه زن» از «فرنگی» هم به عنوان نوعی توپ یاد شده است (الیوت، ۲۵۵/۴، نیز ۲۷۴، ۲۶۸؛ حبیبی، ۱) و این نشان می‌دهد که برخی از انواع توپ ظاهراً از فرنگ می‌آمده است، یا به سبب شکل ظاهریش آن را فرنگی می‌خواندند.

در شرح محاصره قلعه کالنجر توسط شیر شاه افغان در میانه سده ۱۰ ق آمده است که مدافعان قلعه از توپ و تفنگ استفاده می‌کردند و یکی از افسران شیر شاه «سرنگی» ساخت و آن را با «دارو» انباشت و به سوی برج قلعه پرتاب کرد (یادگار، ۲۳۰). مقصود از «سرنگ» معلوم نیست و می‌تواند نوعی فشنگ یا گلوله بزرگ باشد که با باروت می‌انباشتند و رها می‌کردند. افغانها در دیگر جنگهای خود نیز از توپخانه و توپهای بزرگ استفاده می‌کردند که بعضی از آنها نامهای خاص داشت (بدائونی، ۱۸۰/۲-۱۸۱؛ حبیبی، ۱-۴؛ وکیلی، ۱۴ ب). دامنه استفاده از این آلات بعدها به اقوام ترک و مغول آسیای مرکزی نیز رسید و ازبکان در جنگهای خود با تیموریان هند و افغانان، توپ و تفنگ به کار می‌بردند (مثلاً نک: لاهوری، ۲۰۷/۱-۲۰۸).

در غرب ایران به روزگار ترکمانان، باروت و سلاح گرم کاملاً شناخته شده بود، ولی گویا انواع مرغوب آن را از اروپا می‌آوردند. چنانکه گفته‌اند: در ربع آخر قرن ۹ ق، جمهوری و نیز به درخواست اوزون حسن آق قویونلو مقادیری اسلحه گرم و باروت برای تأسیس توپخانه و رسته تفنگچی نزد او فرستاد تا در جنگ با عثمانیان و قرامانیان از آنها استفاده کند، در حالی که عثمانیها خود از این نوع سلاح سود می‌بردند (وودز، ۱۲۸؛ سیوری، ۱۱۴-۱۱۵؛ سفرنامه‌ها، ۴۸، ۲۱۵، ۲۳۰). روایات متعدد دیگری درباره استفاده امیرای ترکمان از باروت و اسلحه گرم در دست است (ابوبکر طهرانی، ۶۳، ۵۶۹، ۵۸۰؛ الگود، ۱۱۴؛ لاهجی، ۷۸). همچنین از رسته توپخانه در سپاه آق قویونلو و نیز از «خرپا چنگ» که نوعی توپ یا خمپاره بوده است، می‌توان یاد کرد (عالم‌آرای صفوی، ۷۴-۷۷).

درباره زمان و چگونگی به کار گرفتن باروت و سلاح گرم در عصر صفوی اخبار مختلفی آمده است. برخی به استناد گزارشهای نادرست یا به آن سبب که سپاه صفوی در نبرد چالدران از توپخانه نیرومند عثمانی شکست خورد، بر آن گمان رفتند که ایرانیان با سلاح آتشین آشنا نبودند و تا سالها پس از جنگ چالدران نیز در سپاه خود از آن استفاده نمی‌کردند (مثلاً نک: لاکهارت، ۹۰). به علاوه می‌دانیم که پیش از جنگ چالدران، شیخ حیدر صفوی از توپ و باروت استفاده کرد و شاه اسماعیل نیز در اوایل کار خود در جنگی توپخانه ترکمانان را گرفت و با همین توپخانه، ارتش عثمانی و الوند میرزای آق قویونلو را شکست داد (سیوری، ۱۱۵؛ عالم‌آرای صفوی، ۷۴-۷۶، ۸۲-۸۱، ۹۰؛ عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۷۳-۷۷، ۷۹). استفاده از باروت و سلاح آتشین در آن وقت منحصر به ارتشهای منظم نبود، بلکه مردم نیز با این ابزار آشنا بودند و با آنها از شهر خود دفاع می‌کردند (مثلاً نک: همان، ۳۲۸؛

مأمور توپ ریزی و ساخت خمپاره و باروت بودند و قورخانه و توپخانه از لوازم دائمی ارتش به شمار می‌رفت. تفنگ سریر و باروت را بیشتر در کرمان، شیراز و لار می‌ساختند و کسانی در این کار مشهور بودند (ابوالحسن گلستانه، ۱۳۳؛ ورهرام، ۱۳۸). حتی در عصر قاجار و در ایامی که ژنرال گاردان فرانسوی ارتش ایران را سازمان می‌داد، توپ، گلوله و باروت را در ایران می‌ساختند؛ اگرچه باروت مرغوبی تولید نمی‌شد (گاردان، ۱۳۴؛ قس: اعتضاد السلطنه، ۴۰۸).

در عصر ناصری رساله‌های متعددی درباره باروت و سلاح آتشین و روش ساخت و شیوه استعمال آنها نگاشته شد (گلین، «کتابچه عریض...»، ۷۳؛ «کتابچه مطالب...»، ۱۶۷) که غالباً مبتنی بر آثار و اطلاعات و راهنمایی‌های اروپاییان و مستشاران آنها در ایران بود؛ چنانکه در یک رساله با عنوان تعلیمات توپخانه اطریشی، از انواع توپ و باروت و چگونگی ساخت و انواع ترکیبات آن سخن رفته است (ص ۱۲، جم). باروت ظاهراً تا یک سده پیش هنوز در منابع داروشناسی به عنوان دارویی برای درمان سل و خون‌ریزیهای مختلف به کار می‌رفته است و خواص گوناگونی نیز برای آن برمی‌شمردند (عقیلی، ۲۰۳/۲).

مآخذ: ابن ارفغا زردکاش، الانیق فی المناجیح، به کوشش احسان هندی، حلب، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن یطار، عبدالله، تنقیح مفردات (تنقیح الجامع)، به کوشش محمد عربی خطابی، بیروت، دارالفرب الاسلامی؛ ابن حقاء، احمد، مفید العلوم و مبد الهمم، به کوشش کولن و رنو، رباط، ۱۹۲۱م؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، العین، بیروت، مؤسسة جمال؛ ابن فضل الله عمری، احمد، التعریف بالمصطلح الشریف، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابوبکر طهرانی، دیار بکر، به کوشش نجانی لورغال و فاروق سومر، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ابوالحسن گلستانه، مجمل التواریخ، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابوالفضل علامی، آیین اکبری، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ اعتضادالسلطنه، عقیلی، اکسیر التواریخ، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ افروشدای، محمود، بقاوة الآثار، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ انوری، ابیوردی، دیوان، به کوشش سعید نفیسی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی پررزا؛ بابر، ظهیرالدین محمد، بایرنامه، بیهی، ۱۳۰۸ق؛ بدائونی، عبدالقادر، منتخب التواریخ، به کوشش ویلیام ناسولیس و مولوی احمدعلی، کلکته، ۱۸۶۹م؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بهار عجم، تیکچندبهار، لکهنو، ۱۳۳۴ق؛ بیانی، مهدی، «معرفی یک نسخه خطی»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۵۰ش، ص ۶، ش ۶؛ تعلیمات توپخانه اطریشی، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز جویی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۶م؛ حبیبی، عبدالحی، «صنعت توپ‌سازی در دوره احمدشاهی»، آریانا، کابل، ۱۳۴۱ش، ش ۱۶؛ راکه ویلس، ایگور، سفیران پاپ به دیار خانان مغول، ترجمه سعید رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۳ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، به کوشش کاترمر، آمستردام، ۱۹۶۸م؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش ج.ن. سدن، تهران، ۱۳۴۷ش؛ رهبرین، کلاوس، نظام ایالات در دوره صفویه، ترجمه یکباروس جهان‌داری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ زیدان، جرجی، تاریخ التمدن الاسلامی، بیروت، دارمکتبه الحیاة، سفرنامه‌های رتزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، خوارزمی، سیوری، ر.م.، «از چه موقع ایرانیان برای اولین بار اسلحه گرم به کار بردند»، ترجمه رجعی امیری، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۴۵ش، ص ۱، ش ۴؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ شعبانی، رضا، مختصر تاریخ ایران در دوره‌های افشاریه و زندیه، تهران، ۱۳۷۸ش؛ شیرانی، حافظ

روملو، ۱۷۱، ۱۸۶، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۲۱). از این رو، روشن است که ایرانیان از سالها پیش از نبرد چالدران با سلاح گرم آشنا بودند، و این معنی که استعمال این نوع سلاح را در جنگ خلاف دلیری و جوانمردی می‌شمردند (فلسفی، «جنگ...»، ۹۳)، نیز چندان وجهی ندارد و می‌دانیم که در بسیاری از جنگهای اواخر تیموری و ترکمانان به خوبی از این ابزار سود می‌بردند و بلکه خود آن را می‌ساختند. از سوی دیگر به رغم آنچه گفته شد و آنچه درباره سلاح آتشین و باروت و وجود رسته‌های خاص تفنگچی، توپچی، باروت‌ساز و نیز قورخانه در دوره اول دولت صفوی یاد شده (مثلاً نک: عالم‌آرای شاه طهماسب، ۱۸۹، ۱۹۳، ۲۰۵، جم؛ قاضی‌احمد، ۱۷۴/۱-۱۷۵، ۱۹۱، ۱۹۸؛ افروشته‌ای، ۸۰، ۸۵؛ نصیری، ۲۱۵-۲۱۶؛ رهبرین، ۳۱-۳۲؛ مینورسکی، ۱۲۶)، برخی از اروپاییان به استناد اشارات مبهمی که در گزارشهای سفر برادران شرلی آمده است، گفته‌اند که سلاح آتشین در عصر شاه عباس و توسط برادران شرلی در ایران پیدا شد («شرح مأموریت...»، ۲۱؛ بیانی، ۱۴۵-۱۴۶). در حالی که برخی از همراهان برادران شرلی تصریح کرده‌اند که پیش از ورود آنها، در ایران توپ و توپ‌ساز وجود داشته است و شاه عباس می‌توانسته سپاه بزرگی از تفنگچیان به کار گیرد («شرح مأموریت...»، ۲۹، ۱۶۳، ۲۲۲؛ قس: مینورسکی، ۵۰-۵۱؛ سیوری، ۱۱۳). در واقع با انبوه گزارشهایی که درباره ساخت و استفاده از باروت و سلاح گرم در این دوره وجود دارد، تنها می‌توان احتمال داد که شاه عباس پس از ورود برادران شرلی، دست به ایجاد سپاهی منظم از تفنگدار و توپچی زده است (نک: فلسفی، زندگانی...، ۱۷۷/۱؛ محبوبی، ۱۴۱-۱۴۶؛ قس: سیوری، ۴۳).

داراشکوه تیموری (د ۱۰۶۹ق) برای تسخیر قندهار و جنگ با صفویان، توپخانه ویژه‌ای تشکیل داد که از شمار توپها و مقدار باروت می‌توان به عظمت آن پی‌برد (کنبو، ۳۰۷-۳۰۲/۲؛ الیوت، VII/101-102). در عصر جهانگیر پادشاه تیموری هند استفاده از باروت و سلاح آتشین چنان رواج داشت که حتی لشکر مخصوص امپراتوری هم دارای رسته توپخانه بود و او در سپاه خود تفنگچی و توپ قابل حمل بسیاری داشت (توزک...، I/22-23). کشتیهای جنگی این دوره نیز دارای توپ انداز بود (ابوالفضل، ۱۴۴/۱). در سپاه محمدشاه تیموری در جنگ با نادر شاه افشار انواع توپ و زنبورک وجود داشت که فرماندهی آنها ظاهراً با میرآتش بود. نادرشاه در همین جنگ شمار بسیاری توپ به غنیمت گرفت (الیوت، VIII/74، 82-83). به علاوه، نادرشاه در ارتش خود از توپهای کوچکی به نام زنبورک استفاده می‌کرد که بر پشت شتران حمل می‌شد. در آن دوران در بسیاری از شهرهای ایران باروت، فشنگ، توپ، تفنگ و خمپاره می‌ساختند (محمدکاظم، ۹۱۱/۳-۹۱۲؛ نیز نک: شعبانی، ۳۵۱؛ فلور، ۴۸، ۵۹؛ سفرنامه‌ها، ۲۱۵).

مطابق گزارش جالب توجه محمدکاظم (۹۱۲/۳)، برای ساخت باروت، به جای زغال معمولی گویا از زغال پسته استفاده می‌کردند که ظاهراً برای این کار مناسب‌تر بود. در عصر زندیه نیز استادان ماهری

محمود، مقالات، به کوشش مظهر محمود شیرانی، لاهور، مجلس ترقی ادب؛ عالم آرای شاه اسماعیل، به کوشش اصغر منتظر صاحب، تهران، ۱۳۴۹ش؛ عالم آرای شاه طهماسب، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۰ش؛ عالم آرای صفوی، به کوشش یدالله شکری، تهران، ۱۳۵۰ش؛ عقیلی علوی شیرازی، محمدحسین، مخزن الادویه، تهران، ۱۳۷۱ش؛ علی بن عیسی کحال، تذکرة الکحالیین، به کوشش محی الدین قادری شرقی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ غیاث اللغات، غیاث الدین محمد رامپوری، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، معرفت؛ فخرالدین رازی، محمد، جامع العلوم، بی‌ش، ۱۳۲۳ق؛ فرشته، محمدقاسم، تاریخ، بی‌ش، ۱۸۶۸م؛ فرهنگ جهانگیری، حسین بن حسن انجوشیرازی، به کوشش رحیم عینی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ فلسفی، نصرالله، «جنگ چالدران»، مجله دانشکده ادبیات تهران، تهران، ۱۳۳۲ش، س ۱، ۲؛ همو، زندگانی شاه عباس اول، تهران، ۱۳۴۴ش؛ فلور، ویلم، حکومت نادرشاه (به روایت منابع هلندی)، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ قاضی احمد قمی، خلاصه التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعین، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومي، کسروی، احمد، کاروند، به کوشش یحیی ذکا، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کتیر، محمد صالح، عمل صالح (شاه جهان نامه)، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، مجلس ترقی ادب؛ گاردان، آلفرد، مأموریت ژنرال گاردان در ایران، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ گلین، محمد، «کتابچه عراض توپخانه مبارکه»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۴۶ش، س ۲، ۳؛ همو، «کتابچه مطالب لازمه توپخانه مبارکه»، همان، ۱۳۴۷ش، س ۳، ۴؛ ۱۱ لاهیجی، علی، تاریخ خانی، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۲ش؛ لاهوری، عبدالحمید، پادشاه نامه، به کوشش کبیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۶۷م؛ لوین، گوستاو، تمدن اسلام و عرب، ترجمه محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۳۴ش؛ مجموعه الصنایع، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ محبوبی اردکانی، حسین، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ محمدکاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمدامین ویاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مینورسکی، و.، سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نصیری، محمدابراهیم، دستورنویساران، به کوشش محمدنادر نصیری مقدم، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش پناه سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نظیری نیشابوری، محمدحسین، دیوان، به کوشش محمدرضا طاهری، تهران، ۱۳۷۹ش؛ وهرام، غلامرضا، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در عصر زند، تهران، ۱۳۶۶ش؛ وکیلی فوفلزایی، عزیزالدین، «صنعت توپ‌سازی در دوره احمد شاهی»، آریانا، کابل، ۱۳۴۱ش، ش ۸؛ هدایت، رضا قلی، فرهنگ انجمن آرای ناصری، تهران، ۱۲۸۸ق؛ هندی، احسان، «العرب و اختراع البارود»، التراث العربی، دمشق، ۱۴۱۷ق، س ۱۷، ش ۶۵؛ یادگار، احمد، تاریخ شاهی، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ نیز:

Clavijo, Embassy to Tamerlane, tr. G. Le Strange, London, Routledge; El2; Elgood, R., Firearms of the Islamic World, London, 1995; Elliot, H. M., The History of India, ed. J. Dawson, Delhi, 1975; Lockhart, L., the Persian Army in the Safavi Periods, Der Islam, 1959, vol. XXXIV; Nadvi, A., The Use of Cannon in Muslim India, Islamic Culture, Hyderabad-Deccan, 1938, vol. XII; Quatremère, E., notes on Histoire ... (vide: PB, Rashidoddin); Re naud, M., De l'art militaire chez les Arabes au moyen age, JA, vol. XII; Sartory, G., Introduction to the History of Science, Baltimore, 1947; Savory, G., Iran Under the Safavids, Cambridge, 1980; Sir Anthony Sherley and his Persian Adventure, ed. E. Denison Ross, London, Routledge; The Tazuk-i-Jahāngiri, tr. A. Rogers, Lahore, 1974; Woods, J. E., The Aqqoyunlu Clan, Confederation, Empire, Minneapolis, 1976. صادق سجادی

باروت در قلمرو عثمانی: عثمانیان نیز در جهان اسلام، از سلاح آتشین در نبردها بهره می‌جستند. گرچه تاریخ نخستین کاربرد آن توسط این دولت به درستی معلوم نیست، ولی می‌دانیم که از توپ و باروت لااقل از ۱۷۶۱ق/۱۳۶۰م، یعنی در نخستین جنگ قوصوه (کوزوو) در دوران پادشاهی سلطان مراد اول استفاده می‌شده است (غالب، ۱۷/۱؛ هامر پورگشتال، 210-208/I) و عثمانیان تویچیان ماهری در اختیار

داشتند (مثلاً نک: نشری، ۲۹۰/۱). در ۷۹۲ق/۱۳۹۰م ایلدرم بایزید در محاصره قسطنطنیه از توپ استفاده کرد (عاشق پاشا زاده، ۶۵-۶۶). پس از آن اطلاعات بیشتری درباره استفاده عثمانیان از باروت و سلاح گرم در جنگها وجود دارد؛ چنانکه به تدریج کاربرد این ابزار در ارتش عثمانی رواج عام یافت و در جنگ عثمانیان با امیر تیمور گورکانی، و نیز در تسخیر قسطنطنیه و انطالیه و نبرد بلغراد به طور وسیع از باروت و توپ استفاده شد (همو، ۶۵-۶۶، ۱۱۸-۱۱۹؛ شوکت، ۷۷؛ هامر پورگشتال، 419-415/I؛ اوزون چارشیلی، «تاریخ...»، 389/I، 419-418؛ لطفی پاشا، ۸۲-۸۳). اما پذیرش سلاح گرم به عنوان یک جنگ افزار مؤثر، و ایجاد رسته‌های مخصوص در ارتش عثمانی، به نیمه دوم سده ۹ق بازمی‌گردد (روسینیچ، ۳۱).

حمل و نقل باروت برای عثمانیها دشوار نبود، ولی در استفاده از توپهای صحرایی و یا ساخت گلوله‌های سنگین دچار مشکل بودند و به همین سبب، گاه گلوله‌ها و توپهای سنگین را در محل جنگ می‌ریختند و از آن بهره می‌جستند. مثلاً در ۸۵۰ق/۱۴۴۶م برای رخنه در دیوارهای دژهای کورنت، مس را با شتر به نزدیک کورنت آوردند و به ریختن توپ و گلوله پرداختند (اوزون چارشیلی، همان، 442/I).

نخستین نشانه آشکار کاربرد توپهای صحرایی و تفنگ شمشال در ارتش عثمانی به جنگ دوم قوصوه (۸۵۲ق/۱۴۴۸م) بازمی‌گردد (نک: لطفی پاشا، ۱۶۲-۱۶۳؛ صولاق زاده، ۱۸۱-۱۸۲؛ اوزون چارشیلی، همان، 447/I).

استفاده از باروت و توپخانه در دوره سلطان محمد فاتح پیشرفت چشمگیری کرد و در فتح قسطنطنیه (۸۵۷ق/۱۴۵۳م) نقش بسیار مؤثری داشت. این توپهای سنگین و عظیم قلعه کوب که توسط شخصی مجاری به نام «اوربان» طراحی و ساخته شده بود، سرانجام موجب پیروزی عثمانیان گردید (نک: صولاق زاده، ۱۹۳-۱۹۵؛ سعدالدین، ۴۱۹-۴۲۲؛ فریدون بک، ۲۳۵-۲۳۷/۱؛ کین راس، ۱۰۲-۱۰۳؛ تانسل، 52-51؛ بابینگر، 82-80). یکی از این توپها معروف به «جهان نما» از همه بزرگ‌تر بود و آن را با ۶۰ گاو نر راه می‌بردند و در هر طرف توپ، ۱۰۰ سرباز برای ممانعت از لغزش آن حرکت می‌کردند (هامر پورگشتال، 511/I؛ راسم، ۱۲۱/۱؛ اوزون چارشیلی، همان، 468-467/I). با اینهمه، بسیاری از توپهای سنگین دیگر را در کنار قسطنطنیه ساختند، یا تعمیر کردند (همان، 472/I). پس از فتح قسطنطنیه دو کارخانه بزرگ باروت‌سازی و توپ‌ریزی در این شهر بنیاد نهاده شد تا قسمتی از احتیاجات روزافزون ارتش عثمانی را برآورده سازد (شوکت، ۷۸). کارخانه‌های توپ‌سازی که در زمان سلطان محمدفاتح و پسرش بایزید دوم ساخته شد، در زمان سلطان سلیمان قانونی (۹۲۶-۹۷۴ق) گسترش یافت. در این کارخانه‌ها توپهایی با عنوان کلی «ضربه زن» ریخته می‌شد که هر یک نیز نامهای خاصی داشت؛ مانند شالکوش (شاکلوز)،

انگلیس و هلند دعوت و استخدام می‌شدند. این امر به صورت یکی از مشخصه‌های ثابت تشکیلات نظامی ارتش عثمانی که با باروت و سلاح گرم سر و کار داشتند، درآمد (نک: EI², I/1061؛ شلومیرزه، ۵۹-۶۰).

مآخذ: اولیا جلی، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۹۲۸م؛ پچوری، ابراهیم، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ راسم، احمد، عثمانلی تاریخی، استانبول، ۱۳۲۶-۱۳۲۸ق؛ سعدالدین، محمد، تاج التواریخ، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ شلومیرزه، گوستاو، استانبولک محاصره، سی و ضبطی، ترجمه ترکی، استانبول، ۱۳۳۰ق؛ شوکت، محمود، التشکیلات و الازیاء العسكرية العثمانیة، ترجمه یوسف نعیمه و محمود عامر، دمشق، ۱۹۸۸م؛ صولاق‌زاده، محمد، تاریخ، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ عاشق پاشا‌زاده، درویش احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ غالب، محمد، نتایج الوقعات، استانبول، ۱۳۲۷ق؛ فریدون بک، احمد، منشآت السلاطین، استانبول، ۱۲۷۴ق؛ کین راس، ب. ب.، قرون عثمانی (ظهور و سقوط امپراتوری عثمانی)، ترجمه پروانه ساری، تهران، ۱۳۷۳ش؛ لطفی پاشا، تواریخ آل عثمان، استانبول، ۱۳۴۱ق؛ نشری، محمد، جهان‌نما، به کوشش فایق رشید اونات و محمد کومین، آنکارا، ۱۹۵۷م؛ نعیم، مصطفی، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ ووسینیچ، وین، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه سهیل آذری، تهران، ۱۳۲۶ش؛ نیز:

Banbinger, F., *Mehmed the Conqueror and his Time*, Princeton, 1978; EI²; Hammer-Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1963; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul, 1971; Tansel, S., *Fatih Sultan Mehmed'in siyasi ve askeri faaliyetleri*, Ankara, 1985; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı devleti teşkilatından kapukulu ocakları*, Ankara, 1984; id., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983.

علی کریم‌همدانی

باروت در سرزمینهای غرب اسلامی و اندلس: ارتباط نزدیک

علمی و تمدنی میان نواحی مختلف قلمرو اسلام، سبب شده است تا هر گونه تحولی که در تمدن و به کارگیری دستاوردهای علمی، از جمله پیدایش باروت و کاربرد آن پدید آید، کم و بیش در همه نواحی صادق باشد. در نخستین سده‌های اسلامی، استفاده از نفت و آتش‌یونانی در مصر و شام نیز رایج بوده، چنانکه بخش خاصی از سپاه فاطمی را نفاطان و منجنیق‌داران تشکیل می‌دادند (سرور، ۱۴۹-۱۵۰؛ مشرفه، ۱۷۴-۱۷۵؛ ماجد، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۱۷). در عصر ابوبیان انواع آتش‌افکن، قلعه‌کوب و منجنیق به کار می‌رفت (حسین، ۲۹۱) و ابن‌اثیر در شرح حوادث این دوره از دیاب (توپ) که توسط مسلمانان و بعداً صلیبیان استفاده می‌شده، یاد کرده است (۳۲۹/۱۲، ۳۳۰-۳۳۱).

اولین بار در شرح حوادث سال ۶۴۶ق/۱۲۴۸م از باروت یاد شده که ماده‌ای مرکب از شوره و گوگرد بود (الگود، ۲۰) و از سواحل دریای سرخ استخراج می‌شد؛ نفت جزء اصلی مواد انفجاری آتش‌افکنها بود (حسین، ۲۹۷-۲۹۸). کاربرد ترکیب گوگرد، نفت، چربی و چند ماده دیگر، موسوم به آتش یونانی در خمپاره‌اندازها و توپهای دوره ابویی، مثلاً در سالهای ۵۸۴-۵۸۶ق، رواج بسیاری داشت (ثابت، ۱۵۹، ۱۶۱؛ لوین، ۶۳۳). با اینهمه، برخی کاربرد باروت را مربوط به اواخر دوره ابوبیان، در اواخر سده ۷ق می‌دانند (نک: حسین، ۲۹۹؛ قس: طرطوسی، ۱۲۲-۱۲۳).

در رساله طرطوسی درباره برخی مواد جنگی، به باروت اشاره نشده، ولی ترکیبات گوناگون ماده‌ای به نام «نفت» تشریح شده است که

پرانگی، باجه لوشکا، اژدر دهان، مارتن، هاون و... (اوزون چارشیلی، همان، II/563). درباره اسلحه سبک باید گفت: هرچند تا سده ۱۱ق/۱۷م سربازان ینی‌چری مجهز به تفنگهای خان‌دار بودند، اما هنوز استفاده از سلاح سرد در کنار سلاح گرم کاربرد گسترده‌ای داشت. رسته‌های نظامی که در ارتش عثمانی با باروت و سلاح گرم سر و کار داشتند، اینانند:

الف - جبه چیلر اوجاقی: وظیفه افراد این رسته، ساخت و مرمت ابزار جنگ مانند تیر، کمان، سپر و شمشیر، و سپس فشنگ و باروت بود (پاکالین، I/262؛ راسم، ۹۸/۱-۹۹؛ اوزون چارشیلی، همان، I/513).

ب - توپچیلر اوجاقی: این رسته جزو پیاده نظام سازمان قایمی قوی قرار داشت و خود شامل دو گروه بود: گروه اول وظیفه توپ‌ریزی و ساخت گلوله‌های آن را بر عهده داشت؛ گروه دوم توپچانی بودند که در میدانهای نبرد خود مستقیماً به جنگ و شلیک توپ می‌پرداختند (اوزون چارشیلی، «تشکیلات...»، II/35؛ راسم، ۹۹/۱؛ پچوری، ۱۹۳/۲).

ج - توپ اربابه چیلر اوجاقی: توپهایی که عثمانیها در اوایل به کار می‌بردند کوچک و سبک بود، ولی در صورت نیاز به توپهای سنگین به خصوص وقتی که لازم بود از راههای دشوار بگذرند، وسایل توپ‌ریزی را به آن مناطق می‌بردند و در آنجا به ساخت توپ دست می‌زدند. بعدها که حمل توپهای بزرگ به وسیله اربابه‌های عظیم رواج یافت، تشکیلاتی شکل گرفت که به آنها اربابه‌چیه‌ای توپ (توپ اربابه چیلر) گفته می‌شد. اربابه‌چیان توپ، به دسته‌های مختلفی تقسیم می‌شدند و در رأس این تشکیلات «اربابه‌چی باشی» قرار داشت (اوزون چارشیلی، «تاریخ»، II/564).

د - خمیرچیلر اوجاقی: عثمانیان واژه خمپاره را به نارنجکهای دستی و گلوله‌هایی که از توپهای کوچکی به نام «هاون» شلیک می‌شد، اطلاق می‌کردند. وظیفه خمیرچیلر، تهیه مواد آتش‌زا، ساخت نارنجکهای دستی و گلوله‌های خمپاره و توپهای کوچک قابل حمل بود (پاکالین، I/854؛ شوکت، ۴۶؛ اوزون چارشیلی، «تشکیلات»، II/116-120).

ه - لغمه چیلر اوجاقی: وظیفه افراد این تشکیلات به هنگام محاصره و جنگ ایجاد نقب در دیوارهای قلعه دشمن و کار گذاشتن مواد آتش‌زا در بدنه آنجا، و نیز ساخت سنگر و خاک‌ریز برای سربازان بوده است (پاکالین، II/348؛ اوزون چارشیلی، همان، II/131-133؛ شوکت، همانجا؛ نعیم، ۱۴۳/۴؛ اولیا جلی، ۴۲۴/۸).

جنگ‌افزارهای آتشین در پیروزیهای نظامی عثمانیان سهم عمده‌ای داشت و دولت عثمانی ناگزیر بود خود را با تحولات فنون جنگی اروپاییان وفق دهد و یا برای رویارویی با ابداعات آنان در جنبه‌های علمی جنگ راه کارهایی بیابد. بدین‌منظور بعدها در عصر تفوق اروپا از متخصصان اروپایی برای ساخت توپ و تفنگ بهره می‌جستند. در آغاز بیشتر این متخصصان از کشورهای آلمان و ایتالیا، و بعدها از فرانسه و

تفنگچی و توپچی وجود داشت و به علت مخالفت یا عدم تمایل برخی از منصب داران مملوک به استفاده از سلاح آتشین، ابتدا تفنگچیان را از سپاهیان و قشرهای پست اجتماعی بر می‌گزیدند و آنها را سپاه عبید می‌گفتند. قانصوه غوری آن را منحل، و به جای آن سپاهی با سلاح آتشین ایجاد کرد. با آنکه در دوره سلطان الناصر محمد (حک ۹۰۱-۹۰۴ق) واحدهای تفنگچی و توپچی سپاه مماليک تقویت شد، اما نتوانست در برابر تهاجم عثمانیها که به خوبی از سلاح آتشین استفاده می‌کردند، پایداری کند (الگو، 25؛ ایالن، 107، 71-85، 52-59). اندیشه‌های نظامی و کاربرد باروت و سلاحهای آتشین که در لابه‌لای منابع آن دوره مندرج است، عمدتاً در کتاب *الانبي في المناجيق* نوشته ابن ارنیغا زرد کاش یکی از کارگزاران نظامی مماليک در سده ۹ق آمده است (نک: ص ۲۱، جم: هندی، ۱۲۶؛ عواد، ۱۰۶/۱؛ ریتز، 150-151، 153-154).

اما در مغرب به روزگار بنی‌مرین در نیمه دوم سده ۷ق/۱۳م، باروت، شاید برای نخستین بار، مورد استفاده قرار گرفت و سلطان یعقوب بن عبدالحق در فتح سلجاسه، آن را به کاربرد (سلاوی، ۸۹/۱). در عصر بنی‌زیان (۶۳۳-۹۵۷ق/۱۲۳۶-۱۵۵۰م) گزارش مربوط به کاربرد باروت با اهمیت ارزیابی شده است. تهاجم آلفونسوی یازدهم (حک ۷۱۲-۷۵۱ق/۱۳۱۲-۱۳۵۰م) پادشاه قشتاله در ۷۴۳ق/۱۳۴۳م، با دفاع دولت زبانی توسط انواع سلاح گرم مواجه شد. گوستاولوین آورده است که دو نفر انگلیسی در این نبرد حضور داشتند و کاربرد جدید باروت را فرا گرفتند و پس از بازگشت به کشور خود به آموزش آن پرداختند (ص ۶۳۴-۶۳۵؛ نیز نک: فراج، ۱۶۲؛ سمیعی، ۲۹۵/۱؛ الگو، 21).

ارتش بنی‌وطاس (۸۷۷-۹۵۷ق/۱۴۷۲-۱۵۵۰م) هم به توپ و سواره نظام تفنگچی مجهز بود (EI^2 , I/1057). آنان همچنین برای مقابله با تهاجمات پرتغالیان از سلاح آتشین به وفور استفاده می‌کردند. در عصر حکومت عاهل و طاسی نوعی موشک به نام قذاف و نوعی تفنگ مورد استفاده فراوان قرار داشت (لئون افریقی، ۲۸۸/۱؛ زنبیر، ۹۸۲). در همین دوره، در تونس سلاح آتشین دیگری که در سپاه عثمانی نیز رایج بود، کاربرد داشت. گاهی در مغرب باروت را به معنای جنگ نیز به کار می‌بردند (EI^2 , I/1058). در سده‌های ۱۰ و ۱۱ق به روزگار اشراف سعیدیه تولید و کاربرد سلاح آتشین گسترش بیشتری یافت. سلاطین این سلسله، سپاهیان خود را به شیوه ترکان سازمان دادند و گروههای تفنگدار در آن جایگاه ویژه‌ای داشتند. آنان از تجارب بسیار دولت عثمانی و دولتهای اروپایی سود بردند و به تأسیس کارخانه‌های باروت سازی و توپ‌ریزی اقدام کردند (زنبیر، نیز EI^2 ، همانجاها).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن ارنیغا، الانبي في المناجيق، به کوشش احسان هندی، حلب، ۱۹۸۵/۱۴۰۵م؛ ابن تفری بردی، النجوم، به کوشش فهمی محمد شلرت، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ ابن خطیب، الاحاطة فی اخبار غرناطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۹۵۵م؛ هم، اللمة البدیة فی الدولة النصرية، قاهره، ۱۳۴۷ق؛ ابن خلدون، العبر، ثابت، نعمان، العسكرية فی عهد العباسین، به کوشش حامد احدورده،

همه‌شبهه باروتند (همانجا؛ نیز نک: الگو، 19). علاوه بر آن، از رساله دیگری با عنوان *النيران المحرقة للاعداء*، مربوط به دوره ایوبی نام برده شده که در آن به شرح ترکیبات مختلف باروت پرداخته شده است و گوستاولوین معتقد است که غریبان، باروت سازی را از این اثر و امثال آن آموخته‌اند (ص ۶۳۲). در شمال افریقا نیز استفاده از نفت و آتش یونانی رواج داشت (مثلاً نک: ابن خلدون، ۶(۴)/۹۰۴-۹۰۵). در سده‌های ۷ و ۸ق برخی عالمان مسلمان، در آثار خود، ارتشهای مغرب را به تجهیز سلاح آتشین توصیه می‌کردند (زنبیر، ۹۸۲). از تولید باروت در عصر سلطان یعقوب مرینی، صریحاً یاد شده است؛ چنانکه در جنگ میان بنی‌مرین با بنی عبدالواد برای تصرف سلجاسه (۶۷۲ق) از گلوله‌ای نفت آگین (هندام النفط) و گلوله‌های آهنی (حصا الحدید) استفاده می‌شد که بر اثر آتش باروت (بارود) بیرون می‌جست (ابن خلدون، ۱۸۸۷؛ زنبیر، همانجا؛ قس: EI^2 , I/1057).

در اندلس، پیشینه استفاده مسلمانان از آتش انداز و نفت افکن در جنگ، دست کم به سده‌های ۵ و ۶ق باز می‌گردد (مثلاً نک: ثابت، ۱۶۱). در سده ۸ق بنی‌نصر (بنی احمر) در غرناطه از باروت استفاده می‌کردند و سلاح مهیب آتشی داشتند که گلوله‌های کره‌ای شکل را همچون صاعقه آسمانی بر سر دشمن می‌ریخت (ابن خطیب، الاحاطة...، ۳۹۸/۱، اللمة...، ۷۲؛ سامرائی، ۳۹۹؛ الگو، 20؛ قس: EI^2 ، همانجا). در شام و مصر به روزگار مماليک که علاوه بر پیکار با صلیبیان، گاه دچار جنگهای داخلی نیز بودند و بعداً مجبور به جنگ با مغولان شدند، صنایع جنگی به نوبه خود روی به تکامل نهاد. در این دوره از آلاتی مانند مکاحل النفط و جز آنها به وفور استفاده می‌شد (مقریزی، ۲۱۰/۱(۴)؛ ابن تفری بردی، ۸۵/۱۳، ۱۴۳-۱۴۵، ۲۷۱/۱۵، ۴۳/۱۶، ۴۶؛ نیز نک: ایالن، 24-26، EI^2 , I/1059). در همین دوره کارخانه‌هایی برای تولید انواع آتشبار و خمپاره‌اندازهای باروتی ایجاد شد و نیز دست کم ۳ نوع بمب زجاجی گازی و گاز خفه‌کننده تولید گردید. بمب زجاجی از مواد آتش‌زا، و دو نوع دیگر از باروت ساخته می‌شد (ابن ارنیغا، ۲۱، ۲۷-۲۸، ۱۷۲). البته در متون عصر مماليک، واژه نفت به جای باروت نیز گاه به کار می‌رفت (نک: بخش باروت در ایران و... در همین مقاله).

الگو کاربرد واژه باروت برای ماده انفجاری جنگی به جای نفت را مربوط به سده ۱۰ق و اواخر دوره مملوکیان می‌داند (ص 23). با اینهمه، تصریح می‌کند که در متون کهن هم گزارشهایی درباره توپخانه‌های انفجاری وجود دارد. در دوره حکومت قانصوه غوری (ح ۹۰۶-۹۲۲ق) در ساخت سلاح سنگین و سبک تحولاتی رخ داد و کارخانه‌های توپ‌ریزی احداث شد. در این عصر به تفنگهای شمشال، بندقه و گاهی به توپهای کوچک، البندق الرصاص (گلوله‌های سرب) می‌گفتند. در دوره قایتبای (ح ۸۷۲-۹۰۱ق) تفنگ شمشال و توپ سریر در مصر به فراوانی تولید می‌شد (EI^2 , I/1057، 1059؛ الگو، 24-25؛ ایالن، 59-65، 21-48). در ارتش مماليک پیش از این تاریخ واحدهای

افتخار کند، نومید شد و ناچار به مطالعه روی آورد و استعداد شاعری خود را با میراث شعر کهن، به ویژه آنچه در باب حماسه و فخر بود، پرورش داد. او بدون توجه به آنکه سرودن شعر را برای وی که از طبقه‌ای صاحب مقام بود، عیب می‌دانستند، به تصویر صحنه‌های پیکار و ستایش قهرمانان پرداخت و در این امر از شاعران کلاسیک تقلید کرد. او شعر را به شرط آنکه ابزاری برای ستایش و نکوهش نباشد، زیوری برای انسان می‌دانست (همو، ۲۲-۲۳؛ بارودی، ۵۳۷/۳).

بارودی سرانجام توانست در مصر بماند، از این رو، به استانبول رفت و به عنوان منشی وارد وزارت امور خارجه شد (زیدان، ۳۹۵/۲؛ مصطفی، ۴۱۶/۳) و در آنجا زبان و ادبیات ترکی و فارسی را نیک فرا گرفت و علاوه بر عربی، به فارسی و ترکی نیز شعر سرود (دسوقی، ۲۳). پس از سفر اسماعیل پاشا (ه م) به استانبول که به منظور سپاسگزاری از سلطان عثمانی صورت پذیرفت، بارودی به او پیوست و همراه وی به مصر بازگشت (زیدان، مصطفی، همانجاها). بازگشت او به مصر در حقیقت شروع بخش دوم از زندگی، و دوران تحقق آرزوها و آمل او بود. وی در زمان اسماعیل پاشا، با درجه سرگردی به همراه گروهی از افسران مصری برای مشاهده مانورهای سالیانه ارتش فرانسه به این کشور، و سپس به لندن مسافرت کرد و پس از بازگشت در ۱۲۸۲/ق ۱۸۶۵م به درجه سرهنگ دومی در فوج سوم محافظان نایب السلطنه، و اندک زمانی بعد به درجه امیرالایی (سرهنگی) فوج چهارم همان گروه ارتقا یافت (هیکل، ۹۷/۵)؛ ۴۷۳/۲؛ EI²).

با آغاز شورش در جزیره کرت در مدیریتانه بر ضد دولت عثمانی، بارودی به همراه سپاهی بدانجا فرستاده شد (۱۲۸۲/ق) و پس از بازگشت به سبب فعالیت‌های چشمگیرش به دریافت نشان (وسام عثمانی) مفتخر گردید و در رأس محافظان اسماعیل پاشا قرار گرفت و منشی ویژه او شد (مصطفی، ۴۱۶/۳-۴۱۷؛ هیکل، همانجا؛ طناحی، ۴۷۵؛ EI²). هنگام جنگ دولت عثمانی با صربها و بلغارها، بارودی برای انجام دادن مأموریت‌های سیاسی به استانبول رفت. وی همچنین در جنگ با روسیه (۱۲۹۵/ق ۱۸۷۸م) از خود شایستگی نشان داد و به درجه سرتیپی ارتقا یافت. این جنگ‌ها زمینه مناسبی برای پاره‌ای از سروده‌های او به ویژه نوبیه مشهورش گردید (نک: بعینی، ۱۴-۱۵؛ هیکل، ۹۷/۵)؛ ۴۷۳/۲، ۴۷۷؛ بارودی، ۴۳/۴-۵۵). وی پس از بازگشت از جنگ بالکان، نخست مدیریت ناحیه «الشرقیه» را عهده‌دار گردید و سپس استاندار پایتخت (قاهره) شد (دسوقی، ۲۴؛ ضیف، ۶۶؛ کردعلی، ۳۹۱-۳۹۲؛ زیدان، ۳۹۶/۲؛ مصطفی، ۴۱۷/۳).

در روزگار توفیق پاشا (حک ۱۲۹۶-۱۳۰۹/ق ۱۸۷۹-۱۸۹۲م)، بارودی وزیر معارف و اوقاف شد و کوشید به وضع اوقاف رسیدگی کند (ضیف، ۷۰؛ زیدان، همانجا). وی پس از دریافت درجه سرلشکری، وزارت جنگ را بر عهده گرفت (کردعلی، ۳۹۲)، اما گرایشهای ناسیونالیستی وی سبب شد که از مقام خود عزل گردد. چندی بعد بارودی باردیگر به اصرار توفیق پاشا مقام نخست وزیری را پذیرفت و

بغداد، ۱۹۸۷م؛ حسین، محسن محمد، الجيش الایوبی فی عهد صلاح الدین، بیروت، ۱۹۸۶م؛ زنبیر، محمد، «البارود»، معلمة المغرب، رباط، ۱۹۸۴م؛ سامرائی، خلیل ابراهیم و دیگران، تاریخ العرب و حضارتهم فی الاندلس، موصل، جامعة الموصل؛ سرور، محمد، الدولة الفاطمية فی مصر، قاهره، ۱۳۹۴/ق ۱۹۷۴م؛ سلاوی، احمد، الاستقصاء، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۷۹م؛ سمیعی، کیوان، اوراقی برانگنده، تهران، زوار؛ طرطوسی، مرضی، «تبصرة اواباب الالاب فی کیفیة النجاة...» (نک: ما، کائن)، عواد، کورکیس، مصادر التراث العسکری عند العرب، بغداد، ۱۹۸۱م؛ فراج، عزالدین، فضل علماء المسلمين علی الحضارة الایوبیة، قاهره، ۱۹۷۸م؛ لوین، گوستاو، تمدن اسلام و عرب، ترجمه محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ لرن افریقی، حسن بن محمدوزان، وصف افریقا، ترجمه محمد حبی و محمد اخضر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ماجد، عبدالمنعم، نظم الفاطمیین و رسومهم فی مصر، قاهره، ۱۹۸۵م؛ مشرفه، عطیة مصطفی، نظم الحکم بصر فی عصر الفاطمیین، قاهره، ۱۹۴۸م؛ مقریزی، احمد، السلوک، قاهره، ۱۹۸۵م؛ هندی، محموداحسان، «محاولة حصر بیلوغرافی للتالیف العسکریة و الحریریة عند العرب القدماء»، اباحت المؤتمر السنوی الثانی للجمعية السوریة لتاریخ العلوم، حلب، ۱۹۷۹م؛ نیز:

Ayalon, D., Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom, London, 1978; Cahen, C., «UnTraité d'armurerie composé pour Saladin», Bulletin d'études orientales, Beirut, 1984, vol. XII; EI²; Elgood, R., Firearms of the Islamic World, London/New York, 1995; Ritter, H., «Kleine Mitteilungen und Anzeigen», Der Islam, 1929, vol. XVIII.

محمدنوری

بارودی، محمود سامی (۱۲۵۵-۱۳۲۲/ق ۱۸۳۹-۱۹۰۴م)، شاعر، و سیاستمدار معاصر عرب. وی در قاهره در خانواده‌ای چرکسی و منسوب به مالیک مصر متولد شد. یکی از نیاکان او ملتزم (اجاره‌دار) قصبه ایتای بارود از توابع بحیره (ولایتی در مصر سفلی) بود و نسبت بارودی وی برخاسته از همین جاست (کردعلی، ۳۹۰؛ زیدان، ۳۹۴/۲؛ مصطفی، ۴۱۴/۳-۴۱۵؛ هیکل، ۹۷/۵)؛ ۴۷۰/۲. پدر بارودی، حسن حسنی بیک، در روزگار محمدعلی پاشا (حک ۱۲۲۰-۱۲۶۴/ق ۱۸۰۵-۱۸۴۸م)، یکی از فرماندهان عالی رتبه توپخانه بود که بعدها «مدیر» (مسئول اداره «مدیریه»، از تقسیمات کشوری مصر) دُنْقَلَه و بربر در سودان شد (کردعلی، ۳۸۹-۳۹۰؛ ضیف، ۴۶؛ هیکل، همانجا).

بارودی در ۷ سالگی پدر خود را از دست داد و تا ۱۲ سالگی چون دیگر فرزندان خانواده‌های مرفه، قرآن و مقدمات فقه و حساب و تاریخ و شعر را در خانه نزد معلمان خصوصی آموخت (ضیف، ۴۷). وی زبان و ادبیات عرب را نزد شیخ حسن مرصفی فراگرفت (کردعلی، ۳۹۰؛ سپس در ۱۲۶۷/ق ۱۸۵۰م پس از اتمام تحصیلات ابتدایی چون دیگر چراکسه و ترکان و فرزندان طبقه حاکم وارد مدرسه نظام شد (ضیف، ۴۸؛ کردعلی، همانجا؛ مصطفی، ۴۱۵/۳)؛ در این اثنا به مطالعه شعر کلاسیک نیز پرداخت؛ در ۱۲۷۱/ق ۱۸۵۴م در زمان حکومت سعید پاشا (۱۲۷۰-۱۲۸۰/ق ۱۸۵۴-۱۸۶۳م)، با رتبه باشجاویش (سرگروهان) از مدرسه نظام فارغ التحصیل گردید (هیکل، همانجا؛ دسوقی، ۲۲)، اما در آن زمان روح حماسه فسرده، و صحنه‌های جنگ از پرچمهای مصر تهی شده بود؛ از این رو، وی که امید داشت از طریق نظامی‌گری به آرزوهای بزرگ دست یابد و چون نیاکانش در میادین جنگ کسب

است، به گونه‌ای که برخی از آنها حکم ضرب المثل یافته است. بی‌گمان این حکمتها و پندها بر خوردار از فلسفه‌ای ژرف و متأثر از مکتبی خاص یا نگرشی کلی به جهان هستی نیست، بلکه نگاهی است گذرا و عاری از تحلیلی عمیق که از سبکی استوار و ساختاری دلنشین هم بی‌بهره نیست (دسوقی، ۴۴-۴۵).

در بیان احساسات و مشاهدات خود، نوآوری بارودی بسیار محسوس است. وی به وصف توجهی خاص داشت و قصاید ویژه‌ای در این باب سرود. تفاوت وصف در شعر بارودی با وصف در شعر شاعران کهن، در این است که در قصاید کهن، وصف به عنوان موضوعی فرعی در لابه‌لای قصاید جای می‌گیرد، حال آنکه در شعر بارودی وصف موضوعی مستقل است (همو، ۴۵). بارودی تصویرگری تواناست که پدیده‌های طبیعت، اشخاص و صحنه‌های نبرد و به طور کلی هر آنچه احساسات او را برانگیخته، نیک تصویر کرده است (همو، ۴۶؛ نیز نک: یعنی، ۱۹-۲۱) و در این زمینه هر گاه به معارضه شاعران جاهلی و مخضرم رفته، قصایدی سروده که در استحکام و استواری همپایه قصاید آنان است (همو، ۲۱؛ زیدان، ۴۰۰/۲). در وصف خمر نیز از وی قصایدی در دست است که آن را در ردیف خمریات ابونواس دانسته‌اند (یعنی، ۲۲).

از جمله موضوعاتی که بارودی لباسی نو بدان پوشانید، شعر سیاسی و ملی بود. از میان سروده‌های سیاسی بارودی می‌توان به شخصیت والا، عصیانگر و بلند پرواز او که عاشق آزادی و عدالت است، پی برد. همین ویژگیها بود که به بارودی شخصیتی ممتاز بخشید و وی را رهبری محبوب ساخت (دسوقی، ۴۷-۴۹). بارودی نخستین شاعر معاصر است که میهن و هم میهنان خود را ستود و روح ملت‌گرایی را در آنها تقویت نمود، و اینها همه، بارودی را در شعر معاصر جایگاهی رفیع بخشید (همو، ۴۹). با اینهمه، دیوان بارودی از قصاید عاشقانه و غزل تهی نیست و قلب او پیوسته از اندوه عشق شکوه می‌کند، حتی در کهن-سالی (یعنی، ۱۷-۱۹). بارودی در نسیب کاملاً پیرو سبک کهن نبود، بلکه در آن به پاکدامنی در عشق تأکید می‌ورزید. هجای او نیز بیشتر اجتماعی بود، تا شخصی، هر چند که این موضوع در آثار او، با آثار کلاسیک اروپایی چون نوشته‌های شکسپیر و مولیر قابل مقایسه نیست (دسوقی، ۵۰).

بارودی عامل اصلی نهضت شعری در دوران معاصر به شمار می‌رود. وی در سروده‌های خود از یک سو استواری شعر کهن را با موضوعات نوین در آمیخت و از دیگر سوی برخلاف معاصران، شعر خود را از افراط در کاربرد صنایع شعری دوره فترت دور نگه داشت (یعنی، ۹). با آنکه بارودی از شاعران کلاسیک تقلید می‌کرد، اما شخصیتی کاملاً متفاوت با شاعران کهن داشت (دسوقی، ۵۱). در واقع می‌توان گفت که بارودی صاحب مکتبی در شعر بود که بسیاری از شاعران پس از خود را چون اسماعیل صبری، شوقی، مطران و ... تحت تأثیر قرار داد. از ویژگیهای بارز مکتب شعری او استواری در معنا

کوشید میان نظامیان و توفیق، آشتی برقرار سازد و امور را با مدارا اصلاح نماید، اما نظامیان خواستار برکناری توفیق بودند و همین امر کار را بر بارودی دشوار ساخت. بارودی سرانجام به انقلابیون ملحق شد و در زمره بزرگ‌ترین یاوران انقلاب عرابی پاشا قرار گرفت، اما با مداخله انگلستان و فرانسه، انقلاب شکست خورد و وی به همراه دیگر یارانش به سیلان تبعید گردید و ۱۷ سال و اندی از عمر خود را در آنجا سپری ساخت. این دوران در زندگی شاعر البته تأثیری شگرف داشت (زیدان، ۳۹۷/۲؛ مصطفی، ۴۱۷/۳؛ طناحی، ۴۷۵-۴۷۷). وی در این زمان زیباترین و غم‌انگیزترین قصاید خود را سرود. بارودی در دوران تبعید بینایی خود را از دست داد و شنوایی او نیز ضعیف شد، درحالی که دوری از خانواده نیز بر دردها و رنجهای وی می‌افزود (دسوقی، ۲۴-۲۵؛ ضیف، ۸۱، ۸۲). او سرانجام در ۱۹۰۰م بخشوده شد و به مصر بازگشت و همانجا درگذشت (زیدان، همانجا؛ بدوی، ۲۰۸). خلیل مطران، حافظ ابراهیم و دیگران او را رثا گفته‌اند (یعنی، ۲۷-۲۹؛ سالم، ۳۴، ۴۸).

شعر: محیط مصر و مطالعه شعر کهن و به ویژه شعر دوره عباسی را می‌توان از جمله عوامل مؤثر در پرورش ذوق شاعری بارودی دانست (ضیف، ۹۷-۹۸؛ دسوقی، ۳۵). وی در آغاز از اسلوب و معانی شعر کهن تقلید کرد، و در معارضه با مشهورترین شاعران عرب چون عنتربن شداد، نابغه ذبیانی، ابوفراس حمدانی، بحتری، متنبی، ابونواس و بوصیری، قصایدی قابل توجه سرود و البته در این راه به سرقت ادبی نیز متهم شد (همو، ۴۰-۴۱؛ نوفل، ۱۷۸-۱۹۰؛ هیکل، ۹۸/۲۲). سپس در بسیاری از موضوعات شعری، به ویژه وصف، شخصیتی مستقل یافت.

بارودی در غالب فنون شعری چون رثا، مدح، فخر، غزل، حکمت و حماسه شعر سرود (یعنی، ۹). وی تنها دوستان و خویشاوندان را رثا می‌گفت (مثلاً نک: ۳۰/۱-۳۱)، رثای او برخاسته از عواطف صادقانه بود که گاه با پند و حکمت آمیخته می‌شد. مدح او نیز به والیان همعصرش در مصر منحصر بود و با اینهمه، به عنوان شاعری مداح شناخته نشد. سروده‌های او نیز در این باب از هر گونه مبالغه نكوهیده بری بود، چرا که در برابر مدحش، انتظار صله و پاداش نداشت. وی در مدح پیامبر اسلام (ص) نیز قصیده‌ای به شیوة البردة بوصیری با عنوان كشف الغمة فی مدح سیدالامه سرود که زیباترین نمونه مدح او به شمار می‌رود (ابراهیم، ۱۲۱۵؛ EI²).

بارودی پیوسته در سروده‌های خود به ماجراجویی، شجاعت، عزم و اراده نیرومندش می‌بالید و در این خصوص گاه سخت مبالغه می‌ورزید و خود را نادره زمان می‌پنداشت (دسوقی، ۴۱-۴۳؛ یعنی، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۲۳-۲۵؛ هیکل، ۹۷(۵) ۴۷۱). خاستگاه معدود اشعار وی که در باب زهد و بایره‌گیری از معانی شعر ابوالعناهی سروده، بیشتر نشأت گرفته از حالاتی نفسانی است که در پی یأس و ناامیدی بر او غلبه کرده است. در سرتاسر شعرهای بارودی پند و حکمت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار

را در شمار صوفیان سده ۹/۳م به شمار آورد. مطابق منابع موجود، نخستین کسی که از باروسی یاد کرده، ابوعبدالرحمان سلمی است. وی در تاریخ الصوفیه، باروسی را استاد حمدون قصار و فردی مستجاب الدعوه معرفی کرده است (نک: سمعانی، ۲۵۵/۱). کتاب تاریخ الصوفیه سلمی اکنون در دست نیست، ولی در کتاب طبقات الصوفیه وی اگر چه عنوان مستقلی به باروسی اختصاص داده نشده، اما ذیل عنوان حمدون قصار و محفوظ بن محمود (سلمی، همانجاها)، از او به عنوان مصاحب آن دویاد شده است.

آنچه از گفت و گوی باروسی با محمد بن کزام (د ۲۵۶ق)، پیشوای مذهب کرامیه، بر می آید، این است که وی رویکردی انتقادی نسبت به زهدگرایی افراطی زمان خود داشته است (نک: خواجه عبدالله، ۱۲۲). البته چنین گرایشی اختصاص به یک فرد یا به محلی خاص همچون نیشابور نداشته است و در سراسر حوزه های تصوف دیده می شود. ابونصر سراج در مقدمه کتاب اللمع این نکته را که انتقاد از روش زاهدانه صوفیه در آن روزگار رواج داشته است، خاطر نشان می سازد (ص ۳) و سبب نگارش این کتاب را بررسی و نقد اینگونه انتقادات ذکر می کند (ص ۴).

این سخن که باروسی از بنیان گذاران ملامتیه بوده است (نک: زرین-کوب، ۲۳۷) پذیرفتنی نیست؛ زیرا اولاً در کتابهای مهم شرح احوال صوفیه، چون اللمع سراج، التعرف کلاباذی و حلیه الاولیاء ابونعیم، ذکری از او نیست، و سلمی نیز که خود از بزرگان صوفیه نیشابور بود، در کتاب طبقات الصوفیه خود که ترجمه احوال و شرح اقوال مشاهیر صوفیه تا زمان اوست، در ذیل عنوانهای دیگر از باروسی یاد کرده است. همچنین سلمی در «رسالة الملامتیه» خود که یکی از مهم ترین آثار و شاید نخستین اثر درباره ملامتیه است، از باروسی به این عنوان، یا به عنوان کسی که در صورت بندی اصول ملامتی نقش یا تأثیری داشته است، یاد نمی کند؛ در حالی که وی در همین کتاب از ابوحفص نیشابوری، حمدون قصار و سعید بن اسماعیل بن منصور نیشابوری، معروف به واعظ (د ۲۹۸ق)، به عنوان مشایخ ملامتی و از بنیان گذاران این طریقه سخن می گوید (ص ۸۸، ۱۰۳).

مآخذ: خواجه عبدالله انصاری، طبقات الصوفیه، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، جست و جو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سراج، عبدالله، اللمع فی التصوف، به کوشش ر. نیکلسن، لندن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمد، «رسالة الملامتیه»، همراه الملامتیه و الصوفیه و اهل الفتوة ابوالعلاء عفیفی، قاهره، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م، همو، طبقات الصوفیه، به کوشش پدرسن، لندن، ۱۹۶۰م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ عروسی، مصطفی، حاشیه بر شرح الرسالة القشیریه، قاهره، ۱۲۹۰ق، مجتبی زردوانی

و اسلوب، موسیقی دل انگیز، شفافیت معنی و تصویر، و پیروی از سبک و شیوه قصیده های کهن بود (عبود، ۱۴۱؛ دسوقی، ۵۲؛ هیکل، ۹۷(۵)/۴۷۴). رسالت بارودی در ادبیات معاصر، احیای شعر عربی بود؛ به عبارت دیگر او شعر را از رکاکت و ضعفی که گریبانگیر آن شده بود، رهانید و بدان نیرویی دوباره بخشید (عقاد، ۳۱۶؛ سالم، ۴۸). درباره بارودی کتابها و مقالات گوناگونی نگاشته شده است (نک: داغر، ۱۶۲/۲-۱۶۴).

آثار: ۱. دیوان، که خود آن را سامان بخشید و واژگان دشوارش را توضیح داد و پس از مرگش نخستین بار به کوشش و شرح محمد امام منصوری و با سرمایه همسر دومش امینه در دو مجلد به طبع رسید (دسوقی، ۳۳؛ EI²)؛ سپس به کوشش علی جارم و محمد شفیق معروف، و با مقدمه هیکل پاشا در قاهره منتشر شد (۱۹۴۰م). دیوان بارودی مجموعه قصایدی است که وی به مناسبت های گوناگون سروده است و از خلال وصف او می توان به سفرهای مختلف شاعری برد. ۲. مختارات البارودی، در ۴ جلد که مجموعه ای است از اشعار ۳۰ شاعر بزرگ که نخستین آنها بشار و آخرینشان ابن عنین است. این مجموعه که بارودی آن را در تبعید گردآوری کرده بود، در ۱۳۲۷ و ۱۳۲۹ق به کوشش یاقوت مرسسی در قاهره به چاپ رسید و مشتمل بر ۷ باب است که عبارتند از ادب، مدیح، رثا، وصف، نسیب، هجا و زهد. گزیده ای از آثار منشور به نام قید الا وابد بدو منسوب است که تا کنون به چاپ نرسیده است (طناحی، ۴۷۹؛ بعینی، ۲۶؛ دسوقی، ۳۴؛ ضیف، ۲۲۰).

مآخذ: ابراهیم، عبدالفتاح، «البارودی الشاعر»، الهلال، ۱۳۵۳ق، س ۴۲، شم ۱۰؛ بارودی، محمود سامی، دیوان، به کوشش علی جارم و محمد شفیق معروف، قاهره، ۱۹۴۰م؛ بدوی، احمد احمد، «شعر البارودی فی مفا»، الرسالة، ۱۹۴۴م، س ۱۲، شم ۵۹۸؛ بعینی، نجیب، شعراء عرب معاصرون، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ داغر، یوسف اسعد، مصادر الدراسة الادبیه، بیروت، ۱۹۸۳م؛ دسوقی، عمر، محمود سامی البارودی، قاهره، ۱۹۷۰م؛ زندان، جرجی، تراجم مشاهیر الشرق، بیروت، دارمکتبه الحیاة، سالم، عبدالرشید عبدالعزیز، شعر الرناء العربی، کویت، ۱۹۸۲م؛ ضیف، شوقی، البارودی رائد الشعر الحديث، قاهره، ۱۹۶۴م؛ طناحی، طاهر، «رب السیف و القلم» محمود سامی باشا البارودی»، الهلال، ۱۳۴۸ق، س ۳۸، شم ۱۳، عبود، مارون، رواد النهضة الحديثة، بیروت، دارالثقافة، عقاد، عباس محمود، مجموعه اعلام الشعراء، بیروت، دارالکتاب العربی؛ کردعلی، محمد، المعاصرون، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۰م؛ مصطفی، محمود، الادب و تاریخ، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م؛ نوفل، محمد محمود قاسم، تاریخ المعارضات فی الشعر العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ هیکل، محمد حسین، «شعر البارودی، حیاته و صورة عصره»، المقتطف، ۱۹۴۰-۱۹۴۱م؛ نیز: EI².

بابک فرزانه

باروسی، سلم بن حسن، منسوب به باروس از روستاهای نزدیک نیشابور. نام وی را سالم (سلمی، طبقات، ...، ۱۱۴، ۲۶۹؛ نیز نک: عروسی، ۱۳۷) نیز آورده اند. سال تولد و وفات وی به درستی معلوم نیست، ولی چون از معاصران حمدون قصار (د ۲۷۱ق/۸۸۴م) و ابوتراب نخشی (د ۲۴۵ق/۸۵۹م) بوده است (نک: همانجا)، می توان او

البّاره، سرزمینی از ناحیه حمص در سوریه، ساکنان این ناحیه از قبیله بهراء یمن بوده اند که پس از فتح این سرزمین به دست ابوعبیده بن جراح در ۱۶ق، بدانجا کوچیدند (ابن خردادبه، ۷۳؛ یعقوبی، ۳۲۴).

ماردین و آمد قرار گرفته است (همو، المشترك، ۳۵)...

مأخذ: ابن اثیر، الكامل؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن خردادبه، عیبدالله، المسالك و المسالك، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ ابن عدیم، عمر، زبدة الحلب من تاریخ حلب، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۴۵۷/ق؛ ابن قلاسی، حمزه، ذیل تاریخ دمشق، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن وردی، عمر، تمة المختصر فی اخبار البشر، به کوشش احمد رفعت بدرای، بیروت، ۱۳۸۹/ق ۱۹۷۰م؛ رانسیمان، استیون، تاریخ جنگهای صلیبی، ترجمه منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ش؛ سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، مراد الاطلاع، به کوشش علی محمد بجاری، بیروت، ۱۳۷۳/ق ۱۹۵۴م؛ غزی، کامل، نهر الذهب فی تاریخ حلب، حلب، ۱۳۴۳-۱۳۴۵ق؛ المعجم الجغرافی، به کوشش عماد مصطفی طلاس، دمشق، ۱۳۱۳/ق ۱۹۹۲م؛ یاقوت، بلدان، همو، المشترك، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ یعقوبی، احمد، البلدان، لیدن، ۱۸۹۲م؛ نیز: EI².
محمد کاظم میرسجادی

باره سادات، یا باره سادات، عنوان خاندانی برجسته در شبه قاره هند که در دستگاه سیاسی و نظامی گورکانیان نقش مهمی داشتند. درباره معنی باره نظریات گوناگونی ابراز شده است و رایج ترین آنها، این واژه را هندی، و به معنای دوازده می داند (هیگ، 74؛ بلوخم، 429/1؛ نیز نک: EI², S, 126).

نسب این خاندان به ابوالفرج واسطی، از مردم عراق می رسد که مانند بسیاری از سادات ایران و عراق، در پی هجوم هولاکو خان به بغداد در ۶۵۶/ق ۱۲۵۸م با ۱۲ تن از پسرانش به هند رفت. اینان نخست در سرهند و پس از آن در مظفرنر ساکن شدند و نام ۴ شاخه باره سادات همه برگرفته از نام مواضعی است که اینان در آنجا سکنی گزیدند: سادات تهنپوری، سادات چاتراووری، سادات کوندلی وال و سادات جگنیری (بلوخم، 428-431؛ هالیستر، 137؛ «روزنامه...»)، (XVIII/85).

باره سادات از سده ۹ق زیر حمایت خضرخان از امرای نامدار عصر قرار گرفتند و پیشوای آنان، سید سلیم حاکم سهارنپور شد (همان، نیز هالیستر، همانجاها). از دوره اکبر شاه گورکانی نفوذ و قدرت باره سادات روبه افزایش نهاد و به اقطاع داران و زمین دارانی بزرگ تبدیل شدند و مناصب مهم نظامی یافتند و در تحولات سیاسی دستگاه امپراتوری نقش مهمی بر عهده گرفتند (لاهوری، ۴۴-۴۳/۲؛ ابوالفضل، ۷۷/۳؛ نظام الدین، ۲۵۲/۲؛ هیگ، 152؛ توزک، ۳۸). اینان به سبب حمایت از سلطنت بهادر شاه اول، پس از مرگ اورنگ زیب، به دولتمردانی تبدیل شدند که امپراتوران هند را عزل و نصب می کردند و از این رو، برخی از آنها را «پادشاه گر» می خواندند (EI², I/1025؛ هالیستر، 137-138؛ ایروین، 34، 31/1؛ مالک، 64، 57-58؛ بلوخم، 427/1)؛ اما در عهد محمدشاه (۱۱۳۱-۱۱۶۱/ق ۱۷۱۹-۱۷۴۸م) خشم شاه و امرای پرنفوذ را برانگیختند و آخرین پیشوای بزرگ آنان، سید حسین علی کشته شد و برادرش سید حسن علی در جنگ شکست خورد

الباره پیش از اسلام شهری بزرگ و مرکز داد و ستد روغن زیتون بوده است (EI², I/1024). در این سرزمین دژی بوده که به آن زاویه الباره می گفتند (عبدالمؤمن، ۱۵۲/۱). آثار باستانی بسیاری شامل مجسمه ها و معابد، از دوره حکومت رومیان در این ناحیه برجای مانده که از جمله آنها تالار وسیعی است به طول ۱۵ و عرض ۷ متر که تمامی آن در درون صخره ای با سقفی یکپارچه است. سطح این سقف به روغنی مخصوص آغشته شده که تاکنون نیز تغییر رنگ نداده است. بر روی یکی از دیوارهای این تالار شکل صلیب، و بر روی یکی از درهای آن نوشته ای به زبان رومی به چشم می خورد (غزی، ۵۲۳/۱).

در تقسیمات جغرافیایی روستای الباره از توابع جنوبی بخش احسم از شهرستان اریحا در استان ادلب در سوریه، و فاصله آن تا مرکز بخش ۴۰۷۵ کیلومتر است. جمعیت آن برابر سرشماری ۱۹۹۲م/۱۳۷۱ش، ۴۰۷۵ نفر بوده است (المعجم، ۲۱۳/۲). خانه های بافت قدیم این روستا از سنگ و گل است، اما ساختمانهای جدید از سنگ و سیمان ساخته می شود. مردم روستا بیشتر کشاورز و دام پرورند که بجز کشت غلات، به پرورش درختان میوه همچون انگور، انجیر و هلو نیز می پردازند (همانجا).

الباره در جنگهای صلیبی میان مسلمانان و مسیحیان چندین بار دست به دست شد (EI²، همانجا). در ۴۹۰/ق ۱۰۹۷م دقاق، امیر دمشق به اتفاق اتابک خود، طغتکین در نزدیکی الباره بر لشکری بزرگ از صلیبیان تاختند و آنان را غافلگیر کردند (ابن عدیم، ۱۳۱/۲؛ ابن تغری بردی، ۱۴۶/۵؛ رانسیمان، ۲۹۰-۲۹۱). یک سال بعد ریموند به سرزمینهای مسلمانان حمله کرد و به الباره تاخت. مردم شهر امان خواستند، ولی ریموند همه آنان را کشت و یا برده کرد و مسیحیان را در آنجا سکنی داد. وی مساجد را به کلیسا بدل کرد و یک تن از کشیشان لشکر خود را به مقام اسقفی آن شهر منصوب نمود (همو، ۲۳۹/۱). اسقف الباره بسیاری از هماهنگیهای سپاه ریموند را صورت می داد، از جمله: نحوه حرکت آن، چگونگی برخورد با مسلمانان و یا رساندن پیامهای او به دیگر فرماندهان و حکمرانان شهرهای تصرف شده (همو، ۳۵۵/۱).

زمانی که امیر بلک بن ارتق به حکومت حلب رسید (۵۱۷/ق ۱۱۲۳م)، الباره را نیز تصرف کرد و اسقف شهر را به اسارت گرفت. در همان سال سران سپاه صلیبی که در اسارت امیر بلک در قلعه خرتوت بودند، با نیرنگ گریختند و همزمان اسقف الباره نیز توانست بگریزد (ابن قلاسی، ۲۰۹-۲۱۰). پس از تسلط دوباره مسیحیان بر این شهر، نورالدین محمود بن زنگی در ۵۴۶/ق ۱۱۵۱م قلعه الباره را همراه با قلعه های دیگری، از آنان بازپس گرفت (ابن اثیر، ۱۵۴/۱-۱۵۵؛ ابن وردی، ۷۹؛ سامی، ۱۱۹۳/۲).

الباره همچنین نام سرزمینی کوهستانی از جزیره الخضراء در اندلس است که کوههای مرتفع و باغهای میوه بسیار دارد (یاقوت، بلدان، ۴۶۰/۱)؛ نیز نام قلعه ای است که ویرانه های آن بر روی قلعه کوهی میان

مراسم در روز یازدهم با چراغانی کردن محلهای مخصوص آغاز می‌شود. تشکیل مجالس وعظ و اطعام فقرا از آداب دیگر این روز است. بعد از ظهر این روز دسته‌های عزاداران از خیابانهای شهر می‌گذرند و گروههایی از مردم با آنها همراه می‌شوند (آسیاتیکا، ۱/279). رسمی دیگر به نام «صندل» نیز در بعدازظهر همین روز معمول است که ضمن آن عصاره معطر گیاه صندل را درون ظرفی قرار داده، با تشریفاتی خاص به عیدگاه می‌برند و میان مردم توزیع می‌کنند، و این اعلام عمومی و دعوت از مردم برای شرکت در مراسم روز دوازدهم است. عیدگاه محلی برای گردهمایی است که در خارج شهر ساخته شده است و دیوار سنگی بلندی دارد که در آن محراب و دو مناره و یک صحن بزرگ قرار دارد و در آنجا از محلی که به ارتفاع ۳ پله است، به عنوان منبر استفاده می‌شود. در بعضی از نقاط مردم در یک مسجد به عنوان عیدگاه اجتماع می‌کنند (سل، 245).

مردم برخی از شهرهای شبه قاره مراسم صندل را به گونه‌ای دیگر اجرا می‌کنند، بدین ترتیب که خمیر چوب صندل را به شکل «بُراق» (اسب پیامبر (ص)) در آورده، در ظرفی می‌گذارند و روی آن را با گل و گیاه می‌پوشانند و به هنگام حمل این ظرف به سوی قدمگاه پیامبر (ص)، نیاشهای آیین مولودی می‌خوانند و در انتها خمیر صندل را میان حاضران توزیع می‌کنند.

آوردن بُراق، در این مراسم، اشاره به عروج پیامبر (ص) است (شریف، 189). قدمگاه شکلی شبیه اثر پا بر روی سنگ است که به اعتقاد مردم نشانه جای پای پیامبر (ص) است. برخی از مردم نیز اشکال مشابه آن را در خانه نگهداری می‌کنند و در این روز با آداب و تشریفات خاصی به تزیین آن پرداخته، به نمایش می‌گذارند. در مدراس به جای قدمگاه موی حضرت (ص) به نمایش گذاشته می‌شود (سل، 245-246؛ شریف، همانجا؛ EI²).

روز دوازدهم به نام «عُرس» معروف است، این واژه در زبان اردو به مجلس تکریم بزرگان دین اطلاق می‌شود (شریف، 188؛ فیروز الدین، ۸۹۳). افزون بر قرائت قرآن، پختن طعام برای خیرات، خواندن فاتحه و مرثیه و برپایی مجالس وعظ و بیان وقایع ولادت و وفات و معجزات پیامبر (ص) بخشی دیگر از مراسم این روز است. باره وفات آیینی است که علاقه و محبت مردم مسلمان شبه قاره را به پیامبر (ص) می‌رساند. این روز در پاکستان تعطیل رسمی است و همه برای اهدای نذور خود و نمازگزاردن در آن شرکت می‌کنند (سل، 244-246؛ شریف، 189؛ هیوز، همانجا؛ EI²).

مآخذ: ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، ۱۹۹۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، ۱۹۷۵م؛ اردو دائره معارف اسلامی، لاهور، ۱۹۸۰م؛ دهلوی، احمد، فرهنگ آصفیه، دهلی، ۱۹۶۸م؛ عبداللطیف، محمد، «سیاسی، معاشرتی، اور تہذیبی پس منظر»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، لاهور، ۱۹۷۱م؛ ج ۴؛ فیروزالدین، فیروز اللغات، لاهور، فیروز سنزلیمید؛ لاهوری، عبدالحمید، بادشاہ نامہ، کلکتہ، ۱۸۶۷م؛ نیز:

Asiatica; EI²; Hughes, T.P., Dictionary of Islam, New Delhi, 1976;

و در زندان به قتل رسید (۱۱۳۵ق) و در یک قتل عام دیگر در مظفرنگر، به کلی منقرض گردیدند (عبرت، ۲۰۷-۲۱۴؛ خافی خان، ۸۱۳/۳-۸۱۵، ۹۰۴-۹۰۱؛ مالک، 68-73، 56-60؛ هالیستر، 139؛ «روزنامه»، XIV/62).

نویسندگانی که علل انقراض این خاندان را بررسی کرده‌اند، برآنند که تمایل باره سادات به هندوان و کوشش برای قطع جزیه راجپوتها و تفویض مشاغل مهم به آنان که موجب اختلالاتی در نظام اداری شد، و سرانجام انتسابشان به تشیع، موجب برانگیختن دربار گورکانیان و امرای آنان برضد ایشان گردید (خافی خان، ۸۹۷/۳؛ ماهاجان، 294-293؛ هالیستر، همانجا؛ مالک، 74). درباره گرایش باره سادات به تشیع نیز نظریاتی ابراز شده است (نک: هالیستر، همانجا؛ ماهاجان، 294؛ بلوخمان، 432-429؛ رضوی، I/238).

مآخذ: ابوالفضل علامی، اکبرنامه، به کوشش عبدالرحیم، کلکتہ، ۱۸۸۶م؛ توزک جهانگیری، به کوشش محمدحاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ خافی خان نظامالملکی، محمدحاشم، منتخب اللباب، به کوشش ولزی یک، کلکتہ، ۱۹۲۵م؛ عبرت لاهوری، محمدقاسم، عبرت‌نامه، به کوشش ظہورالدین احمد، لاهور، ۱۹۷۷م؛ لاهوری، عبدالحمید، پادشاہنامہ، به کوشش کبیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکتہ، ۱۸۶۸م؛ نظام‌الدین احمد، طبقات اکبری، کلکتہ، ۱۹۳۱م؛ نیز:

Blochmann, H., notes on The *A'in-i Akbari* by Abū 'l-Faḡl 'Alī Ḥamīdī, New Delhi, 1977; EI²; Haig, W., Akbar, 1556-1573, The Cambridge History of India, New Delhi, 1987, vol. IV; Hollister, J. N., The *Shi'a in India*, New Delhi, 1979; The Imperial Gazetteer of India, New Delhi, 1988; Irvine, W., Later Mughals, New Delhi, 1971; Mahajan, V. D., Muslim Rule in India, New Delhi, 1975; Malik, Z., The Reign of Muhammad Shah, New York, 1977; Rizvi, A. A., A Socio-Intellectual History of *Isna 'Ashari Shi'is in India*, Canberra, 1986.

مجید سیمی

بارہ وفات، اصطلاحی نزد مسلمانان شبه قاره برای ۱۲

ربیع الاول که آن را روز وفات و ولادت پیامبر اکرم (ص) دانسته، بدین مناسبت مراسمی برگزار می‌کنند که هم جنبه عزاداری دارد و هم همراه با جشن و شادمانی است. در بعضی از منابع معتبر، روز ولادت پیامبر اکرم (ص) ۱۲ ربیع الاول آمده است (ابن هشام، ۱۹۵/۱، به نقل از ابن اسحاق)، و در برخی منابع تاریخی نیز، همان ۱۲ ربیع الاول را روز وفات آن حضرت ذکر کرده‌اند (ابن سعد، ۲۰۹/۲؛ دهلوی، ۳۵۰؛ عبداللطیف، ۲۳؛ اردو، ۹۲۹/۳). برخی مراسم جشن و شادی این روز را بدان سبب می‌دانند که در حقیقت روز وصال حضرت رسول (ص) است.

چنین به نظر می‌رسد که این آیین به مسلمانان شبه قاره اختصاص دارد و در میان مسلمانان دیگر کشورهای اسلامی به این صورت دیده نمی‌شود. به گفته عبدالحمید لاهوری نخستین بار در ۱۰۳۶ق/۱۶۲۷م شاه جهان این آیین را در دربارش برگزار کرد (نک: ۲۳۱-۲۳۰؛ عبداللطیف، ۲۴). در این مراسم در منازل و مساجد از زندگانی و تعالیم نبی اکرم (ص) و خصایل و فضایل آن حضرت یاد کرده می‌شود و در پایان مجالس فاتحه می‌خوانند و به مستحقان خیرات می‌دهند (هیوز، EI²; 36).

Seil, E., *The Faith of Islam*, London/ Madras, 1880; Sharif, J., *Islam in India, or the Qānūn-i-Islām*, Curzon Press, 1975.
مرجان انشاریان

باری ارمیناس، نک: العبارة.

بازار، محلی معین برای داد و ستد کالا، اغلب با مجموعه‌ای از ابنیه که به تناسب زمان و مکان از ساختار مادی و معماری خاصی برخوردار است. بازار مجازاً بر وضعیت کالا در محل و زمان مشخص یا نامحدود از لحاظ عرضه و تقاضا نیز اطلاق می‌گردد.

فهرست:

عنوان	صفحه
I. ریشه‌شناسی واژه بازار	۱۱۴
II. پیشینه تاریخی بازار	۱۱۵
۱. عصر جاهلی	۱۱۵
۲. ایران پیش از اسلام	۱۱۶
III. بازار در عصر اسلامی	۱۲۰
الف - نقش بازار در شکل‌گیری و بافت شهرها	۱۲۰
ب - ساختار و عملکرد اقتصادی بازار	۱۲۲
ج - نظام و روابط درونی بازار	۱۲۴
د - نقش اجتماعی و فرهنگی بازار	۱۲۷
IV. معماری بازار	۱۳۶
V. بازارهای ادواری	۱۳۹

I. ریشه‌شناسی واژه بازار

واژه بازار که به شکل بازر در بازرگان (مخفف بازرگان) هم آمده، به صورت فارسی میانه wāzār (مکزی، ۸۹) باز می‌گردد که به شکل w'c'l حرف‌نویسی، و در پاره‌ای از متون با هزوارش ŠWQ' (قس: Šwq' آرامی و سوق عربی) نمایانده شده است (مشکور، ۵۱). همین واژه در پارتی به صورت wāzār (درخت، ... ۷۶؛ ماهیار، ۱۰۹؛ قس: بویس، ۸۹: wāzārgān = بازرگان)، در سغدی مانوی به صورت wāčar(a)n و در سغدی مسیحی به صورت wāčan آمده است (قریب، ۳۹۶). واژه ارمنی vačar به همین معنا دخیل از ایرانی میانه غربی است (آیوازیان، ۱۶۹). این واژه اصیل ایرانی در اردو و هندی به صورتهای bazār, bāzār و bajār تلفظ می‌شود (پلتس، ۱۲۱). همین واژه از فارسی به ترکی، از ترکی به ایتالیایی و از آن طریق به دیگر زبانهای اروپایی - از جمله انگلیسی - راه یافته است (نک: «فرهنگ آمریکایی...»، ۱۵۹؛ «فرهنگ آکسفورد...»، I/1019).

درباره ریشه این واژه نظرهای متفاوتی بیان شده است. قدیم‌ترین ریشه پیشنهادی را در فرهنگ آندراج می‌توان یافت. به اعتقاد مؤلف این فرهنگ واژه بازار در اصل آبازار (آبا به معنی آش + پسوند مکان - ساز - زار) به معنی محل خرید و فروش مواد غذایی بوده، اما با گذشت زمان به معنی مطلق محل خرید و فروش به کار رفته است (۵۶۶/۱)؛ نیز

نک: غیات، ... ۱۱۲؛ پلتس، همانجا). دارمستر برای واژه بازار صورت باستانی *abāčari را پیشنهاد می‌کند. به اعتقاد وی جزء نخست این واژه، *abā، برابر با sabhā سنسکریت و به معنی اجتماع، گرد هم آیی و محل گرد هم آیی، و جزء دوم آن، *čari، از ریشه باستانی *čar به معنی حرکت کردن است (II/129-131؛ نیز نک: معین، ۲۱۸/۱؛ قس: بارتولمه، ۸۹: abičariš در فارسی باستان، احتمالاً به معنی چراگاه؛ کت، ۱۶۸-۱۶۹).

آنچه درباره ریشه واژه بازار پذیرفتنی‌تر می‌نماید و صورتهای سغدی نیز آن را تأیید می‌کند، اشتقاق این واژه از صورت باستانی *wahāčarana است (گرشویچ، ۶۱-۶۰؛ قس: بیلی، ۲۷۴: *wahāčār(na)؛ پک، ۲۶۵: *wahāčār(n)a). این واژه از دو جزء *wahā- (فارسی میانه: wahāg، مکزی، ۸۶) به معنی بها، ارزش، تجارت و داد و ستد و -čarana به معنی جایگاه و محل تشکیل شده، و در اصل به معنای محل داد و ستد و خرید و فروش بوده است. جزء دوم این ترکیب، -čarana، از ریشه *čar به معنی حرکت کردن (قس: kar، بارتولمه، ۴۴۹) و پسوند مکان‌ساز -ana (گرشویچ، ۱۵۶) تشکیل شده، و در اصل به معنی جای حرکت بوده است (قس: اوستایی -čārāna به معنی مزرعه، بارتولمه، ۵۸۱). پسوند مکان‌ساز -زار در فارسی نیز مشتقی از ریشه *čar به معنی حرکت کردن است (نک: نیبرگ، II/113؛ هرن، ۱۹۳-۱۹۲). تحول آوایی واژه بازار را از ایرانی باستان تا به امروز می‌توان چنین دانست: *wāčarna < *wahāčarana < *wāčār < wāzār (درباره ابدال -arn به -ār، نک: هنینگ، ۳۹، حاشیه ۴). این وجه اشتقاق را معادل ختّنی واژه بازار نیز تأیید می‌کند، زیرا در زبان ختّنی - از زبانهای ایرانی میانه شرقی - واژه معادل بازار bahoysana است (بیلی، همانجا) که آن نیز ترکیبی از دو جزء bahā به معنی بها، ارزش و فروش و -vazana به معنی جایگاه و محل (در اصل: جای حرکت، از ریشه vaz- به معنی حرکت کردن، قس: بارتولمه، ۱۳۸۶) است (بیلی، ۲۷۴، ۲۷۰).

شاپور اول، پادشاه ساسانی در کتیبه سه زبانه خود بر کعبه زردشت در فهرست نام و مناصب بزرگان و درباریان خویش از شخصی یاد می‌کند که منصب بازار بدی داشته است (فارسی میانه w'c'lpī، پارتی w'srptī، ترجمه یونانی: agoranomou؛ نک: پک، ۳۶۶؛ نیز: ایرانیکا، IV/20). ظاهراً این منصب معادل وزیر بازرگانی کنونی بوده است.

مآخذ: آندراج، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵؛ آیوازیان، ماریا، وام واژه‌های ایرانی میانه غربی در زبان ارمنی، تهران، ۱۳۷۱؛ درخت آسوریک، به کوشش ماهیار نوایی، تهران، ۱۳۶۳؛ غیات اللغات، غیات‌الدین محمد وامپوری، به کوشش منصور ثروت، تهران، ۱۳۶۳؛ قریب، پدراالزمان، فرهنگ سغدی، تهران، ۱۳۷۴؛ ماهیار نوایی، یحیی، «فهرست واژه‌ها»، درخت آسوریک (همه)، مشکور، محمدجواد، فرهنگ هزاره‌های پهلوی، تهران، ۱۳۴۶؛ معین، محمد، حاشیه بر برهان قاطع، تهران، ۱۳۶۱؛ نیز:

قریشیان مکه تجارت شبه جزیره عربستان و راههای تجاری را به دست گرفتند و بر بازارهای منطقه اشراف یافتند و از آن پس مکه و سپس مدینه به صورت دو مرکز مهم تجاری درآمدند (لامنس، 20-30؛ پیگولوسکایا، ۴۰۵-۴۰۷؛ ضیف، ۲۷؛ علی، ۲۸۵/۷؛ افغانی، ۲۰).

بازرگانان قریش در سال دو سفر بازرگانی بزرگ داشتند: نخست «رحله الشتاء» در زمستان که کاروانهای تجاری خود را به یمن روانه می کردند و دیگری «رحله الصيف» که راهی شمال می شدند تا کالاهای خود را در بازارهای شام، غزه و سواحل مدیترانه به فروش رسانند (تعالی، ۱۱۵؛ علی، ۲۹۰/۷-۲۹۱).

افزون بر این، روابط بازرگانی عربها با ایرانیان به خصوص زمانی که ایرانیان در یمن نفوذ داشتند، درخور اهمیت است. کاروانهای ایرانی از راه حجاز و یا بحرین کالاهای خود را به یمن می بردند و در آنجا با بازرگانان یمن، حبشه و هند داد و ستد داشتند (پیگولوسکایا، ۴۰۵؛ آذرنوش، ۱۸۴). این روابط بازرگانی باعث پیدایش بازارهایی در شهرهای مختلف شبه جزیره عربستان شده بود که عمدتاً بر دو نوع بودند: بازارهای ثابت که در شهرها و روستاها در تمام ایام سال رونق داشتند و بازارهای موسمی یا موقت که در موسم معینی از سال تشکیل می شدند. به گفته یعقوبی عربها در جاهلیت دارای ۱۰ بازار موسمی مشهور در نقاط مختلف شبه جزیره بودند که به نوبت از بازاری به بازاری دیگر می رفتند و کالاهای خود را در آنجا عرضه می کردند (۲۷۰/۸). چنانکه از گفته یعقوبی برمی آید، جان و مال کسانی که در این بازارها شرکت می کردند، در امان بود (نیز نک: ابن اثیر، الکامل، ۵۹۰/۸). تأمین مال و جان مردم در ایام بریایی این بازارها برعهده گروهی به نام «مُحَلُون» بود که علاوه بر نظارت و کنترل بازار، مأمور جمع آوری مالیاتها نیز بودند (یعقوبی، ۲۷۱/۱؛ علی، ۳۶۹/۷-۳۷۰).

مهم ترین این بازارها عبارت بودند از بازار عکاظ، مَجَنَه و دومة الجندل که در ربیع الاول توسط قبایل غسان و کلب برگزار می شد؛ مشقر (در جمادی الاول)؛ صحار (در رجب)؛ ریا، شحر و سوق عدن (در رمضان)؛ رابیه (در حضرموت) و ذی المجاز در مکه که پس از سوق عکاظ برگزار می شد (یعقوبی، همانجا؛ ابن حبیب، ۲۶۳-۲۶۷؛ قزوینی، ۸۵).

بازار عکاظ: این بازار از بزرگ ترین بازارهای موسمی در عصر جاهلی به شمار می رود که در جنوب شرقی مکه میان نخله و طایف سالی یک بار برگزار می شد (ابن حبیب، ۲۶۷؛ یاقوت، ۷۰۴/۳-۷۰۵). عکاظ در آغاز محل پرستش بتها بود که به گفته ای ۱۵ سال بعد از عام الفیل (۵۷۰ م)، یعنی در ۵۸۵ م شکل بازار پیدا کرد (ابوعبید، ۹۵۹/۳؛ نیز نک: ابن حبیب، ۳۱۵). به گفته ابن حبیب (ص ۲۶۷) بازار عکاظ از نیمه دوم ذیقعه تا پایان آن (به گفته ای شوال، نک: یاقوت، قزوینی، همانجا) برپا می شد. عکاظ در واقع بزرگ ترین مرکز بازرگانی جهان عرب بود که قبل از آغاز مراسم حج کاروانهای تجاری از سراسر شبه جزیره عربستان و نیز کشورهای همجوار کالاهای

The American Heritage Dictionary of the English Language, Boston / New York, 1992; Back, M., Die sassanidischen Staatsinschriften, Acta Iranica, Tehran / Liège, 1978; Bailey, H.W., Cambridge etc., 1979; Bartholomae, Dictionary of Khotan Saka, Ch., Altiranisches Wörterbuch, Berlin, 1961; Boyce, M., A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian, Acta Iranica, Tehran / Liège, 1977; Darmesteter, J., Etudes iraniennes, Paris, 1883; Gershevitch, I., A Grammar of Manichaean Sogdian, Oxford, 1954; Henning, W. B., «Mitteliranisch», Iranistik, vol. I, Handbuch der Orientalistik, Leiden / Köln, 1958; Horn, P., «Neupersische Schriftsprache», Grundriss der iranischen Philologie, ed. W. Geiger and E. Kuhn, Strassburg, 1898-1901, vol. 1(2); Iranica; Kent, R. G., Old Persian Grammar, Texts, Lexicon, New Haven, 1953; MacKenzie, D. N., A Concise Pahlavi Dictionary, Oxford, 1971; Nyberg, H.S., A Manual of Pahlavi, Wiesbaden, 1974; The Oxford English Dictionary, Oxford, 1989; Platts, J. T., A Dictionary of Urdī, Classical Hindi and English, London, 1911.

حسن رضایی باغیدی

II. پیشینه تاریخی بازار

۱. عصر جاهلی، سرزمین عربستان از دیرباز با توجه به موقعیت جغرافیایی و قرار گرفتن میان دو امپراتوری بزرگ ایران و روم از لحاظ بازرگانی اهمیتی خاص داشته است. از هزاره ۲ ق م دولتهای کهن عربی معین، سبا و حمیر در جنوب، و پترا و تدمر (پالمیرا) در شمال شبه جزیره عربستان روابط تجاری گسترده ای با ایران، روم و هند داشته اند؛ چنانکه در عهد عتیق به گوشه هایی از این روابط تجاری اشاره شده است (حزقیال، ۲۷؛ ۱۲-۱۴؛ نک: آلیری، 86-95؛ لامنس، 20-22، 190-191؛ پیگولوسکایا، ۶۷-۶۸؛ ضیف، ۲۶-۲۸؛ علی، ۲۳۴/۷-۲۳۷، ۲۴۱). از سوی دیگر در عربستان مرکزی بازرگانان مکه در حیره و مداین با ایرانیان، در یمن با دولتهای سبا و حمیر، و در شمال با آرامیان داد و ستد داشته اند (لامنس، 174-176؛ افغانی، ۳۷).

کاروانهای تجاری محصولات کشورهای حبشه، یمن و هند را از طریق راههای بازرگانی که از جنوب به شمال عربستان امتداد داشت، به بازارهای شام، لبنان و نهایتاً یونان می رساندند. یکی از بزرگ ترین راههای بازرگانی در کرانه دریای سرخ امتداد داشت و به فلسطین و اردن و شبه جزیره سینا منتهی می شد و در سر راه خود از شهرهای مکه، یثرب، فدک، مدین، پترا، تدمر و غزه می گذشت. آبادانی این شهرها به سبب قرار گرفتن بر سر راه کاروانهای بازرگانی و وجود بازارها بود. راه دیگر از عمان، غرب عراق و بادیه الشام می گذشت و کالاهای هندی، ایرانی و عراقی را که بیشتر پوست، جامه های نفیس، عطریات، ادویه، صمغ، عاج و برده بود، به بازارهای شام، تدمر و سواحل مدیترانه می بردند و از آنجا سلاح، گندم، روغن، شراب و پارچه های کتانی و ابریشمی بازمی گردانند. حفظ امنیت این کاروانها برعهده پاسدارانی به نام خفیر بود (الیری، 185؛ لامنس، 7-16، 112، 275؛ نیگلسن، 4-6؛ ضیف، ۷۶-۷۷). در عهد عتیق به وجود کاروانهایی از قوم سبا که کالاهای را به فلسطین می بردند، اشاره شده است (حزقیال، ۲۷؛ ۱۶-۲۰؛ نیز نک: علی، ۲۴۱/۷).

از دیرباز تجارت عربستان به دست یمنیها و به خصوص معینها بود. حدود یک قرن قبل از ظهور اسلام با تسلط حبشه و سپس ایران بر یمن دست یمنیها از حاشیه دریای سرخ کوتاه شد و مردم حجاز و به ویژه

اجناس خود را در آنجا عرضه می کردند. خسرو پرویز پادشاه ایران هر سال کاروانی به نام لطیمه که گویا حامل مشک و پارچه های گرانبها بود، توسط نعمان بن منذر پادشاه حیره - که کارگزاری تجاری وی را برعهده داشت - به عکاظ می فرستاد و در مقابل از آنجا جرم و حریر و کفش خریداری می کرد (نک: تعالی، ۱۲۹؛ ابوالفرج، ۶۲/۲۲؛ ابن هشام، ۲۰۹/۱؛ ابن اثیر، همان، ۶۳۹/۱؛ آذرنوش، ۱۸۶).

در بازار عکاظ همه نوع کالا از قبیل انواع پارچه، حریر، مشک، پوست، سلاح، روغن و غلات به معرض فروش گذاشته می شد (افغانی، ۲۷۸-۲۷۹). خرید و فروش برده نیز در این بازار رواج داشت و یکی از پردرآمدترین تجارتها محسوب می شد. به روایتی حضرت خدیجه غلام خود زید بن حارثه را در عکاظ خریداری کرد و بعدها وی را به پیامبر (ص) بخشید (ابن اثیر، اسد الغابه، ۲۲۴/۲؛ ابشیهی، ۷۷/۲). عکاظ علاوه بر این، مرکز عرضه و نشر و نقد شعر و ادب - که در آن روزگار خریدار فراوان داشت - و نیز کانونی برای فعالیتهای علمی و فرهنگی و حتی سیاسی بود. شاعران و خطیبان نام آوری همچون نابغه ذبیانی، اعشی و قُتس بن ساعده بهترین اشعار و آثار خود را در آنجا عرضه می کردند و شیفتگان فرهنگ و ادب وبه ویژه راویان در آنجا گرد می آمدند و مشتاقانه سروده های آنان را می شنیدند و سپس به انتشار آنها می پرداختند. به روایتی از نخستین روزبرایی عکاظ برای شاعران برجسته ای چون نابغه ذبیانی خیمه گاهی برمی افراشتند و شاعران هر قبیله به نوبت اشعار خود را نزد آنان می خواندند تا ایشان درباره سروده های آنان داوری کنند (ابوالفرج، ۱۳۳/۹، ۳۸۳، ۸/۱۱؛ مرزوقی، ۲۲۷/۲؛ یاقوت، همانجا؛ قلقشنی، ۴۱۱/۱). چنانکه معروف است، پیامبر اسلام (ص) قبل از رسالت خطبه معروف قس بن ساعده را در عکاظ شنیده بود (جاحظ، ۱۶۸/۱؛ قزوینی، همانجا؛ بلاشر، ۷۲۷).

از لحاظ سیاسی و اجتماعی نیز عکاظ اهمیت فراوان داشت. معمولاً اختلافات میان شخصیتها و قبایل در این بازار حل و فصل می شد. هرگاه یکی از افراد قبیله مرتکب جرم یا خلافی می شد که با شئون قبیله مغایر بود، او را از قبیله خود می راندند و یا اصطلاحاً خلع می کردند؛ سپس بیری در عکاظ برایش برمی افراشتند تا او را نزد همگان رسوا سازند (ابوالفرج، ۲۶/۵، ۱۴۲/۱۴؛ میدانی، ۳۲۰/۱؛ افغانی، ۲۸۳).

در همین بازار بود که پیامبر اکرم (ص) در آغاز رسالت خود قبایل را به دین اسلام دعوت می کرد، تا اینکه در ۶۳۲/ق ۱۱ در آن حضرت با افرادی از قبیله اوس ملاقات کرد و چون اسلام را بر آنان عرضه داشت، پذیرفتند و زمینه را برای نشر تعالیم اسلام در مدینه فراهم ساختند (یاقوت، ۶۹۳/۳؛ ابن کثیر، ۱۴۷/۳).

به روایت بخاری با ظهور اسلام مسلمانان از بیم گناه از شرکت در بازارهای جاهلی کراهت داشتند، تا اینکه آیه «لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ...» (بقره/۱۹۸) نازل شد و آنان اجازه یافتند که در موسم حج در بازارها

به داد و ستد بپردازند (ابوعبید، ۹۶۰/۳). از این رو، بسیاری از بازارهای جاهلی تا سالها پس از ظهور اسلام فعال بودند؛ چنانکه بازار عکاظ تا اواخر دوره اموی رونق داشت و در ۱۲۹/ق ۷۴۷م تعطیل شد (ازرقی، ۱۳۱؛ ابوعبید، ۹۵۹/۳) و جای خود را به بازار میرند داد.

میرد در غرب بصره در آغاز بازار خرید و فروش شتر بود و در عصر اموی به بزرگترین و پرآوازه ترین بازار جهان اسلام مبدل شد که همچون عکاظ هم محل خرید و فروش کالا و هم کانونی برای عرضه شعر و ادب و تلاقی اندیشه های گوناگون بود و از این لحاظ بر بازار عکاظ برتری یافت. از میان بزرگان شعر، ادب، تاریخ، لغت و نحو کمتر کسی است که از مجالس علمی میرد بهره نبرده باشد. بزرگترین دانشمندان سده های ۲ و ۳/ق ۸ و ۹م از قبیل جاحظ، ابوعمر و بن علاء، اصمعی، جریر، فرزذق، بشار و ابونواس (هم م) مایه های علمی خود را در مجالس درس و بحث و مناظره میرد کسب کردند (پلا، ۴). و از این رو، این بازار که دست کم تا حدود سال ۱۰۲۲/ق ۱۳ داشت (نک: یاقوت، ۴۸۵/۴)، در رشد و شکوفایی علوم مختلف در سده های ۲ و ۳ بسیار مؤثر بود.

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی، تهران، ۱۳۵۲؛ ابشیهی، محمد، المستطرف فی کل فن مستطرف، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن اثیر، علی، اسد الغابه، بیروت، ۱۳۷۷/ق ۱۹۵۷م؛ هور، الکامل؛ ابن حبیب، محمد، المحیر، به کوشش لیثن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱/ق ۱۹۴۲م؛ ابن کثیر، البدایه، ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویه، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۰/ق ۱۹۹۰م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۲۱۵/ق ۱۹۹۵م؛ ازرقی، محمد، اخبار مکه، به کوشش ووستفالد، لایپزیک، ۱۸۵۸م؛ افغانی، سعید، اسواق العرب فی الجاهلیه و الاسلام، دمشق، ۱۳۷۹/ق ۱۹۶۰م؛ پیگولوسکیا، ن.و، اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران، ترجمه عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۷۲؛ تعالی، عبدالملک، ثمار القلوب، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴/ق ۱۹۶۵م؛ جاحظ، عمرو، البیان و التیین، بیروت، ۱۳۷۹/ق ۱۹۶۰م؛ ضیف، شوقی، العصر الجاهلی، قاهره، ۱۹۷۴م؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۷۸م؛ عهد عتیق، قرآن کریم؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۳۸۰/ق ۱۹۶۰م؛ قلقشنی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳م؛ مرزوقی، احمد، شرح دیوان الحماسه، بیروت، ۱۹۹۵م؛ میدانی، احمد، معجم الامثال، به کوشش محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۸۸م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹/ق ۱۹۶۰م؛ نیز:

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1966; Lammens, H., *La Mecque à la veille de l'hégire*, Beirut, 1924; Nicholson, R.A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1956; O'Leary, de L., *Arabia Before Muhammad*, London, 1927; Pellat, Ch., *The Life and Works of Jāhiz*, tr. D.M. Hawke, Berkeley/Los Angeles, 1969.

عنایت الله فاتحی نژاد

۲. ایران پیش از اسلام: وضع بازار همواره تابع امر مبادله کالا است. مبادله کالا نیز با امر تولید و اقتصاد جامعه مرتبط است. اسناد و مدارک مربوط به پژوهش اوضاع اقتصادی و اجتماعی ایران در روزگار باستان را می توان به ۵ گروه بخش کرد: ۱. سنگ نبشته ها و کتیبه ها؛ ۲. نوشته های مورخان همزمان و یا نزدیک به زمان رویدادها؛ ۳. اسناد و مدارک مربوط به خرید و فروش کالاها که به صورت لوحه ها و نوشته هایی بر روی پارشمنها (پوستها) و پاپیروسها به دست آمده

بر اثر مبادله گسترش می‌یافت. کوزه‌گری، حصیربافی، پارچه‌بافی، بعدها آهن‌گری و... از زمره کارهایی بودند که از روستاها آغاز گردیدند. بدین روال، صنعت... گرچه به صورت ابتدایی... با کشاورزی درآمیخت و تا دیرباز دوام یافت. کشاورزان روستاها، ناحیه‌ای مسکونی را که به چند روستا نزدیک‌تر بود، برای مبادله کالا برمی‌گزیدند و در روزهای معینی از ماه و سال در آنجا گرد می‌آمدند و به مبادله کالا می‌پرداختند. رفته‌رفته مبادله کالا وسعت گرفت. وسعت مبادله نیز زمینه را برای رشد صنعت و سرانجام، جدا شدن صنعت از زراعت فراهم آورد. مراکز مبادله اندک اندک گسترش یافتند و در بعضی نواحی از صورت بازارهای سالیانه، ماهیانه و بعدها هفتگی به درآمدند و صورت مراکز مبادله دائم به خود گرفتند. مبادله در آغاز به صورت کالا با کالا بود، ولی با پیدایش پول به عنوان معادل، امر مبادله دگرگونی یافت و به صورت کالا-پول-کالا درآمد. جدا شدن صنعت از کشاورزی وسیله‌ای برای جای‌گزینی صنعتگران آزاد در مراکز مبادله شد و اندک اندک بازرگانان را به سوی خود جلب کرد. تأثیر متقابل گروههای تولید کننده و بازرگانان سبب شد که شغل بازاریابی گسترش یابد. هنوز در گیلان اصطلاحی با عنوان «بازارمچ» (جوینده بازار) وجود دارد که نموداری از این مناسبات کهن است (نک: همانجا).

هنگامی که از نظام اجتماعی مردمی سخن می‌رود، مطلب بر سر آن بخش از مناسبات تولیدی است که جنبه کلی و به تقریب همگانی دارد و نظام حاکم بر جامعه را تشکیل می‌دهد. وجود برده به صورتهای منفرد در جامعه، هیچ‌گاه دلیل حاکم بودن نظام برده‌داری نیست. بر همین نسق، وجود مناسبات ابتدایی و عشیره‌ای در بعضی نواحی را نمی‌توان شرط حاکم بودن اینگونه مناسبات در کشوری به شمار آورد. تا آنجا که آگاهی در دست است، در آغاز عصر هخامنشی کشاورزان آزاد بودند، چنانکه در جریان پیکار کورش در بابل (۵۳۹ ق م) سپاهیان ایران از «کشاورزان آزاد» تشکیل یافته بودند (داندامایف، ۱۰۸-۱۰۷). رشد مبادله ایجاب می‌کرد که نه تنها بازارهای داخلی، بلکه بازارهای خارجی نیز مورد توجه قرار گیرند. یکی از هدفهای کورش در تسخیر بابل، تسلط بر راههای بازرگانی و پیشرفت کار حمل و نقل بود (همو، ۱۱۰-۱۰۸).

در عهد داریوش اول، برای نخستین بار در ایران سکه زر با نام «دَرِیک» ضرب شد. وجود سکه زر به عنوان وسیله مبادله خود نشانه‌ای از گسترش روابط بازرگانی است. وزن این سکه‌ها را ۸/۴۲ و ۸/۸۳ گرم نوشته‌اند (همو و لوکونین، ۲۰۴). سکه‌های نقره با نام شیکل نیز یکی از پولهای رایج عهد هخامنشی برای مبادله بوده است. وزن این سکه‌ها ۵/۶ گرم بوده که گاه به ۵/۸ گرم می‌رسیده است. فلزات دیگری که در این سکه‌ها وجود داشتند، از ۵٪ وزن سکه‌ها تجاوز نمی‌کردند (همانجا).

در سده‌های ۵ و ۴ ق م شهرها (ساتراپها) حق داشتند در مناطق تحت حاکمیت خویش، سکه ضرب کنند (همان دو، ۲۰۵). در عهد

است؛ ۴. افزارهای تولید و وسایل زندگی که باستان‌شناسان از دل خاک بیرون کشیده‌اند؛ ۵. نوشته‌های مؤلفانی که صدها سال پس از رویدادها می‌زیسته‌اند (رضا، ۲).

بعضی از پژوهندگان کوشیده‌اند که مناسبات اقتصادی و اجتماعی حاکم در ایران عصر هخامنشی را سقوط مناسبات ابتدایی و سرآغاز روابط برده‌داری معرفی کنند. این سخن نمی‌تواند مقرون به واقعیت باشد، زیرا با در نظر گرفتن اوضاع اقلیمی ایران، وجود مناسبات برده‌داری به نحو گسترده و شیوه کلاسیک، به ویژه در عصر هخامنشی مستبعد می‌نماید. فقدان روده‌های بزرگ و پرآب، اندک بودن ریزش باران و کافی نبودن آبهای شیرین روی زمینی را می‌توان عامل مهمی در جلوگیری از پیشرفت نظام برده‌داری به صورت گسترده دانست. البته این وضع ناقض وجود مناسبات برده‌داری در محدوده‌های بسیار کوچک نیست، زیرا در صحرای عربستان و میان قبایل چادرنشین نیز چنین مناسباتی به صورت محدود وجود داشته است. وجود مناسبات برده‌داری محدود را نمی‌توان به عنوان مناسبات حاکم و گسترده در درون جامعه تلقی کرد. نفس کوچنگی و نبود ارتباط میان قبایل خود مانع مبادله کالا و در نتیجه تولید آن محسوب می‌شده است. دولتهای بزرگ برده‌داری همواره در کرانه روده‌های پرآب و سرزمینهای پدید آمده‌اند که امکان کار متمرکز بردگان در آنها وجود داشته است. وجود روده‌های بزرگ سبب می‌شد که از کار جمعی و متمرکز بردگان، برای احداث شبکه‌های وسیع آبیاری استفاده شود. حال آنکه در ایران تولید کنندگان برای دستیابی به آب ناگزیر به اعماق زمین روی می‌آوردند و با احداث کاریرها آب را به سطح زمین می‌رسانیدند (همو، ۲-۳). این مقدار اندک آب نیز پاسخ‌گوی بهره‌کشی از اراضی گسترده نبود و در محدوده‌های کوچک مورد استفاده قرار می‌گرفت. محدوده‌های کوچک به سبب فقدان آب کافی نمی‌توانستند در کنار یکدیگر قرار گیرند. از این رو، کشتزارها دارای وسعت کافی نبودند و به سبب محدود بودن نمی‌توانستند پذیرای شمار بسیاری از کشاورزان باشند، بلکه برای گروههای اندکی مناسب می‌نمودند. همچنین، پراکندگی روستاها و به تبع آن پراکندگی کشاورزان مانع کار متمرکز جمعی بود. دوری راهها و فاصله روستاها نیز امر نظارت بر بازدهی کار کشاورزان را دشوار می‌ساخت. همه عوامل یاد شده موجب می‌شد که به جای استفاده از کار کم‌بهره و ناچیز بردگان، شیوه مناسب‌تری به کار گرفته شود و آن شریک گردانیدن روستاییان در بهره‌گیری از زمین بود. این کار دو اثر داشت، یکی آنکه کشاورزان به تولید بیشتر محصول و بهره‌برداری از زمین راغب می‌شدند و بیشتر از ثمره کار خود بهره می‌بردند؛ دو دیگر آنکه صاحبان اراضی را از صرف هزینه بسیار برای نظارت مستمر و شدید بر کار کشاورزان رها می‌ساخت (همو، ۳).

کشاورزان (رعایا) گرچه وابسته به زمین بودند، از آزادیهای نسبی برخوردار می‌شدند. همین آزادی نسبی سبب می‌شد به کارهای تولیدی دیگری مبادرت ورزند. تولید کالا گرچه در آغاز ابتدایی بود، رفته‌رفته

نیز به نوبه خود در پدید آمدن رو بناهای جدید مؤثر افتاد. تولید کالا رونقی بسیار یافت و مبادلات بازرگانی با چین، هندوستان و آسیای مرکزی وسعت گرفت (همانجا). این دگرگونی با پدید آمدن شهرهای بزرگ و پرجمعیت و بندرها همراه شد. در سده ۳م و پس از آن شهرهای تازه‌ای پدید آمدند و شهرهای کهن تجدید بنا شدند. شهرها که مراکز بازرگانی و خرید و فروش کالا بودند، رفته‌رفته به مراکز صنعت نیز بدل شدند. از این شهرها اردشیر خَزه، گندی‌شاپور، وه اردشیر، بیشاپور، بوداردشیر، هرمزدارشیر، رام‌هرمزد، رام‌اردشیر، فیروزآباد، بادفیروز، رام‌فیروز، فیروزشاپور، فیروزقباد، ابرقباد، ابرشهر، هرمزد خره، شاد هرمزد، شادشاپور، نیوشاپور و بسیاری دیگر را می‌توان نام برد که دارای بازارهای وسیع و مراکز خرید و فروش و کاروان‌سراهای متعدد بودند. خوزستان بازار که تازیان آن را سوق‌الاهواز می‌نامیدند، یکی از مراکز بازرگانی عمده در گوشه شمال غربی خلیج فارس بود (رضا، ۱۰).

افزایش و توسعه شهرها، خواست بازارهای داخلی و مراکز ترانزیت را از نظر بازرگانی تأمین می‌کرد. راه بازرگانی چین و هندوستان که به بین‌النهرین، سوریه و روم شرقی منتهی می‌شد، از شهرهای ایران به ویژه تیسفون می‌گذشت (بیگولوسکایا، همان، ۱۷۶). وجود شهرها موجب عمیق‌تر شدن تقسیم کار اجتماعی و جدا شدن تولید پیشه‌وران از تولید کشاورزان شد. در نتیجه، پیشه‌وران به دو گروه پیشه‌وران شهرها و پیشه‌وران روستاها تقسیم شدند. پیشه‌وران روستا اغلب وابسته به زمین بودند و گذشته از کشاورزی به امور صنعتی نیز می‌پرداختند، ولی پیشه‌وران و صنعتگران شهرها را تولیدکنندگان آزاد تشکیل می‌دادند. بدین روال، در کار صنعت و حرفه‌ها دگرگونی پدید آمد. پیشه‌وران روستا، اغلب نیاز روستاییان را برطرف می‌ساختند و پیشه‌وران شهرها نیاز شهرنشینان را تأمین می‌کردند (رضا، همانجا). ظهور حرفه‌های جدید و توسعه پیشه و صنعت به عامل عمده‌ای در روابط پول-کالا بدل گشت (همو، ۱۱).

یکی از مسائل مهم، موضوع سازمان کار پیشه‌وران است. معلوم شده است که پیشه‌وران در گونه‌ای مجتمع گرد می‌آمدند. این نکته در نوشته‌ای با امضای استادان کارگاههای پیشه‌وران در کلیسای نسطوری آمده است. از این سند چنین برمی‌آید که شرکتهایی نیز از پیشه‌وران و تولیدکنندگان و صاحبان کارگاهها وجود داشته است (بیگولوسکایا، «روم شرقی و ایران...»، ۲۲۸).

در رأس هر گروه پیشه‌وران «رئیس» یا «سرپرست امور» (مدیر) وجود داشت که در متن سریانی قشه یا رشه خوانده شده است (همانجا، نیز «شهرها»، ۲۲۲، متن فرانسوی، ۱۶۰). رئیس صنعتگران و پیشه‌وران در فارسی میانه گزَوَگَند یا هوئوخَشَبَد خوانده می‌شد (کرستن سن، ۴۸۵، نیز ۹۴، حاشیه). در ایران تولید انواع وسایل فلزی،

باستان‌نمته‌ها بازارهای داخلی ایران، بلکه بازارهای خارجی نیز از رونق فراوان برخوردار بودند. در عهد دولت هخامنشی راههای بازرگانی متعددی وجود داشتند که استانها و نواحی تابع این دولت را با بازارهای داخلی مرتبط می‌ساختند. یکی از راههای مذکور از لیدی (آسیای صغیر) تا بابل (در عراق کنونی)، و راه دیگر از بین‌النهرین و سرزمین آشور تا آسیای صغیر امتداد داشت. از تارسوس^۱ (طرسوس) در آسیای صغیر دو راه بازرگانی، یکی از دروازه کیلیکیه تا دریای سیاه و دیگری در ساحل آن دریا کشیده شده بود. راه کاروانی که بابل را به هگمتانه (همدان) متصل می‌کرد، تا باکتریا (باختر - بلخ) در شمال شرق ایران، و نیز تا سرزمین هندوستان کشیده شده بود. راه بازرگانی دیگری از دریای اژه تا قفقاز و راهی دیگر از طریق مکران تا هندوستان امتداد داشت (همان دو، ۲۱۷-۲۱۶).

در مصر آینه‌ها، گلدانها و اشیاء دیگری یافت شده است که از سوی پیشه‌وران ایرانی تولید شده بود (همان دو، ۲۱۹-۲۱۸). فرش کار استادان ایرانی که در منطقه یازیریک سبیری توسط باستان‌شناسان کشف شده، نموداری از بازرگانی پیشرفته ایران در عصر هخامنشی است. از کرانه‌های خلیج فارس و هِلِسْپونت (داردانیل)، نمک و انواع ماهیهای نمک سود به خارج از کشور صادر می‌گردید (همان دو، ۲۲۰). بعضی کالاها در درون امپراتوری از طریق قایقها و زورقها از بازاری به بازار دیگر فرستاده می‌شد. گاه ظرفیت زورقهایی که در رودهای کشور رفت و آمد داشتند، به ۶۰ تن می‌رسید (همان دو، ۲۲۱). اغلب کالاها میان شهرهایی چون بابل، سیئر، نیتور، بورسپته و دیگر نواحی مبادله می‌شد (همانجا).

بی‌گمان کار مبادله در بازارهای شهرها صورت می‌گرفت. همین امر نشانه‌ای از وجود بازارها و مراکز مبادله وسیع در شهرهاست. گاه معاملات در بازارها به صورت جنسی صورت می‌گرفت. براساس اسناد به دست آمده، بهای ۱۰ باریا^۲ بر جو (هر بر حدود ۸/۹۰۰ کیلوگرم) معادل یک رأس گوسفند بود. در ایران بهای گندم بیشتر از بهای این کالا در بابل بود (همان دو، ۲۲۷). حفاریهای ارزشمندی که در ناحیه دورا-اروپوس^۳ انجام گرفته است، شمه‌ای از وضع اقتصادی ایران پس از دوران هخامنشی را می‌نماید. کشفیات حاصل از این حفاریها حائز اهمیت، و نمودار وجود بازار و مرکز مبادله در این شهر است (بیگولوسکایا، «شهرها...»، ۱۲).

پس از حمله اسکندر و استقرار دولت سلوکی تا سده ۳م وحدت سرزمینهای ایران مخدوش شد. از یک سو خودمختاری شهرها، و از سوی دیگر برتری و غلبه اشراف زمین‌دار دو عاملی بودند که از سده نخست ق م تا سده ۲م مانع قوام و استحکام دولت مرکزی می‌شدند (همان، ۱۵۱). رشد نیروهای مولده به صورتی طبیعی موجب بروز مرحله تازه‌ای از تقسیم کار و دگرگونی زیربنای اقتصادی گردید. این دگرگونی

1. Tarsos

2. Dura-Europos

3. Goroda...

4. Vizantiya i Iran...

5. Les Villes...

و ایشان برزگران و راعیان و تجار و سایر محترفه‌اند (ص ۵۷).

پیش از اسلام، خوزستان یکی از مراکز بزرگ بازرگانی و تولیدی بود. در این سرزمین حاصل خیز نیشکر کشت می‌شد. شکر و قند پارسی از محصولات عمده سرزمین پارس بود که خوزستان بخشی از آن به‌شمار می‌رفت. قند پارسی از جمله کالاهایی بود که به خارج از کشور صادر می‌شد و در جهان خارج از شهرت فراوان برخوردار بود. به‌عنوان نمونه هنگامی که هراکلیوس امپراتور روم شرقی بر تیسفون دست یافت، از کاخ خسرو دوم (پرویز) مقادیر معتناهی قند به غنیمت برد (پیگولوسکایا، «روم شرقی...»، ۱۸۹). شوشتر و اهواز از مراکز عمده نساجی به‌شمار می‌رفتند. پیش از اسلام بازرگانی در ایران مقیاسی بس وسیع یافت. بسیاری از شهرهای ایران در محدوده مراکز ویژه مبادلات بازرگانی قرار گرفتند. ایران و روم شرقی در زمینه تجارت و سلطه بر بازارهای جهان و راههای بازرگانی - به ویژه راه ابریشم که از چین و آسیای مرکزی تا غرب آسیا و سواحل دریای مدیترانه کشیده شده بود - رقابت داشتند. بازرگانی ترانزیتی از طریق راه ابریشم که منافع هنگفتی برای ایران به همراه داشت، از دیدگاه سیاست خارجی مورد توجه خاص دولت ساسانی بود (همو، «شهرها»، ۲۵۱-۲۵۲).

در چین پارچه و محصولات فلزی ایران بازار وسیعی داشت. از ایران میوه، گردو، حنا، رنگ و گیاهان مخصوص رنگرزی به خارج از کشور صادر می‌شد. راه دریایی به هند، جزایر سرناندیب، حبشه و دریای سرخ عامل مهمی در بازرگانی پر جنب و جوش ایران با کشورهای خاورمیانه و نزدیک بود. راه «عطریات» که از سواحل سوریه تا جنوب عربستان و حضرموت امتداد داشت، از راههای مورد اختلاف دو دولت ایران و روم شرقی بود (همانجا).

کارگاههای شهرها به تولید کالا می‌پرداختند. این کالاها یا مستقیم از سوی پیشه‌وران و یا توسط خریداران و بازرگانان برای فروش عرضه می‌شد. کالاها به انواع گونه‌گون تولید می‌شدند و هر یک در میان قشرهای مختلف اهالی خواستاران معینی داشتند. بعضی کالاها که از ایران به خارج صادر می‌شدند، وسیله‌ای برای بازرگانی در آن سوی دریاها به‌شمار می‌رفتند. شهرها و بنادر بزرگ مراکز راههای کاروانی و بازرگانی دریایی بودند. در این شهرها و بندرها، بازرگانان و خریداران در بازارهای پرجمعیت گرد می‌آمدند. انبارها مملو از کالاهای محلی و نیز کالاهایی بود که از طریق خشکی و دریا وارد می‌شد (بلیایف، ۲۳۲). ناوهای بازرگانی چینی - که شمار خدمه آنها به ۴۰۰-۵۰۰ می‌رسید - در اسکله‌های سیراف لنگر می‌انداختند و کالاهای خود را به بازارهای ایران عرضه می‌کردند (همو، ۲۳۳). بازرگانان و دریانوردان ایرانی از بنادر خلیج فارس به سواحل دریای سرخ، جزایر یونان، بنادر اقیانوس هند، سیلان و سواحل غربی هندوستان می‌رفتند و

بسیار پیشرفته بود، از این رو، به عنوانهایی چون «رئیس نقره‌کاران»، «رئیس زرگران»، «رئیس رویگران» و عنوانهای دیگری از این قبیل برمی‌خوریم (پیگولوسکایا، «روم شرقی و ایران»، ۲۲۹، به نقل از اسناد کلیسای نسطوری). پیشرفت این رشته‌های صنعتی تا بدانجا رسید که در شهرهای ایران، نه تنها رشته‌های درون بازارها، بلکه بازارهای مستقل و جداگانه پدید آمد که در رأس آنها رؤسا و سرپرستانی قرار داشتند. در داستانهای ایرانی چون هزار و یک شب که از پارسی به عربی برگردانده شد، بارها عنوانهایی چون شیخ زرگران، شیخ جواهرفروشان و... مشاهده می‌شود که دلیلی بر وجود بازارهای ویژه در رشته‌های حرفه و صنعت و بازرگانی است. این رشته‌ها تا بدانجا رشد یافته بودند که در رأس هر یک از حرفه‌ها و پیشه‌ها مدیرانی قرار داشتند. از اسناد کلیسای نسطوری چنین برمی‌آید که نمایندگان مجتمع در شهرها از نفوذ و اعتبار فراوان برخوردار بوده‌اند. در دوره اسلامی نیز افراد دارای حرفه‌ها و پیشه‌های همگون در یک کوی و یک راسته به کار می‌پرداختند. جای تردید نیست که شهرهای ایران در عصر امویان و عباسیان نیز چندان تفاوتی با روزگاران پیش از آن نداشته‌اند (همو، «شهرها»، همانجا).

حجره‌های بازرگانان همانند کارگاههای پیشه‌وران، صورتی مجتمع و به هم پیوسته داشته است. در نوشته‌ای کلیسایی از سده ۶م، از بازرگانی به نام کامیزید فرزند مارشمعون یاد شده است. امضای شخص دیگری نیز وجود دارد که بسیار جالب توجه است. این شخص یک ایرانی به نام مهرو بوزید برگوریدا بود که با عنوان «رئیس التجار» امضا کرده است (همان، نیز متن فرانسوی، همانجا، «روم شرقی و ایران»، ۲۲۹). در نوشته کلیسایی سال ۵۴۴م که متعلق به عهد بطرک مار آباي اول است، امضای رئیس پیشه‌وران دیده می‌شود که در متن سریانی به صورت فارسی میانه آن کروگبد آمده است. کروگبد رئیس پیشه‌وران بود که در رأس کارگاهها قرار داشت و با این عنوان به شاه معرفی می‌شد. بدین روال، «رؤسای» پیشه‌وران و تجار در رأس گروههای جداگانه فعالیت می‌کردند، ولی در رأس همه آنان «رئیس» یا «بزرگ پیشه‌وران و بازرگانان» قرار داشت. این شخص در دستگاه دولت دارای مقام شایسته‌ای بود. هر پیشه و حرفه «مجمع» خاص و سازمان ویژه خود را داشت. در این مجمع و سازمان همه پیشه‌وران از هر گروه و صنف خاص گرد می‌آمدند (همو، «شهرها»، ۲۲۳-۲۲۲). در متن سریانی واژه «کنوشیا» بنابر معمول به مفهوم مجمع افراد عضو سازمان ویژه بوده است که خودمختاری داشته‌اند و کسانی را برای پیش کسوتی و رهبری امور اقتصادی برمی‌گزیدند (همان، ۲۲۴-۲۲۳). واژه سریانی «تگما» که در این متن آمده، به مفهوم «رسته» و «صنف» است (همانجا).

گروه پیشه‌وران، صنعتگران، بازرگانان و کشاورزان طبقه چهارم جامعه ایران عهد ساسانی را تشکیل می‌داده‌اند که مهنه نامیده می‌شده‌اند. در نامه تنسر چنین آمده است: عضو چهارم را مهنه خوانند

موقعیت تولیدکنندگان شهری در اقتصاد عمومی کشور بود. پیشه‌وران شهری و بازرگانان به چنان مقام مهمی دست یافتند که در مآخذ و منابع از آنان با عنوان چهارمین صنف و عضو چهارم جامعه یاد شده است (همان، ۲۷۷).

مآخذ: رضا، عنایت‌الله و دیگران، آب و فن آبیاری در ایران باستان، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ نامه‌تسر به گئسپ، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ نیز:

Belynev, E. A., *Araby, islam i arabskii khalifat v rannee srednevekovie*, Moscow, 1966; Christensen A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944; Dandamaev, M. A., *Iran pri pervykh akhemenidakh*, Moscow, 1963; id and V. G. Lukonin, *Kultura i ekonomika drevnego Irana*, Moscow, 1980; Perikhanian, A. G., *Sasanidskii sudebnik (Mātakdān i hazār dātastān)*, Erevan, 1973; Pigulevskaya, N. V., *Goroda Irana v ranнем srednevekovie*, Moscow/Leningrad, 1956; id, *Les Villes de l'état iranien aux époques parthe et sassanide*, Paris, 1963; id, *Vizantiya i Iran na rubezhe VI i VII vekov*, Moscow/Leningrad, 1946; id, *Vizantiya na putyakh v Indiyu*, Moscow/Leningrad, 1951.

عنایت‌الله رضا

III. بازار در عصر اسلامی

الف- نقش بازار در شکل‌گیری و بافت شهرها: عناصر عملکردی شهرهای اسلامی که مجموعه‌ای یکپارچه را تشکیل می‌دهند، عبارتند از حصار پیرامونی و دروازه‌ها، ارگ، مسجد جامع، محلات و بازار (شویتسر، ۲۱۴؛ نیز اهرس، ۱۶۶-۱۶۷؛ شرابی، ۵۲)، اما در این میان، بازار به سبب مرکزیت اقتصادی و مالی خود، برای شهرهای این حوزه فرهنگی دارای اهمیتی اساسی است؛ از این رو، بازار شاخص اصلی شهرهای اسلامی، و در عین حال برجسته‌ترین ویژگی آنها به شمار می‌رود (ویرت، «شهر شرقی...»^۲، ۸۴؛ شویتسر، ۲۲۴، ۲۱۹). در بازار شهرهای اسلامی، وجود مساجد، مدارس، بیمارستانها و تأسیسات تجاری از جمله انبارها، دکانها و دفترها در مجاورت هم، کلیتی متمرکز را می‌سازد که از یک سو مبتنی بر اندیشه وحدت اسلامی است و از دیگر سو متضمن منافع شهرنشینان به شمار می‌رود (شرابی، همانجا). به این ترتیب، بازار پدیده‌ای مختص خاورمیانه و شمال آفریقا است و هنگامی می‌توان از شهر به عنوان شهر اسلامی سخن گفت که دارای بازار باشد، زیرا اینگونه کانونهای خرید با این ویژگیها — چه در شرق باستان و چه در دیگر تمدنهای باستانی — دیده نشده است؛ به عبارت دیگر، هم در شهرهای شرق باستان و هم در شهرهای کهن غربی (رومی/یونانی)، مرکز شهر به معابد، قصرها و میدانهای گردهمایی اختصاص داشت و تجارت و مبادله کالایی اغلب در جلو دروازه‌های شهر، در بازارگاههای مجاور شهر، در بنادر و مانند آن صورت می‌گرفت، اما تنها در شهرهای اسلامی سده‌های میانه است که بازار، به عنوان کانون اصلی فعالیت‌های تجاری در مکانی ویژه، یعنی در مرکز و در قلب شهر جای گرفته است (ویرت، همان، ۸۴-۸۳).

البته در برپایی بازارها، سنت برآمده از تاریخ در بهره‌گیری از فضا و همچنین میراث مبتنی بر ساختارهای شهری کهن نقشی مهم برعهده

کالاهایی را از ایران به آن سرزمینها می‌بردند و از آن کشورها نیز کالاهایی را به ایران می‌آوردند و در بازارهای کشور عرضه می‌کردند (نک: پیگولوسکایا، «روم شرقی»، ۱۸۳-۱۶۹). از سیراف کشتیها همه ساله دهها هزار رأس اسب به بنادر جنوب شرقی هند حمل، و در بازارهای آن کشور عرضه می‌کردند (بلیایف، همانجا). از ایران به سیلان نیز اسب صادر می‌شد که بهای خوبی داشت و صادرکنندگان از پرداخت حق گمرک معاف بودند. این خود نشانه نفوذ و برتری بازرگانان ایرانی در بازارهای سیلان و هندوستان بوده است. رسم یاد شده قرن‌ها پایدار ماند، چنانکه پس از چند سده تا زمان مارکوپولو نیز باقی بود (پیگولوسکایا، همان، ۱۸۳-۱۸۲، ۱۷۷).

بازرگانان ایرانی از شمال برنثو مروراید، و از جزایر فیلیپین طلا و عاج می‌آوردند و در بازارهای ایران عرضه می‌کردند (بلیایف، ۲۳۴). بازارهای داخلی ایران از محصولات جماعات روستایی و املاک شخصی نیز برخوردار بودند. در مآخذ بارها از بازارهای شهرها و حومه‌های آنها یاد شده است. بازارگاه فروشان تیسفون و بازار عمومی محصولات کشاورزی شهر آید در مآخذ سریانی سده‌های ۵ و ۶م شهری بسزا داشتند. در مآخذ چینی نیز مطالبی درباره کالاهایی که از سوی ایرانیان به فروش می‌رسید، ارائه شده است (پیگولوسکایا، «شهرها»، ۲۵۳-۲۵۲).

در کتاب پنجم از مجموعه بختیشوع انواع ممکن قراردادهای و معاملات میان خریدار و فروشنده و حل معضلات مربوط به معاملات طبق شرایط متعدد، از جمله شرط رسیدن کشتی به لنگرگاه، وجود کالا در کشتی و حمل آن به بازار، دکان و محل فروش درج گردیده است. بازرگانی به میزان قابل ملاحظه‌ای توسط سازمانهای تجاری، مجامع، اتحادها و شرکتها انجام می‌گرفت. شرکتها (همبایه^۱) سازمانهایی آزاد بودند (برای آگاهی از مشخصات همبایه، نک: پریخانیان، ۴۸۳). در فصل چهارم کتاب پنجم این مجموعه به تفصیل از وضع شرکتها و حقوق و وظایف اعضای آن سخن رفته است. در این فصل آمده است که هرگاه یکی از اعضای شرکت اسیر شود، یا به خارج سفر کند، پس از بازگشت حق دارد سهم خود و منافع حاصل از فعالیت اقتصادی شرکت را دریافت نماید. اتحادها، جمعیتها و شرکتها (همبایه) دارای مالکیت خصوصی مشترک بودند. اعضا در کلیه امور مؤسسه شرکت داشتند. عضو همان است که در مآخذ سریانی شوتا یا به مفهوم «رفیق یا شریک» آمده است که معادل پهلوی آن «همبای» است. در قانون نامه پهلوی ماتیکان هزار داستان مطالبی همانند نوشته‌های مجموعه بختیشوع آمده است که هرگاه هدیه و پولی به شرکت تعلق گیرد، باید پذیرش پول به صورت قانونی درآید تا سهم هر یک از اعضای شرکت از آن معلوم و مشخص گردد. همه اعضای شرکت باید سهم برابر داشته باشند. قانون حافظ برابری حقوق همه اعضای شرکت و تقسیم برابر سود میان آنهاست (پیگولوسکایا، همان، ۲۶۱-۲۵۴).

دگرگونیهای پدید آمده در نظام صنفی ایران مؤید اهمیت مقام و

1. hambāyih

2. «Die orientalische...»

اقتصادی، مهم‌ترین پیوند دهنده فضاها و مراکز اقتصادی، مذهبی، اجتماعی و سیاسی شهر به شمار می‌رفت (سلطان‌زاده، همان، ۲۶۱). با توجه به مرکزیت بازار، در اغلب شهرهای اسلامی، بازار و دهانه اصلی آن به میدان مرکزی شهر باز می‌شد. علاوه بر این، دروازه‌های مختلف شهر به تفاوت در شکل‌پذیری بازار دخیل بودند (پیرنیا، ۱۲۲). به همین سبب، حداقل یک یا چند راه اصلی درون شهری به بازار منتهی می‌شد. در مواردی، بازار از مهم‌ترین دروازه شهر تا مرکز آن یا حتی تا دروازه‌های دیگر امتداد می‌یافت (سلطان‌زاده، فضاها، ۲۶-۲۷). بر این اساس، بازار مجموعه‌ای متشکل از معابر و خیابانها بود که از یک سو مرکز شهر را به راههای ناحیه‌ای و فراناحیه‌ای شهری و روستایی متصل، و از دیگر سو بناها و تأسیسات مهم شهری را در مجموعه‌ای بسته و یکپارچه در کنار هم مطرح می‌ساخت. به این ترتیب، محور اصلی بازار قاعدتاً عنصر ارتباط دهنده کانونهای اصلی و مهم شهر (شرابی، 53-54؛ نیز سلطان‌زاده، همانجا)، و در یک کلام، ستون فقرات شهر اسلامی به شمار می‌رفت (حبیبی، ۴۷-۴۸).

گرچه سرزمینهای مختلف اسلامی به هر حال از نظر اقلیم با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند، اما این مسأله در ساخت و محل استقرار بازار در شهر تأثیر چندانی نداشته؛ هر چند نحوه استقرار شهرهای خاورمیانه پیوسته با تنوع همراه بوده است: شهرهایی مانند اسکندریه و استانبول در کنار دریا، بعضی شهرها مانند قیروان و مراکش در دشتهای خشک، برخی دیگر مانند بغداد و قاهره در کنار رودخانه و بعضی مانند ارزروم و شیراز در جلگه‌های مرتفع قرار گرفته‌اند، اما به رغم این تنوع موجود بین شهرهای اسلامی، از ایران تا اسپانیا و از ترکیه تا یمن، بازار همه جا در درون دیوارها و هسته مرکزی اینگونه شهرها استقرار یافته است. با اینهمه، با توجه به جایگاه بازار در بافت شهر، ۴ نوع مختلف استقرار بازار قابل تشخیص است: ۱. در محور اتصالی دو دروازه، مانند بازارهای الجزیره، قاهره، قیروان و ریاط؛ ۲. در محور ارتباطی بین دروازه شهر و مسجد جامع یا ارگ، مانند بازارهای مدینه، تهران و تونس؛ ۳. در محور اتصالی بین دو مسجد بزرگ یا مکان مقدس، مانند بازار اصفهان، استانبول و مکه؛ ۴. در محور اتصالی مسجد جامع و ارگ یا بین ارگ و دیگر تأسیسات حفاظتی (دیوار شهر، دژها و مانند آن)، یا بین بندر و مرکز شهر؛ نمونه این نوع بازارها عبارتند از بازار حلب، بغداد، دمشق و کویت (شرابی، 52).

بر اساس اطلاعات موجود، بازارهای شهری در اندلس طی دوره اسلامی شباهت زیادی به بازارهای مراکشی و عربی داشتند؛ هر چند امروزه این شباهتها به چشم نمی‌آید و اینگونه مقایسه غیرممکن شده است (همو، 55).

بازارها و کاروانسراهای بین راهی نیز در شکل‌گیری شهرها (و بازار شهرها) اثر گذار بودند. بر همین مبنا، بسیاری از سکونتگاههای کوچک روستایی واقع در کنار راههای اصلی تجاری، با شکل‌گیری و گسترش بازار، به شهر تبدیل می‌شدند؛ بی‌دلیل نیست که بسیاری از

داشته است (شرابی، 51)؛ بدین‌سان، ریشه‌های بازار اسلامی در شرق باستان قابل جست‌وجوست (ویرت، همان، 84؛ نیز EI², VI/786-787؛ سلطان‌زاده، تاریخ، ۷۱) و بسیاری از بازارهای فعلی شهرهای اسلامی یا در محل بازارهای پیشین، یا در نزدیکی آنها شکل گرفته‌اند (شرابی، همانجا)؛ برخی بازارهای ترکیه، از جمله ادرنه، بورسه و استانبول در محل بازارهای پیش از اسلام برپا شده‌اند؛ همچنین قدمت بازارهای شهرهایی مانند حلب و دمشق به پیش از اسلام بازمی‌گردد. بازار سنتی اسکندریه در داخل شهر باستانی، ظاهراً در محل آگورای یونانی یا فوروم رومی برپا شده است. همچنین، دولت فاطمی به هنگام ساختن شهر قاهره، از طرح چهارگوشه، متشکل از دو محور اصلی متقاطع، ۴ ربع و ۴ دروازه بهره‌گرفت. ساخت دو محور که دروازه‌های شهر را به یکدیگر مربوط می‌ساخت، زمینه گسترش بازار در محدوده تحت پوشش خود را فراهم می‌ساخت. در لیبی و مغرب نیز محل تأسیسات بازار به سده‌های میانه بازمی‌گردد (همو، 51-52).

به رغم این سابقه، سرآغاز ویژگی بخشی پدیده بازار به شهرهای اسلامی را به سده‌های میانه نسبت داده‌اند، از این دوره به بعد است که بازار به عنوان یک نظام عملکردی یکپارچه در مرکز شهر، همراه با کلیت کالبدی و یکپارچگی فضایی و سازمانی آن، به عنوان دستاوردی خلاقانه در حوزه فرهنگ اسلامی مطرح شده است (ویرت، همانجا)؛ این روند تا سده‌های بعدی ادامه یافت، به نحوی که بسیاری از مجموعه بناهای با شکوه در بسیاری از بازارها، به ویژه در ایران، به سده‌های ۱۱ تا ۱۳ ق/۱۷ تا ۱۹ م مربوط می‌شود (همانجا؛ نیز شرابی، 51). اهمیت بازار در حیات شهر اسلامی تا بدانجاست که در دوره معاصر برای آن جای‌گزینی با همان دامنه عملکرد و اثرگذاری شناخته نشده است (سلطان‌زاده، همان، ۲۶۴).

از سوی دیگر، شکل‌گیری بسیاری از شهرهای اسلامی را به وجود بازار و پدید آمدن محلات شهری به دور آن مربوط دانسته‌اند؛ به این معنا که ابتدا بازار (و میدان) ساخته می‌شد و سپس محله‌های مسکونی به دور آن شکل می‌گرفتند (حبیبی، ۴۶-۴۷)؛ در اصفهان پیش از سده ۱۶ م میدان کهنه و بازار، کانون مرکزی شهر به شمار می‌رفت و تمامی راههای ارتباطی و تجاری شهر، از آنجا شروع، و به آن ختم می‌شد (گاویه، 50). به عبارت دیگر، محورهای اصلی و محل تلاقی آنها در میدان کهنه، بخشهای مختلف شهر را تشکیل می‌داد که به ناحیه بازار مرکزی تعلق داشتند. علاوه بر این، برخی از محل‌ها در بازارهای حاشیه‌ای مجاور دروازه‌ها و یا بازارهای خطی مستقر در طول راههای درون شهری پدیدار شده بودند (همو، 52).

از همین‌رو، در بسیاری از شهرها، بازار در مرکز شهر قرار داشت و به عنوان کانون مرکزی شهر شناخته می‌شد (ویرت، همان، 83). در این میان، استقرار مسجد جامع در مجاورت بازار، نقشی مهم در ویژگی بازار داشت و آن را به عنوان مهم‌ترین عنصر شکل‌دهی به شهر اسلامی مطرح می‌ساخت (حبیبی، ۴۶) و به این ترتیب، بازار علاوه بر مرکزیت

شهرهای کوچک و بزرگ در کنار همین مسیرهای کهن تجاری برپا شده‌اند (خیرآبادی، ۶۰-۶۱، ۶۴-۶۷).

عملکردهای مختلف بازار مستلزم فضاها و اجزاء مختلف ساختاری بود که به این ترتیب، با بافت بازار و جایگاه آن در ساختار شهری ارتباطی نزدیک و ارگانیک داشت (ویرت، «شهر شرقی»، ۸۳). از این رو، بازار از یک یا چند محور اصلی و چندین محور فرعی تشکیل می‌شد. در دو سمت هر یک از این محورها، ردیفی یکنواخت و پیوسته از دکانها و حجره‌ها قرار داشت که برخی از آنها صرفاً محل عرضه و فروش کالا و بعضی دیگر به عنوان کارگاه، ضمناً محل تولید کالا نیز به شمار می‌رفت (سلطان‌زاده، فضاها، ۴۳-۴۴). به این ترتیب، اجزاء گوناگون بازار عبارت بودند از راسته‌ها، به عنوان اصلی‌ترین عنصر که از تقاطع آنها چهار سو (چهار سوق) پدید می‌آمد، رسته (محل استقرار صنف)، دالان، سرا (خان یا تجارتخانه)، خانبار (کالنبار) به عنوان محل انبار و یا پردازش کالا، تیم یا تیمچه به عنوان محل تجمع چندین تجارتخانه همسان، قیصریه به عنوان محل کار صنعتگران ظرفکار و دکانهای مختلف که هر دسته از آنها به عرضه کالای معینی می‌پرداختند. در کنار این عناصر، مسجد، حمام، قهوه‌خانه، خوراک‌پزخانه و واحدهای فرهنگی یا خدماتی وجود داشتند (پیرنیا، ۱۲۳-۱۲۵؛ نیز حبیبی، ۴۶-۴۷). به این ترتیب، بازار تقریباً در تمام شهرهای خاورمیانه و شمال آفریقا کانون اصلی فعالیت‌های اقتصادی محسوب می‌شد (ویرت، همانجا) و به عبارتی، بازار برای شهرهای شرقی در عمل، همان بخش مرکزی تجارت در شهرهای امروزی به شمار می‌رفت (شوایترس، ۲۱۹؛ نیز ایرانیکا، IV/25).

گذشته از اهمیت بازارها در ساخت شهرها، یکی از عناصر کالبدی بسیاری از شهرهای کوچک و بزرگ، بازارگاهها و بازارچه‌های شهری است. بازارگاهها معمولاً به صورت فضایی باز و ساخته نشده و به عنوان محل عرضه کالاهای گوناگون توسط دست‌فروشان مطرح بود؛ اینگونه بازارگاهها که در مواردی به صورت فصلی فعال بودند، از جمله در بسیاری از شهرهای کوچک و بزرگ وجود داشتند و حتی برخی شهرها را بازارگاه می‌نامیدند (پیرنیا، ۱۲۰؛ نیز سلطان‌زاده، همان، ۲۸-۵۲)؛ این احتمال وجود داشت که این بازارگاهها به تدریج و با گسترش بیشتر به بازارهای دائمی تبدیل شوند (همانجا). برخی از این بازارگاهها در بیرون شهرها و معمولاً در مجاورت دروازه‌ها قرار داشتند. کالاهایی که در این بازارگاهها عرضه می‌شد، کالاهای روزمره و ارزان قیمت و عمدتاً محصولات کشاورزی بود (همو، بازارها، ۵۳، ۵۵). در مقابل، بازارچه‌ها معمولاً در مرکز هر محله مستقر بودند و به رفع نیازهای روزمره اهالی می‌پرداختند (پیرنیا، ۱۲۱)؛ وسعت اینگونه بازارچه‌ها که به دو صورت میدانگاهی یا گذرگاهی دیده می‌شدند، به وسعت محله و شمار ساکنان آن بستگی داشت. معمولاً بعضی از

فضاهای عمومی محله‌ها، همچون مسجد، حسینیه، سقاخانه و آب انبار در کنار بازارچه‌ها قرار می‌گرفتند (سلطان‌زاده، فضاها، ۲۹، ۵۳).

در دهه‌های اخیر، به واسطه تحولات همه جانبه، نقش عمده و کارکردهای اقتصادی پیشین بازارها نیز با دگرگونی‌هایی همراه شده است. از جمله به سبب تحول وسایل حمل و نقل، سراها و کاروانسراهای درون بازارها که زمانی کانون اصلی ورود و خروج کالایی به حساب می‌آمد، به مکان‌هایی برای صنایع دستی و یا فعالیت‌های دیگر تبدیل شده است (شوایترس، ۲۲۱). بر اثر تجدیدگرایی در بخش تجاری و پدید آمدن راسته خیابانهای امروزی، مکانهای خرید و فروش با الگوی غربی در شهرها به عنوان رقیب بازارهای سنتی مطرح شده‌اند و شهرهای شرق اسلامی را با نوعی دوگانگی رو به رو ساخته‌اند (اهلرس، ۲۸۵، ۲۸۱؛ نیز «دائرة المعارف...»، I/335)، اما با اینهمه، هنوز هم بازارهای سنتی، از جمله در ایران کانون اصلی اقتصادی شهرها به شمار می‌روند (اهلرس، پیرنیا، همانجا؛ ویرت، همانجا، نیز «درباره...»، ۲۰۸).

مأخذ: اهلرس، اکارت، «تحولات شهری در ایران (۱۲۹۹ تا ۱۳۲۰ ش)»، ایران: شهر - روستا - عشایر، ترجمه عباس سعیدی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ پیرنیا، محمدرکیم، آشنایی با معماری اسلامی ایران، به کوشش غلامحسین معماریان، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ حبیبی، محسن، از شار تا شهر، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ خیرآبادی، مسعود، شهرهای ایران، ترجمه حسین حاتمی‌نژاد و عزت‌الله مافی، مشهد، ۱۳۷۶ ش؛ سلطان‌زاده، حسین، بازارهای ایرانی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ همو، تاریخ شهر و شهرنشینی در ایران، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ همو، نضای شهری در بافت‌های تاریخی ایران، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ نیز:

Ehlers, E., Iran: Grundzüge einer geographischen Landeskunde, Darmstadt, 1980; EI²; Encyclopedia of the Modern Middle East, New York etc., 1996; Gaube, H. and E. Wirth, Der Bazar von Isfahan, Wiesbaden, 1978; Iranica; Scharabi, M., Der Bazar, das traditionelle Stadtzentrum im Nahen Osten..., Tübingen, 1985; Schweizer, G., «Das funktionale Gefüge der traditionellen islamisch-orientalischen Stadt», Der islamische Orient, Köln, 1990; Wirth, E., «Die orientalische Stadt, ein Überblick aufgrund jüngerer Forschungen zur materiellen Kultur», Sonderdruck aus Saeculum, 1975, vol. XXVI(1); Id., «Zum Problem des Bazars», Der Islam, vol. LI(2).

عباس سعیدی

ب - ساختار و عملکرد اقتصادی بازار: بازار در شهرهای اسلامی کانون مرکزی تجاری - اقتصادی و هدایت مالی - اعتباری به شمار می‌رود (ویرت، «درباره...»، ۲۱۴). به این اعتبار، بازار نه تنها به عنوان مرکز خرید و فروش دارای عملکرد تجاری است، بلکه به عنوان کانون مالی - اعتباری، عملکرد سامان‌دهی فعالیت‌های اقتصادی را نیز برعهده دارد (همو، «شهر شرقی...»، ۸۳). به این ترتیب، بازار عمدتاً در زیربخشهای اقتصادی خرده‌فروشی، عمده‌فروشی، عرضه خدمات خصوصی و عمومی، صنایع دستی و تجارت ناحیه‌ای و خارجی - یعنی فعالیت‌های اقتصاد سنتی در بخشهای دوم و سوم (شرابی، ۳۲؛ ویرت، «درباره...»، ۲۱۸) - و آن قسمت از فعالیتها که در اختیار نظام مالی دولت نیست («دائرة المعارف آکسفورد...»، I/207)، اهمیت اساسی دارد.

نمونه، فعالیتهایی از جمله آهنگری یا مسگری، در راسته‌ها یا فضاهای متفاوت و به دور از فعالیتهای دیگر، چون تجارت کالاهای ظریف و گران قیمت، آموزش در مدارس علمیه و تولید و عرضه کالاهای هنری، مستقر می‌شدند (سلطان‌زاده، فضاها، ۳۸، ۴۰). بر همین اساس، هریک از قسمتهای بازار با توجه به کالایی که در آن عرضه می‌شد و یا نوع فعالیتی که در آن به انجام می‌رسید، نام‌گذاری می‌شد؛ مثل بازار آهنگران، بازار قندریزان، بازار مسگران و مانند آن (پیرنیا، ۱۲۲).

بدین‌سان، این خصوصیت نه تنها موجب نوعی همگرایی فعالیتهای همسان بود (سلطان‌زاده، همانجا)، بلکه مبتنی این واقعیت بود که نظم‌پذیری کالبدی - فضایی بازار بر استقرار سنجیده فعالیتهای و قواعد اقتصادی استوار است (نک: ویرت، همانجا). به این ترتیب، بازار مجموعه‌ای بسیار پیچیده از نظامی مبتنی بر کنش متقابل به شمار می‌رفت و بافت منظم فضایی آن بر اساس روابط عملکردی این نظام استوار بود (همو، «درباره»، ۲۱۸).

از این رو، بازار شهرهای اسلامی نه تنها مرکز خرده‌فروشی، عمده‌فروشی و حتی تجارت خارجی بود، بلکه بخشهای معین و ویژه‌ای از آن به انواع شاخه‌های صنعت‌دستی اختصاص داشت؛ البته در بسیاری از موارد، تولید، عمده‌فروشی و خرده‌فروشی اینگونه محصولات توأماً به انجام می‌رسید (شوایتسر، ۲۱۹، ۲۲۱؛ ویرت، «شهر شرقی»، ۸۴-۸۳).

بسیاری از محققان مناسبات حاکم بر روابط شهرها و بازارهای شهری، به ویژه نقش سامان‌دهی تولید و تجارت سنتی را در قالب سرمایه‌داری بهره‌بری توضیح داده‌اند (شرابی، ۳۳-۳۲؛ شوایتسر، ۲۱۹؛ اهرلس، ۲۲۴-۲۲۵). در چارچوب این نظام که عمدتاً نظامی اقتصادی و متمرکز به شمار می‌رود، تأمین اعتبار لازم برای تولید کالایی توسط تجار بازار شهری از اهمیتی اساسی برخوردار است، اما مطابق آن، صاحب سرمایه (عمدتاً از تجار بازاری) شخصاً در روند تولید کالا مداخله چندانی ندارد (همانجا) و آن را بیشتر به واحدهای تولید روستایی و یا صنعت‌دستی واگذار می‌کند و از طریق اخذ سهم از تولید نهایی، به منافع خود دست می‌یابد (شرابی، همانجا). به این ترتیب، بازار علاوه بر مرکزیت خرید و فروش، کانون سازمان‌دهی مالی - اعتباری فعالیتهای اقتصادی نیز به شمار می‌رفت. به عبارت دیگر، تجار بازاری - به ویژه تجار عمده - ضمن آنکه وام‌دهندگان اصلی و تأمین‌کنندگان اعتبارات لازم برای انجام یافتن برخی فعالیتهای اقتصادی در شهرها (و نیز کشور) به حساب می‌آمدند، در بسیاری موارد سامان‌دهی بخشی از اقتصاد روستایی - به ویژه صنایع‌دستی روستایی - را نیز برعهده داشتند (شوایتسر، همانجا؛ نیز اهرلس، ۲۸۶؛ ویرت، «درباره»، ۲۱۷). از این روی، علت وجودی و نیز دوام شهرهای شرقی - از جمله شهرهای سنتی ایران - را به وجود اینگونه روابط و مناسبات بین شهرها و حوزه پیرامونی روستایی آنها مربوط دانسته‌اند (اهرلس، ۲۲۴-۲۲۵).

به طور کلی، فضا‌بندی و شکل‌پذیری بازار در گذر زمان، شدیداً تحت تأثیر اصول و قواعد عمومی تجارت در اسلام و بر مبنای آزادی فعالیتهای اقتصادی - تجاری، قرار داشته است (شرابی، همانجا؛ شوایتسر، ۲۲۴). به عبارت دیگر، مناسبات و فعالیتهای اقتصادی - و نیز سیاسی و فرهنگی - در خاورمیانه و شمال‌آفریقا پیوسته با اعتقادات و احکام مذهبی پیوندی پر معنا داشته است. بنابراین، شکل‌گیری بازار به عنوان کانون تجارت شهری را نیز باید نتیجه چنین پیوندی به شمار آورد (شرابی، ۳۴). بدین‌سان، شالوده اقتصادی شکل‌پذیری و تکوین بازار به عنوان کانون فعالیتهای اقتصادی - مالی عمدتاً عبارت است از نوعی سازمان‌بندی مبتنی بر اقتصاد خصوصی تجارت، حمل و نقل (جابه‌جایی) آزادانه کالا و تأمین نیازها و عرضه خدمات (همانجا).

گرچه بازارها را از لحاظ معنا و دامنه عملکرد می‌توان به بازارهای اصلی (مرکزی) شهرهای بزرگ (ویرت، همان، ۲۰۹)، بازارهای تک‌فروشی (خرده‌فروشی) در شهرهای کوچک، بازارچه‌های محله‌های شهری برای برآوردن نیازهای روزمره ساکنان یک محله شهری و بازارگاههای مجاور دروازه‌ها یا حاشیه شهری تقسیم کرد (همان، ۲۱۲-۲۱۱، ۲۰۹؛ نیز سلطان‌زاده، بازارها، ۳۵، ۳۷)؛ اما تنها بازارهای شهری دارای عملکردهای متعدد و متنوعند. عملکردهای اقتصادی بازار را که در عمل در ارتباط بسیار نزدیک با یکدیگر به انجام می‌رسد، می‌توان به چند دسته از فعالیتهای تقسیم کرد که هریک از آنها در فضاها و بخشهای خاصی از بازار صورت می‌گیرند: الف - تجارت و خرید و فروش؛ ب - تولید کالایی؛ ج - انبارداری؛ د - سامان‌دهی تجاری - اقتصادی.

به این ترتیب، فضاهای اقتصادی بازار از انواع واحدهای متنوع و متفاوت و در عین حال مرتبط تشکیل شده‌اند؛ در کوجهای معمولاً مسقف واحدهای خرده‌فروشی و صنعت سنتی، خانهای مختص عمده‌فروشی و بازرگانی، سراهای اختصاص یافته به انبار کالا و فروش کالاهای قیمتی و نیز فضاهای باز با عملکردهای متنوع قرار دارند (ویرت، «شهر شرقی»، همانجا؛ نیز خیرآبادی، ۱۳۳-۱۳۲). این فضاها بیشتر به نحوی در مجاورت هم قرار گرفته است که مراجعان بتوانند انواع نیازهای خود را تأمین کنند (ویرت، «درباره»، ۲۳۸).

از دیرباز تخصیص فضاها و بخشهای بازار به هریک از فعالیتهای عمدتاً به معادلات و ملاحظات اقتصادی بستگی داشت. البته برخی از فعالیتهای واسطه‌عوامل دیگر، از جمله بو، سر و صدا و مانند آن تعیین می‌گردید (همان، ۲۴۲)؛ مثلاً بخشهای مختلف از لحاظ شدت و جهت آمد و شد دارای اهمیت متفاوتی بود (همانجا؛ نیز سلطان‌زاده، همان، ۴۰، ۴۲؛ خیرآبادی، ۸۱). به عنوان نمونه، واحدهای فروش کفش یا طلا و جواهر معمولاً در دهنه بازارها و بخشهایی که شاهد آمد و شد بیشتری بود، استقرار می‌یافت (شوایتسر، ۲۲۱)، اما بخشهای حاشیه‌ای بازار به دلیلهایی، مثلاً سر و صدا، بوی زننده و یا خطر حریق به فعالیتهای معین اختصاص داده می‌شد (ویرت، «شهر شرقی»، ۸۴). به عنوان

بر این اساس، کلیت بازار از لحاظ عملکرد، بر مبنای نوعی تمرکز و مرکزیت بناها و فضاها استوار بوده است که تحقق یکجای عملکردهای مختلف را توجیه‌پذیر می‌ساخته است؛ به عبارت دیگر، در کنار عملکردهای تجاری - مالی، عملکردهای مذهبی، مانند اقامه نماز و یا زیارت و فاتحه‌خوانی بر مقابر بزرگان دین در ناحیه بازار شهرها، عملکردهای فرهنگی مانند آموزش در مدارس علمیه در بازارها، عملکردهای اجتماعی مانند مبادله اخبار و اطلاعات، و عملکردهای سیاسی مانند گردهماییها و حرکت‌های جمعی که موجب یکپارچگی و وحدت جامعه اسلامی است، تمرکز و استقرار این عملکردها را در کنار یکدیگر می‌طلبد (همو، ۵۳). بر این مبنای سازه‌های کالبدی مختلف بازار پیوسته با فعالیتها و عملکردهای گوناگون آن هماهنگی داشته است (شوایتسر، ۲۱۹).

مآخذ: اهلر، اکارت، «سرمایه‌داری بهره‌بری و تکرین شهر در ایران»، ایران: شهر - روستا - عشایر، ترجمه عباس سعیدی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ پیرانی، محمدکریم، آشنایی با معماری اسلامی ایران، به کوشش غلامحسین معاریان، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ خیرآبادی، مسعود، شهرهای ایران، ترجمه حسین حاتم‌نژاد و عزت‌الله مافی، مشهد، ۱۳۷۶ ش؛ سلطان‌زاده، حسین، بازارهای ایرانی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ همو، فضاهای شهری در بافت‌های تاریخی ایران، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ نیز:

Ehlers, E., *Iran: Grundzüge einer geographischen Landeskunde*, Darmstadt, 1980; *Encyclopedia of the Modern Middle East*, New York etc., 1996; *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York, 1995; Schurabi, M., *Der Bazar, das traditionelle Stadtzentrum im Nahen Osten...*, Tübingen, 1985; Schweizer, G., «Das funktionale Gefüge der traditionellen islamisch - orientalischen Stadt», *Der islamische Orient*, Köln, 1990; Wirth, E., «Die orientalische Stadt, ein Überblick aufgrund jüngerer Forschungen zur materiellen Kultur», Sonderdruck aus *Saeculum*, 1975, vol. XXVI(1); id., «Zum Problem des Bazars», *Der Islam*, 1974, vol. LI(2).

عباس سعیدی

ج- نظام و روابط درونی بازار

در سخن از روابط اقتصادی و مالی تجار در بازارهای جهان اسلام، با وجود تنوع و گستردگی این بازارها در طول تاریخ و پهنه جغرافیای جهان اسلام، می‌توان وجوه اشتراک بسیاری را بازشناخت که قوام‌دهنده نظام درونی بازار بوده، و بسیاری از این ویژگیها تاکنون نیز محفوظ مانده است.

از آنجا که بخش مهمی از معاملات و اعمال تجاری در طی سده‌های متمادی در بازار انجام می‌گرفته، و با توجه به اینکه مباحث معاملات در فقه اسلامی با عرف رایج در هماهنگی بوده است، منابع فقهی دارای فواید سرشاری برای مطالعه نظام حقوقی است که بر روابط اقتصادی و مالی تجار حاکم بوده است. در مطالعه این نظام حقوقی بخشهای گوناگون مربوط به معاملات از کتب فقهی به کار می‌آید؛ اما باید توجه داشت که در کنار ابواب عمومی معاملات چون بیع، اجاره و شرکت، ابواب کوچک ویژه‌ای نیز در کتب فقهی یافت می‌شود که کاملاً به تحلیل و قانونمند کردن معاملات رایج در بازار اختصاص یافته است. از این دست می‌توان به بخشهایی مانند «تسعیر و احتکار»، «بیع مراحه»،

بازارهای سرزمینهای اسلامی - از مراکش تا افغانستان و از ترکمنستان تا یمن - را می‌توان از لحاظ الگو و عملکرد به چند گروه طبقه‌بندی نمود: الف - بازارهای خطی، متشکل از یک کوچه - بازار ممتد و منفرد که نمونه جالب این نوع، بازار تهران در ۱۲۶۶ ق/ ۱۸۵۰ م بوده است؛ ب - بازارهای پهنه‌ای (صفحه‌ای) متشکل از مجموعه‌ای بزرگ و بسته از کوچه - بازارهای موازی که مجموعه سراها و خانه‌ها را در میان می‌گرفتند، مانند بازار تبریز؛ ج - بازارهای مرکزی تک‌فروشی که با عملکرد خرده‌فروشی، از مجموعه‌ای متراکم و نسبتاً بزرگ از سراها و کوچه‌ها تشکیل می‌شد، مانند بازار استانبول؛ د - بازارهای متقاطع که از دو بازار خطی که یکدیگر را قطع می‌کردند، تشکیل می‌شدند، مانند بازار هرات؛ ه - بازارچه‌ها که مختص تأمین نیازهای روزمره ساکنان محله‌های معین شهری به شمار می‌رفتند؛ و - بازارهای حاشیه شهرها یا بازارگاهها که معمولاً به شکل خطی در کنار دروازه شهرها برپا می‌شدند و مختص کالاها و تولیدات روستاییان بودند؛ نمونه اینگونه بازارها از جمله در بغداد و یا دمشق مشاهده می‌شوند؛ ز - بازارهای زیارتگاهی مثلاً در قم یا مشهد؛ ح - بازارهای صنایع دستی که نمونه‌های آن از جمله در ترکیه و مراکش دیده می‌شود (ویرت، «دریاره»)، (250-255, 258-260).

البته دامنه فعالیتها و عملکردهای مختلف بازار که به سختی از یکدیگر قابل تفکیکند («دائرة المعارف آکسفرده»، ۱/۲۰۷)، با وسعت و بزرگی بازار و همچنین وسعت و جایگاه شهر بستگی دارد؛ به عبارت دیگر، هر چه بازار بزرگ‌تر باشد، ارتباط بین هر یک از بخشهای اقتصادی آن نزدیک‌تر خواهد بود (ویرت، همان، ۲۲۱). در ایران از لحاظ عملکرد ۳ نوع بازار مطرح است: الف - بازار تهران با عملکرد مرکزیت استراتژیک برای تجارت محلی، ملی و بین‌المللی، ب - بازارهای استانی یا منطقه‌ای با عملکرد عمده‌فروشی و خرده‌فروشی در سطح شهرهای اصلی (مراکز استان) و حوزه پیرامونی آنها، اینگونه بازارها - از جمله بازارهای شیراز، اصفهان، کرمان، مشهد و تبریز - کم و بیش در تجارت نیز نقش دارند. ج - بازارهای محلی در شهرهای کوچک و روستاهای بزرگ که در آن، عمدتاً خرده‌فروشان و دست‌فروشان روستایی به رفع مایحتاج شهرهای کوچک و روستاهای پیرامونی می‌پردازند. در این میان، بازار تهران تا دوره معاصر واردات، صادرات، گردآوری و توزیع تولیدات کشاورزی، کالاهای مصرفی صنعتی و مهم‌ترین تولید صنعت دستی در ایران، یعنی فرش را در انحصار خود داشته است («دائرة المعارف خاورمیانه...»، ۱/۳۳۴).

به طور کلی، برای فهمیدن صحیح عملکردهای اقتصادی بازار در شهرهای اسلامی نبایستی اینگونه عملکردها را از سایر عملکردهای آن، یعنی عملکردهای اجتماعی، مذهبی و سیاسی، جدا کرد. بی‌سبب نیست که مسجد و بازار دو جزء لاینفک شهر اسلامی به شمار می‌آیند. در واقع، مبادله کالاها در بین سرزمینهای اسلامی از سده‌های میانه به بعد، ضمناً بر همین گونه روابط استوار بوده است (شرابی، ۳۴).

در قالب مبادله دیون انجام می‌گرفت؛ نقش اعتبار در حدی بود که دیون غالباً در دفاتر تجارت ثبت می‌شد و بسیار اتفاق می‌افتاد که سند یا شاهی نیز در میان نبود. هم از این روست که دفاتر مالی اصلی‌ترین سند برای محاسبه دیون در موارد ویژه‌ای چون ورشکستگی، برآورد ترکه میت یا در سوء ظنهای مالیاتی به حساب می‌آمد (مثلاً نک: ابن عابدین، محمد امین، ۵۸۱/۵-۵۸۲؛ ابن عابدین، محمد، ۵۰۴/۱).

رابطه کار و سرمایه در بازار: فعالیت‌های گسترده اقتصادی در بازار، اعم از فعالیت‌های تولیدی و تجاری، بی‌تردید در چارچوب گونه‌هایی از همسازی میان کارورزان و سرمایه‌گذاران تحقق‌پذیر بوده است. زمینه‌های تولیدی، اعم از سرمایه‌گذاری برای کشاورزی - به ویژه سلف (ه م) - و صنایع کوچک در حاشیه بازار، چنین می‌نماید که معمولاً از سودی کمتر، اما بازگشتی باثبات‌تر برخوردار بوده است (برای اصناف گوناگون بازار و تشکیلات صنفی، نک: ه د، اصناف).

در بخش تجارت که سودآوری آن بیشتر، و نوسان و خطرات آن نیز به همان اندازه افزون بوده، مشارکت سرمایه به گونه‌هایی متفاوت صورت می‌گرفته است:

مطمئن‌ترین راه برای سرمایه‌گذاران دادن وام‌های بهره‌دار بود که سودی تضمین شده داشت و با توجه به اینکه ربا در شریعت اسلام ممنوع است، تجاری که بر اینگونه از سرمایه‌گذاری اصرار داشتند، به خیلی متوسل می‌شدند که به هر تقدیر امکان بازگشت اصل سرمایه به همراه سودی تضمین شده را برای آنان فراهم آورد. بدین ترتیب بود که معاملاتی چون «بیع عینه» در بازار پدید آمد؛ در این معامله صاحب سرمایه کالایی فرضی را به بهایی می‌خرد و بدون آنکه قبضی در میان باشد، آن را به بهایی گران‌تر و طبعاً با مهلتی برای پرداخت به فروشنده می‌فروخت (مثلاً نک: ابن هبیره، ۲۳۳/۲؛ علامه حلی، ۳۱۷/۵) و بدین ترتیب، سرمایه با سودی ثابت در اختیار تاجر نیازمند سرمایه قرار می‌گرفت (برای قالب‌هایی دیگر، مثلاً نک: حکیم ترمذی، ۱۴۲-۱۴۴). با آنکه یکی از وظایف اصلی متولیان حسبه در بازار برخورد با معاملات ربوی بود (مثلاً نک: ابن حاج، ۱۵۷/۱)، گاه گسترش معاملاتی که ماهیت ربوی داشت، موجب اخلال جدی در نظام اقتصادی می‌گشت (مثلاً نک: رشیدالدین، ۱۴۹۰/۲-۱۴۹۱).

گونه‌ای دیگر از مشارکت در بازار، در قالب انجام دادن کار از سوی کارورز و سرمایه‌گذاری از سوی سرمایه‌دار صورت می‌گرفت که بسته به قوانین شرعی و عرفی، میزان سود و مسئولیت دو طرف معامله در آنها متفاوت بود، اما این ویژگی مورد تأکید بود که سود تضمین شده برای سرمایه وجود نداشت و بدین ترتیب، معامله دارای ماهیتی غیر ربوی بود. از شمار این معاملات مضاربه در امور تجاری، و مزارعه و مساقات در امور کشاورزی شکلی نظام یافته داشت و در بازارهای گوناگون معمول بود.

گونه‌ای سوم از مشارکت کار و سرمایه بر این پایه بود که امور تجاری به طور کامل از سوی سرمایه‌گذار مدیریت می‌شد و او که بسته به

«بیع عینه» و «بیع عُربون» اشاره کرد. گرچه عرف بازار در منابع فقهی، غالباً دارای بازتابی غیرمستقیم است، اما باید در نظر داشت که در طیفی از منابع فقهی، به خصوص منابع حنفی، مطالعه عرف بازار و روابط حاکم بر معاملات تجار به گونه‌ای واضح مورد توجه بوده است (مثلاً نک: سرخسی، ۱۷۵/۱۱، ۸۱/۱۳، ۳۹/۲۱؛ مرغینانی، ۲۱۰/۳، ۲۵۷، ۴/۴؛ ابن ادریس، ۲۰۵/۲).

گردش پول و اعتبار در بازار: جای‌گزین کردن وجه نقد با اوراق معتبر، از سده‌های متقدم هجری به خصوص در بازارهای بزرگ امری رایج بوده است. به عنوان نمونه، ناصر خسرو درباره بازار بصره گزارش می‌کند که مردم به جای همراه بردن وجه نقد، وجوه خود را به صرافان می‌سپردند و در برابر آن «خط» (چک) دریافت می‌کردند و در طول گردش در بازار، تمام معاملات خود را با چک انجام می‌دادند (نک: ص ۱۵۴). از همین روست که در بازارهای معتبر، افزون بر راسته مستقل صرافان که به عنوان پایگاه سرمایه و اعتبار مالی ایفای نقش می‌کرد، در راسته‌های مربوط به اصناف گوناگون نیز یک دکان صرافانی بود (مثلاً نک: بحشل، ۳۹؛ نظام‌الملک، ۶۳؛ مقریزی، ۹۷/۲) که عملیات مالی آن راسته را برعهده داشت و در چارچوب روابط همبسته صنف صراف، روابط مالی صنف راسته واقع در آن را با جامعه صرافان برقرار می‌کرد. چک و سفته برای حواله وجوه از شهری به شهر دیگر نیز کاربرد وسیع داشت (مثلاً نک: ابوداود، ۱۹۲؛ ناصر خسرو، ۱۱۶).

اعتبار مالی چک اساساً از سوی صرافان تضمین می‌شد، اما در مواردی مقتضی بود تا افرادی با اعتبار معنوی خود بیرون از بازار بر اعتبار چک صحه گذارند؛ این تأیید اغلب از سوی افرادی با شخصیت مذهبی در دکانی مخصوص کتابت، و گاه حتی در مسجد انجام می‌گرفت (مثلاً نک: نسفی، ۴۱۱-۴۱۲؛ سماعی، ۱۵۶/۱، ۳۹/۲؛ انصاری، ۳۹۲/۲). قوانین مربوط به انتقال اعتبار در بخش‌های مختلف فقه، به ویژه مباحث بیع صرف و حواله توسعه یافت. چک در کنار نقش اصلیش در انتقال اعتبار، در پاره‌ای موارد به عنوان سند بدهی نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت (جبرتی، ۵۱۲/۱-۵۱۳) و در قرض ربوی، مبلغ آن افزون بر اصل، فرع رانیز شامل می‌شد (قرشی، ۳۷۹/۱).

با وجود نقش مستقیم بازار صرافان در انتقال پول، بخش مهمی از وجوه نقد نیز در سراهای تجار، دور از دیده‌ها نگاه داشته می‌شد؛ به عنوان نمونه، وقتی در ۳۰۲/ق ۹۱۴م خانه ابن جصاص در «سوق یحیی» در بغداد مورد تفتیش مأموران دولت قرار گرفت، افزون بر کالاهای فراوان، مبلغ یک میلیون دینار به صورت مدفون در آنجا پیدا شد (همدانی، ۱۵).

روابط مالی میان تجار بیشتر مبتنی بر اعتماد متقابل بود و میزان اعتبار مالی افراد در واگذاری کالا، به عوامل گوناگونی چون میزان دارایی‌ها، گردش مبادلات در بازار، پیشینه خاندان، حسن شهرت اخلاقی و مذهبی، و نفوذ اجتماعی و سیاسی باز می‌گشت. به هر تقدیر، بخش عمده‌ای از مبادلات مالی در بازار بر پایه اعتبار افراد مبتنی بود و

تخصص تجاریش کمابیش بر روند امور نظارت داشت، فعالیت‌های تجاری خود را با استفاده از نیروی کار افراد تحت امر سامان می‌داد. این کارورزان گاه غلامان تجار بودند و گاه افرادی آزاد و قابل اعتماد که به عنوان اجیر (کارمند) یا وکیل به استخدام او در می‌آمدند (مثلاً نک: سرخسی، ۱۳۷۵/۱۱؛ قشیری، ۳۷۴؛ ذهبی، ۹۳/۷). در این میان، با توجه به نقش مهم وکیلان در اداره امور تجاری، مباحث مربوط به وکالت در کتب فقهی توسعه قابل توجهی یافته است (از جمله، نک: ابن نجیم، ۱۳۹۷/۷ بی). ظاهراً به سبب نقش مهم وکیلان در بازار بوده که گاه واژه «وکاله» در بازار مصر و برخی دیگر از کشورهای اسلامی، جایگزین اصطلاح خان شده است (نک: مقریزی، ۹۳/۲-۹۴؛ نیز دوزی، II/846). افزون بر آنچه یاد شد، در نظام بازار برخی افراد بدون سرمایه نیز با استفاده از تخصص تجاری خود به طور مستقل به کار می‌پرداختند که نقش اصلی آنان «دلال» یا راهنمایی خریداران به کالای مورد نیازشان بود و از همین رو «دلال» نامیده می‌شدند (مثلاً نک: ابوروح، ۴۰؛ ابن رافع، ۲۵۲/۱). با این حال، افرادی بدون سرمایه از سفلگان نیز یافت می‌شدند که نقش آنان جز اختلال در جریان عادی تجارت نبود و گاه «ضعفوق» خوانده می‌شدند (یا قوت، ۳۹۰/۳-۳۹۱).

درباره میزان سود معمول به عنوان ربح در تجارت، با توجه به گونه‌گونی بازارها و کالاها نمی‌توان به اجمال سخنی گفت، اما در این حد شایان توجه است که معامله با سود ۱۰٪ و ۲۰٪ در بازارهای سده‌های نخستین صورت می‌گرفته که ظاهراً توسعه عرف بازارهای ایرانی بوده، و از همین رو «بیع مباحه» در سده‌های متقدم گاه بیع «ده یازده» و «ده دوازده» خوانده شده است (مثلاً نک: ابوداود، ۱۹۲، ۱۹۵؛ کلینی، ۱۹۷/۵، ۲۰۳).

امنیت و نظارت در بازار: در نگاهی تاریخی آشکار است که معمولاً میان برقراری صلح و امنیت با رونق بازار نسبتی مستقیم وجود داشته، و بروز ناامنی در بازار همواره می‌توانسته است اصل سرمایه بازاریان را نیز با خطر روبه‌رو سازد. این نکته که در بسیاری از شهرهای اسلامی بازارها در درون حصار شهر قرار داشتند و این ویژگی که جابه‌جایی و نگهداری اموال و وجوه نقد در بازار تا حد ممکن پنهان از انظار بود، به حفظ امنیت کمی شایان می‌نمود؛ اما نقش حیاتی امنیت در بازار اقدامات حفاظتی وسیعی را ایجاب می‌کرد.

بازار به عنوان یکی از تأمین کنندگان اصلی خراج دولتها، به طبع مورد توجه حکومتها بوده، و همواره تأمین امنیت آن از وظایف دولت شمرده می‌شده است. در دوره‌ها و ممالک گوناگون تأمین امنیت بازار در اختیار دستگاه شرطه بود (مثلاً نک: همدانی، ۲۱۱؛ یا قوت، ۴۸۸/۳؛ ابن کثیر، ۲۹۸/۱۲)؛ اما در برخی جاها، به خصوص در اندلس دستگاهی مستقل تحت فرمان «والی بازار» در عرض دستگاه شرطه پدید آمده بود که امنیت بازار را بر عهده داشت (ابن سعید، ۴۶/۱). اهمیت بازارهای مهم از جمله بازار بغداد برای حکومتها به اندازه‌ای بود که گاه بیم آن می‌رفت تا دشمن با تهدید امنیت بازار، انتظام امور را

دچار اختلال سازد (مثلاً نک: خطیب، ۸۰/۱). همچنین این خطر نیز وجود داشت که دامنه جنگ‌های داخلی به بازارهای شهری کشیده شده، موجب ناامنی اقتصادی گردد (برای نمونه، نک: بیهقی، ۲۶۷-۲۶۸؛ ابن اثیر، ۱۳۷/۷ بی، ۵۵۳/۹ بی؛ سلاوی، ۶۰/۲؛ دربارهٔ احداث و عیاران و نقش آنان در بازار، نک: ه. د. ۶۴۶/۶-۶۴۹).

نقش تجار نیز در تأمین امنیت بازار حائز اهمیت بود؛ این رسم عام در سرزمینهای اسلامی که بازارها معمولاً فاقد محل سکنی، و ساعاتی از شبانه‌روز خالی از مردم هستند، رسمی هوشمندانه است که به تأمین امنیت آن کمکی شایان کرده است. ساعات کار بازار بسته به عرف محل معین بود و با پایان یافتن آن، بازار بسته می‌شد (مثلاً نک: ابن خلکان، ۱۹۷/۱) و تا آغاز کار در روز پسین بازار در اختیار مأموران دولت و مأموران درون بازار قرار می‌گرفت.

در بافت بازار، خانها، قیصریه‌ها، سراها و تیمچه‌ها به دلیل محدود بودن فضا و امکان بستن درها پس از تعطیل، از امنیتی افزون برخوردار بوده‌اند؛ در این اماکن، معمولاً شخص یا اشخاصی نیز به عنوان سرایدار حضور داشته‌اند که افزون بر محافظت از کالاها در برابر سرقت، ملزم به هوشیاری در برابر اتفاقاتی چون آتش‌سوزی نیز بوده‌اند. برخی بازارها نیز دارای دری بودند که به هنگام تعطیل بسته می‌شد و تنها شبگردان در آنها تردد می‌کردند (نک: مقدسی، ۳۲۵، ۳۱۶؛ جبرتی، ۲۲۶/۲، ۵۰۴) و گاه در سرای برخی تجار، مستخدمانی به عنوان نگاهبان ثابت حضور داشتند (مثلاً نک: ابن جوزی، ۲۲۷/۱۰؛ نجم‌الدین، ۵۱).

در طول روز، به هنگام نماز یا استراحت، بازار از تجار تخلیه نمی‌شد و به دلیل حضور شماری از تاجران، امنیت نسبی برقرار بود؛ روشهای معمول چون پوشاندن کالایی که فروشنده آن در محل حضور نداشت، تنها به منظور افزایش امکان کنترل، و بیشتر اعلام غیبت فروشنده به مشتریان بوده است. با این حال، باید در نظر داشت که در همین ساعات امنیت بازار آسیب‌پذیر بوده، و چه بسا برخی از حوادث مهم، مانند آتش‌سوزیها در همین ساعات رخ می‌داده است (مثلاً نک: نعیمی، ۳۲۳/۲).

برخی از بازارها چون بازار صرافان و گوهرفروشان به سبب ارزش خاص کالاهایشان، از تدابیر امنیتی افزونی برخوردار بودند (مثلاً نک: مقدسی، همانجا)، اما بازار سلاح‌فروشان نیز به سببی دیگر دارای اهمیت امنیتی ویژه بود. غارت شدن بازار سلاح‌فروشان در صفحات تاریخ اغلب با پایگیری شورشی همراه گشته است (مثلاً نک: ابن کثیر، ۳۳۸/۱۳؛ بصروی، ۱۹۷).

نظارت بر سلامت داد و ستد در بازار، هم از سوی حکومت و هم در درون بازار صورت می‌گرفت. در دوره‌های گوناگون تاریخی، افزون بر دستگاه حسبه که بخش مهمی از وظایف آن نظارت بر درستی معاملات در بازار بود (نک: ه. د. حسبه)، دستگاهی نیز با عنوان ولایت سوق (خطة السوق) وجود داشت که وظیفه آن نظارت مالیاتی بر بازار بود

استانبول، ۱۳۰۸ ق؛ علامه حلی، حسن، مختلف الشیعة، قم، ۱۴۱۲ ق؛ قرشی، عبدالقادر، الجواهر المضية، کراچی، کتابخانه میرمحمد قشیری، عبدالکریم، الرسالة التشریفة، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قاهره، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶ م؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ ق؛ مرغینانی، برهان الدین، «الهدایة»، همراه فتح القدیر، قاهره، ۱۳۱۹ ق؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷ م؛ مقریزی، احمد، الخطط، قاهره، ۱۲۷۰ ق؛ موقی، محمد، التاج و الاکلیل، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ نجم الدین کبری، فوائذ الجمال و فوائذ الجلال، به کوشش فریسی مایر، ویسبادن، ۱۹۵۷ م؛ نخجوانی، محمد بن هندو شاه، دستور الکاتب، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی، مسکو، ۱۹۷۶ م؛ نسفی، عمر، القند، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ نظام الملک، حسن، سیاست نامه، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ نفیسی، عبدالقادر، المدارس فی تاریخ المدارس، به کوشش ابراهیم شمس الدین، بیروت، ۱۴۱۰ ق؛ همدانی، محمد، تكملة تاریخ الطبری، به کوشش البرت یوسف کتانی، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز؛

Dozy, R., Supplément aux dictionnaires arabes, Leiden, 1881.

احمد پاکچی

د- نقش اجتماعی و فرهنگی بازار

بازار را باید مهم‌ترین جامعه درون شهری در کشورهای اسلامی دانست که به سبب ارتباط مستمر با طبقات مختلف مردم، در تحولات اجتماعی — به ویژه ایجاد نوعی تشکیلات منظم و تأثیر در گسترش برخی نهضتها — نقش بزرگی داشته، و از نظر فرهنگی نیز حائز اهمیت خاصی بوده است. این بخش از مقاله بازار به بررسی این نقش و تأثیرات اجتماعی و فرهنگی آن اختصاص دارد. اهمیت بازار در حیات اجتماعی و اقتصادی و حتی فرهنگی شهر را از آنجا می‌توان دریافت که افزون بر روایات بسیاری که درباره بازار و بازاریان از پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) نقل شده، وجود آن را از مشخصه‌های «شهر اسلامی» (مثلاً شیخ طوسی، ۵۹۷/۱)، ولایت در ردیف وجود و حضور والی و قاضی و جامع شمرده‌اند و برخی از حکمای اخلاق و صوفیه درباره آن سخن گفته‌اند، با اینهمه، در انبوه آثار فقها و مورخان و نویسندگان کتب ادب و تاریخ، به دشواری می‌توان اشاره‌هایی قابل اعتنا به جنبه‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی بازار به دست آورد. اما باید تصریح کرد که در فرهنگ اسلامی، بازار و بازرگانی پدیده جالبی است که از داد و ستد کالا گذشته، به نوعی فرهنگ تبدیل شده است. این فرهنگ از تشویق و تحریض به کسب در احادیث معصومان (ع)، تا آراء فقها و صوفیه و بسیاری از دانشمندان که خود اهل بازار بوده‌اند، و تا جوانمردان و اهل فتوت که در قرون متأخرتر بخش اعظم آنها را صنوف بازار تشکیل می‌داده‌اند، قابل استخراج است.

۱. بررسی اجتماعی: نخستین نکته قابل مطالعه در نقش اجتماعی و فرهنگی بازار، روابط این نهاد و اعضای آن با عموم مردم، یعنی آداب و اخلاق کسب است که اتفاقاً بخش قابل توجهی از اشارات منابع را به بازار و بازاریان تشکیل می‌دهد. درباره فضیلت بازرگانی و کسب حلال — که از نشانه‌های ایمان و از جمله عبادات شمرده شده است (غزالی، ۲۵۶-۲۵۷؛ کاشفی، ۲۶۰) — در روایات و اقوال بزرگان دین و علم و اخلاق سخن بسیار می‌توان یافت. چنانکه صوفیه به این معنی متمسک

(مثلاً نک: ابن سعد، ۳۳۴؛ بحشل، ۸۴؛ ابونعیم، ۱۰۳/۴؛ ابن ابار، ۴/۲). در کنار این مقامات دولتی، فردی نیز از میان تجار، گاه با نصب از سوی حاکم، و گاه صرفاً به عنوان نماینده تجار به ریاست بازار تعیین می‌شد که با عناوینی چون «ملک التجار» و «امین التجار» از او یاد شده است (مثلاً نک: نخجوانی، ۱۵۸/۲). برخی رسوم بازاریان برای نظارت درونی، مانند رسم بازاریان مصر در رسوا کردن تجار نادرست را — که ناصر خسرو از آن سخن گفته است (ص ۹۴) — باید مکمل این نظارتها دانست.

فارغ از تخلفاتی که نظارتی دائمی را طلب می‌کرد، برای تسهیل امور مسلمانان در تأمین مایحتاج خود از بازار، به خصوص درباره کالاهایی که ضوابطی شرعی برای کاربرد آنها باید رعایت می‌شد، قاعده‌ای عام در فقه اسلامی مطرح بود (قاعده سوق) که عرضه کالا در «بازار مسلمین» را تأییدی بر جواز کاربرد آن می‌گرفت (نک: علاء الدین، ۲۹۵/۱؛ موقی، ۲۰۷/۶؛ بجنوردی، ۱۶۰/۴). این قاعده به خصوص درباره گوشت صادق بود و مسلمانان را در خرید از بازار از پرس‌وجو درباره کیفیت ذبح حیوان معاف می‌داشت (برای اختلاف درباره پوست، نک: شیخ طوسی، ۸۳/۱؛ صاحب جواهر، ۲۳۳/۱۲-۲۳۴؛ توصیه به احتیاط درباره بازار ناشناس، ابن حاج، ۱۶۰/۴).

مآخذ: ابن ابار، محمد، التكملة لكتاب الصلة، به کوشش عبدالسلام هراس، بیروت، ۱۹۹۵ م؛ ابن اثیر، الکامل، ابن ادریس، محمد، السرائر، قم، ۱۴۱۰ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ ق/۱۹۹۲ م؛ ابن حاج، محمد، المدخل، قاهره، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ ابن خلکان، رقیات؛ ابن رافع سلامی، محمد، الرقیات، به کوشش صالح مهدی عباس و بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، قسم متمم، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن سعید مغربی، علی، المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شرقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن عابدین، محمد، تكملة رد المحتار، همراه رد المحتار، بیروت، ۱۳۸۶ ق؛ ابن عابدین، محمد، رد المحتار، بیروت، ۱۳۸۶ ق؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، به کوشش شرقی ضیف، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ ابن نجیم، زین الدین، البحر الرائق، بیروت، دارالمعرفة؛ ابن هبیر، یحیی، الافصاح، حلب، ۱۳۶۶ ق/۱۹۴۷ م؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، مسائل الامام احمد، قاهره، ۱۳۵۳ ق/۱۹۳۴ م؛ ابودروح، لطف‌الله، حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر میهنی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیه الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ انصاری، زکریا، فتح الوهاب، بیروت، ۱۴۱۸ ق؛ بجنوردی، حسن، القواعد الفقهیة، قم، ۱۴۱۳ ق؛ بحشل، اسلم، تاریخ واسط، به کوشش کورکس عواد، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ بصروی، علی، تاریخ، به کوشش اکرم حسن علی، دمشق، ۱۴۰۸ ق؛ بیهقی، علی، تاریخ بهیق، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ جبرتی، عبدالرحمان، عجائب الآثار فی التراجم و الاخبار، بیروت، دارالجلل؛ حکیم ترمذی، محمد، المنهایات، به کوشش محمد عثمان خشت، قاهره، ۱۹۸۶ م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ سرخسی، محمد، المبسوط، قاهره، مطبعة الاستقامة، سلای، احمد، الاستقصاء، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۹۷ م؛ سمانی، عبدالکریم، التحبیر، به کوشش منیر ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م؛ شیخ طوسی، محمد، المبسوط، به کوشش محمدتقی کشفی، تهران، ۱۳۸۷ ق؛ صاحب جواهر، محمد حسن، جواهر الکلام، به کوشش عباس قوجانی، تهران، ۱۳۹۲ ق؛ علاء الدین بخاری، عبدالعزیز، کشف الاسرار،

شده، و اشتغال به کسب حلال را برای مریدان لازم دانسته‌اند تا فراغ خاطر، پس از زوال ضرورت معاش، برای عبادات فراهم آید (همو، ۲۶۰-۲۶۱).

غزالی پس از تصریح به لزوم اطلاع از علم بیع، آن را دارای ۳ رکن دانسته، و در بحث از یکی از ارکان آن، یعنی «خریدار و فروشنده» به بررسی اخلاق و آداب کسب پرداخته است و همواره بازاریان را به مروت و خودداری از سودجویی توصیه کرده، و آورده است که «بازاری مرد» باید بیندیشد که «بازار دنیا وی را از بازار آخرت باز ندارد»، او همچنین به پیروی از برخی احادیث، بعضی شغلها و صنفها را مکروه، و برخی را حرام دانسته است. به نظر او بهترین پیشه‌ها بزازی و خرازی، و بدترین آنها صرافیه است. او جولا هگی و پنبه‌فروشی و دوک‌گری را رکیک خوانده است (ص ۲۵۹، ۲۷۷-۲۸۱). همین معنی را بعدها کاشفی به نحوی دیگر و با تفصیلی بیشتر بیان کرده است (ص ۲۶۲). انتساب صاحبان برخی پیشه‌ها و اصناف به خلق و خوبی خاص در میان مردم، رواجی ویژه داشته است و از همین نسبتها می‌توان خلیات برخی طبقات بازاری و روابطشان را با مردم دریافت؛ مثلاً جولا هگان را نمونهٔ سفاقت، حجامان را نمونهٔ وقاحت، صباغان و صواغان را فریبکار، و دلالان را دروغگو می‌دانستند (ابشیهی، ۶۵/۲) و از دون‌همتی و بخل آنها یاد می‌کردند (بیهقی، ۱۶۴/۱)؛ بافندگان و پشم‌ریسان و ماهی‌فروشان و پرده‌فروشان و کهنه‌فروشان را به حق و خشم و ستم و گمراهی منسوب می‌داشتند (جاحظ، الحيوان، ۱۰۵/۲، رسائل، ۵۱/۱-۵۲؛ ابن جوزی، اخبار، ۱۳۸، و از پیامبر اکرم (ص) نیز در همین‌باره روایاتی نقل می‌کردند (ابشیهی، همانجا). کتاب قابوس‌نامه یکی از کهن‌ترین آثاری است که در آن به آداب و اخلاق کسب پرداخته، و تصریح شده است که «اگر پیشه‌ور باشی و از جملهٔ پیشه‌وران بازار... زودکار و ستوده‌کار باش... و کار به از آن کن که همشپندان تو کنند... با خریدار به جان و دوست و برادر و بار خدای سخن گوی... چون چنین کنی... در بازار معروف‌تر و مشهورتر از جملهٔ پیشه‌وران باشی» (عنصرالمعالی، ۱۷۷).

جاحظ بر آن است که صاحبان هر پیشه به اخلاق خاص ممتازند و این صفات سرشت آنان شده، و به نوعی بیماری بدل گشته است (همانجا؛ نیز نک: ابو حیان، ۶۱/۳-۶۲). اما باید گفت که این نسبتها و وصفها بی‌گمان ناشی از احوال اجتماعی و حتی سیاسی حاکم بر بازار و جامعه در دورانه‌ای مختلف بوده است و نمی‌توان آنها را به عنوان اوصاف حقیقی صاحبان پیشه‌ها دانست؛ مثلاً قلقتندی - لایب دربارهٔ بازار مصر و شام - آورده است که چون حیل‌گران و مفسدان سر رشته‌دار شده‌اند، بسیاری از معاملات بازار فاسد است و وجه شرعی ندارد (۱۱/۱۳)؛ در حالی که چند قرن پیش از او ناصر خسرو بازاریان قاهره را تحسین کرده، و آنها را به راستگویی و خدمت به مشتری ستوده است (ص ۹۴-۹۵). با اینهمه، از کتب حسبه و وظائف محتسبان در امور مربوط به بازار برمی‌آید که صحت عمل و نیکنامی گروه بزرگی از

بازاریان محل تردید بوده است.

در قرون اولیهٔ اسلامی، اصناف و بازاریان را غالباً موالی و اقلیت‌های دینی تشکیل می‌دادند؛ چه، در آن ایام عربها اشتغال به پیشه‌وری را دون شأن خویش می‌دانستند و جاحظ به این معنی تصریح کرده است (شیخلی، ۱۸). بخش مهمی از بازارهای شرق سرزمینهای اسلامی در دست ایرانیان بود (زرین‌کوب، ۴۵۰) و بخش بزرگی نیز در دست یهودیان و مسیحیان قرار داشت که به‌ویژه در زمینهٔ صرافیه و جواهر فروشی فعالیت می‌کردند. در سدهٔ ۱۰ ق/ ۱۶ م در اصفهان، ارمینان بازار جایگاه خاصی داشتند و راسته‌ای نیز به نام آنان مشهور بود (متز، ۳۸۳/۲؛ شیخلی، ۱۵، ۱۹، ۲۱؛ رجب‌نیا، ۷۴). این نکته هم جالب توجه است که بسیاری از بازارها منسوب به اشخاص و خاندانهای مشهور بوده است. مانند بازار غوریه، بازار لاجین منسوب به یکی از سلاطین مملوک مصر، بازار امیر الجیوش امیر مصر، و سوق ابی عیینه در واسط (جبرتی، ۶۳۴/۱، ۴۲/۲؛ ابن عماد، ۲۶۶/۴؛ واسطی، ۱۱۴/۱). این بازارها یا ساختهٔ خود آنها بوده است، یا در محلی که آنان زندگی می‌کرده‌اند و به نام ایشان منسوب شده بوده است، بعداً بازاری پدید می‌آمده که به نام آنها مشهور می‌شده است. از آن میان، گاه بازار و راسته‌ای به امیر و سلطانی تعلق داشت که ممکن بود آن را به اقطاع دهند، چنانکه اسماعیل بن صالح بن علی، مجموعهٔ دکانهایی را در سوق حلب از هارون الرشید به اقطاع گرفت (ابن عدیم، ۱۶۴۹/۴).

وجود بازار و نوع راسته‌ها می‌توانست حاکی از ثروت شهر و مردم آن باشد. مثلاً معلوم است که وقتی در شهری تنها ۳۰۰ بازار جواهر فروشی وجود داشته (قلقتندی، ۷۳/۵)، حجم ثروت مردم - که لابد می‌بایست آن بازارها را می‌گرداندند - چه اندازه بوده است. توجه به فقرا و درویشان هم - که در توصیه‌های اخلاقی به بازاریان نیز جای مهمی دارد - می‌توانست تصویری از ثروت و رفاه اهل بازار در یک شهر به دست دهد؛ مثلاً گزارش مقریزی که در دکانهای غذاپزی بازار قاهره ظروفی برای فقرا قرار داده بودند و در آن غذا می‌ریختند (الخطط، ۹۵/۲)، نشان از همین معنی دارد. از آن سوی، به عقیدهٔ بسیاری از نویسندگان، مداخلهٔ دولت در امور بازار و دست‌اندازی امرا و سلاطین بر آن، می‌توانست موقعیت کل بازاریان را سخت در معرض تهدید و بلکه اضمحلال قرار دهد. مقریزی یکی از عوامل پریشانی و کساد بازار را همین پدیده دانسته است (همانجا). ابن خلدون نیز طی بحث نسبتاً مفصلی، مفساد مداخلهٔ دولت و زمامداران را در بازار بر شمرده است. بررسی ابن خلدون، برقراری انواع مالیاتهای غیرمرسوم بر بازار، یا مشارکت زمامداران در تجارت بازار و جابه‌جایی نرخها و احتکار دولتی و ایجاد بحران در بازار توسط دولت و استفاده از امکانات و مقررات دولتی برای بهره‌مندی و مشارکت در سود بازاریان را در بر می‌گیرد. وی معتقد است که مداخلهٔ دولتیان در بازار، حتی اگر برای ازدیاد ثروت و توانایی مالی دولت صورت گیرد - گرچه ممکن است سودآور باشد - سهم بزرگی عاید خزانهٔ دولت

دیگر تبدیل می‌کردند. مثلاً منصور عباسی، بازار بغداد را بنا به ملاحظات سیاسی و امنیتی از داخل شهر به کرخ منتقل کرد (خطیب، ۸۱-۷۹/۸؛ طبری، ۶۵۳/۷-۶۵۴)؛ یا در ۱۲۰۲ ق/۱۷۸۸ م اسماعیل بک قیساریه قاهره را تکمیل کرد و بازار درب الجماز را از جای خود به قیساریه برد (جبرتی، همانجا).

بازارهای بزرگ معمولاً شکل مجتمعهای تجاری داشت، یعنی دارای راسته‌بندیهای متنوع بود که بعدها خود در ایجاد تشکیلات منظم در بازار - گرچه ارتباط مستقیم اقتصادی با آن نداشت - مانند تشکیلات فتوت، اخیه و غیره مؤثر افتاد. در روایتی منقول از امام علی (ع) بازار به مسجد تشبیه شده است که هر کس زودتر به موضعی در آن رسید، می‌تواند تمام روز را همانجا بماند و بساط کسب راه اندازد (حلی، ۲۴۵). از این روایت چنین برمی‌آید که در آغاز اسلام و لااقل در نخستین شهرهای اسلامی بازارها دارای دسته‌بندی و راسته‌بندی نبوده است. برخی معتقدند که نخستین نمونه‌های تشکیلات نسبتاً سازمان یافته بازاریان را در بازار کرخ بغداد می‌توان دید (علی، ۱۵۱؛ نیز نک: یعقوبی، همان، ۲۴۲، ۲۴۶).

بنابه پژوهش آدام متز، وجود مجتمعهای بازاری در شرق سرزمینهای اسلامی سابقه‌ای کهن‌تر از غرب آن دارد؛ در غرب دکانها در طول هر دو سوی خیابانها قرار داشت و محل خاصی به بازار اختصاص داده نشده بود، در حالی که در شرق دکانها عموماً در یک‌جا متمرکز بود؛ نمونه‌های آن را در بازارهایی که عضدالدوله در کازرون و رامهرمز ساخت، می‌توان مشاهده کرد. اما در غرب، کاروانسراها و فندقها و خانها نقش بازار بزرگ را ایفا می‌کردند که پایین آنها محل تجارت، و طبقات فوقانی محل زندگی تجار بود (۳۸۶/۲-۳۸۷). البته باید گفت که ایجاد نخستین مجتمع بازار در مرکز خلافت عباسی، با توجه به سابقه دیرینه شهرهای شرقی‌تر در ایجاد بازارهای بزرگ، می‌بایست متأثر از شیوه ایرانیان بوده باشد که خلافت عباسی را به حکومت ایرانی تبدیل کرده بودند؛ حتی در داستان فتوح ایران از «سوق البغداد» - بازار کهنی که بعداً در محل آن شهر بغداد ساخته شد - یاد کرده‌اند (بلاذری، ۲۴۷/۱) و معلوم است که بازاری دائمی و مشهور بوده است. البته در قرنهای ۴ و ۵ ق/۱۰ و ۱۱ م بازارهای بزرگ در شهرهایی چون اصفهان، نیشابور، مرو و قاهره دارای تشکیلات بوده‌اند (ناصر خسرو، ۹۴، ۹۶، ۱۶۶؛ قلقشندی، ۳۹۴/۴؛ روحانی، همانجا). علاوه بر بازارهای جامع و بزرگ که بر آنها «سوق» اطلاق می‌شد، راسته‌های این بازارها نیز هر یک به «سوق» نامبردار بودند (یعقوبی، همان، ۲۴۲، ۲۴۸، ۲۵۴؛ ابن اثیر، ۲۰۰/۸؛ احسن، همانجا).

باید گفت که راسته‌بندی و وجود اصناف مختلف در بازار علاوه بر آنکه از وجود تشکیلات خاصی خبر می‌دهد، خود حاکی از رواج صنعت و هنر و تجارت است. مثلاً در اسناد جنبه از ۲۶۵ پیشه و صنف در مصر یاد شده است که بی‌گمان دارای تشکیلات بوده‌اند، گرچه از چگونگی همه آنها خبر نداریم (گوتین، ۲۵۶). در بازار دمشق هم زمانی

نمی‌کند، زیرا نمی‌توان، یا دشوار است که از تجارت‌دولتیان و وابستگان به دولت مالیات واقعی اخذ کرد؛ و همین امر مایه تباهی و کساد بازار و اقتصاد کشور و سبب ایجاد بحران اجتماعی می‌گردد. از آن سوی، ابن خلدون معتقد است که اگر مقرریهای کارگزاران لشکری و کشوری دولت با سطح عمومی زندگی تطابق نداشته باشد، آنها نیز نمی‌توانند به زیردستان و اطرافیان خود که بخش اعظم مردم شهرها را تشکیل می‌دهند، پول برسانند؛ پس حجم پول در دست عموم مردم کاهش می‌یابد و داد و ستد در بازارها راکد می‌گردد؛ آنگاه میزان خراج پایین می‌آید و اندوخته دولت تنزل می‌یابد (ص ۳۴۷-۳۵۷). باید دانست که مراد ابن خلدون، اثبات رابطه مستقیم میان عمران و رواج بازار است.

در واقع یکی از امتیازات و مشخصات بازارهای مشهور و پیشرو در کشورهای اسلامی، مداخله نکردن دولت در صدور و ورود و نرخ‌گذاری کالاها در مواقع عادی بوده است. قیمت کالاها می‌بایست با درآمد و ثروت مردم متناسب داشته باشد و این مستلزم اطلاع از احوال اجتماعی و اقتصادی جامعه بوده است. شاید از این روست که گفته‌اند: نرخ‌گذاری کالاها در دست بازاریان مقیم شهرها بوده است، نه تاجران بزرگ که همواره در سفر بودند و از اوضاع اقتصادی و اجتماعی شهر خود اطلاع دقیقی نداشتند (متز، ۳۷۰/۲-۳۷۱). این معنی تا حدی مقبول و رایج بوده است که حتی گفته‌اند: بازارهای بزرگی چون اسکندریه و بغداد، نرخها را برای همه جات تعیین می‌کردند (همانجا).

بازارهای اصلی و بزرگ بغداد را منصور عباسی در ۱۵۷ ق/۷۷۴ م به هزینه خویش ساخت و بازارهای بخش شرقی شهر را به بخش غربی، یعنی باب‌الکرخ و باب‌الشعیر و المحول منتقل کرد که بزرگ‌ترین و مشهورترین آنها همان بازار کرخ است (خطیب، ۷۹/۸-۸۰؛ نیز نک: احسن، ۱۵۸). در واقع بسیاری از بازارهای اصلی و بزرگ، بیرون شارستان یا در کنار دروازه‌ها قرار داشت و نام بسیاری از آنها با نام دروازه شهرهای بزرگ یکی بوده است. مثلاً در بخارا یکی از دروازه‌های شارستان اصلاً در بازار نام داشت و بعدها به دروازه عطاران موسوم شد (نرشخی، ۵۳). بازار بزرگ نیشابور هم در ریض و خارج شارستان واقع بود (روحانی، ش ۱۱، ص ۷۳). در هرات نیز بازارهایی در کنار دروازه‌ها قرار داشته است (اسفزاری، ۷۷-۷۸). این معنی مربوط به قرون متقدم نیست، چه، در سده ۱۳ ق/۱۹ م نیز باب‌الجماز از بازارهای مشهور قاهره بود که جایش را عوض کردند (جبرتی، ۴۲/۲). البته در داخل شهر نیز بازارهای کوچکی بودند و به ویژه پس از توسعه شهرنشینی و گسترش محلات، هر یک بازاری کوچک‌تر داشتند؛ چنانکه گفته‌اند: وقتی متوکل جعفریه را در شمال سامرا ساخت، در هر محله‌ای بازاری برآورد (یعقوبی، «البلدان»، ۲۶۷-۲۶۵؛ احسن، همانجا).

اما محل بازارهای شناخته شده و مشخص شهرها نیز همیشه یک‌جا نبود و چه بسا که به سببهای سیاسی و اقتصادی محل آن را تغییر می‌دادند، یا حتی اختصاص آن را به صنف و پیشه‌ای، به صنف و پیشه

(۴۴۸).

بازار به سبب موقعیت شهری می‌توانست محیطی مناسب برای تبلیغ و دعوت دینی و سیاسی باشد. در واقع نیز شواهدی در دست است که نشان می‌دهد بازار و بازاریان رکن مهم برخی از نهضتها بوده‌اند. اینکه در منابع، از بازارهای صاحب‌الزنج موسوم به مبارکه و میمونه یاد شده است که مورد هجوم و غارت سپاه عباسی واقع شدند (همو، ۶۱۹/۷-۶۲۰)، با توجه به علل و اسباب قیام و موقعیت نازل اجتماعی اعضا و پیشوایانش، به اغلب احتمال می‌تواند حاکی از طرفداری طبقه فقیر پیشه‌وران و بازاریان جزء از این قیام باشد. به علاوه، گفته‌اند که قرمطیان و باطنیان اساساً برای مبارزه با دستگاه خلافت بر بازاریان، پیشه‌وران شهری و اهل حرفه اتکا داشتند. این معنی از القاب برخی از داعیان مانند کمال، صائغ، حداد و غیره آشکاراست (نک: همو، ۱۳۵/۱۰؛ ثابت بن سنان، ۱۴، ۳۶؛ گرونیام، ۲۱۷). به گزارش سیاست‌نامه، محمد نخشبی از باطنیه خراسان در بازار فعالیت می‌کرد و برخی از رؤسای این فرقه خود اهل بازار بودند (نظام‌الملک، ۲۸۷؛ قس: اسماعیل، ۱۱۴-۱۱۵) و در لحساب قرمطیان برای جلب پیشه‌وران و بازاریان جزء آنها را مورد حمایت مالی قرار می‌دادند (ناصر خسرو، ۱۴۸-۱۴۹). هم بدین سبب است که گفته‌اند: فاطمیان مصر به امور بازارها عنایت تمام داشتند و بر هر بازار «عرفی» از افراد همان پیشه می‌گماشتند و به شغل حسبت و محاسبان سخت اهمیت می‌دادند (مثلاً نک: مقریزی، *انتعاض*، ۱۵۱/۲، ۲۲۴، ۲۸۳). برخی از محققان تشکیلات اصناف در بازار را ساخته اسماعیلیان یا متأثر از تشکیلات آنان دانسته، و آورده‌اند که اینان برای رهبری نهضت مراکز مستقل و سازمان یافته‌ای پدید آوردند و برای جلب توده‌های مردم، اتحادیه‌ها و تشکیلات صنفی ایجاد کردند. به عقیده اینان - که مقایسه اصناف سده ۹ق/۱۵م در آناتولی (نک: دنباله مقاله) با تشکیلات اسماعیلیه آن را تأیید می‌کند - هر دو سازمان سخت شبیه به همد (گیب، ۱۹-۲۰؛ لویس، ۲۵-۲۶؛ اشترن، ۳۷-۳۸).

گزارشها و شواهد تاریخی حاکی از آن است که مدتها پیش از اسماعیلیه، بازارهای بزرگ دارای تشکیلات صنفی و برخی اتحادیه‌ها بوده‌اند. در قرون متأخرتر، بازاریان و اصناف آسیای صغیر خود جمعیت و نهضتی خاص، موسوم به اخی‌لیق (اخیرگی) را ایجاد کردند که تشکیلات و سازمان آن بنابه نظر بعضی از محققان حاکی از باطنیگری و ارتباط اعضای آن با اسماعیلیه بود (کوپرلی، ۱۵۸؛ آق‌داغ، ۵۰). اعضای جمعیت اخی‌لیق، برخلاف تشکیلات فقیان، ضرورتاً می‌بایست از بازاریان و صاحبان حرف باشند (چاغاتای، ۴۶).

به هر حال، پیوستن بازار به نهضتهای سیاسی و نظامی که با حکومت رسمی مبارزه می‌کرد، تابع اوضاع اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بود. تسلط امرا و زمامداران ستمگر که با وضع مالیاتهای نامرئوسوم و مداخله در تولید و توزیع کالا، اسباب رکود بازار و فقر توده مردم پیشه‌ور و صاحبان حرف را فراهم می‌آوردند، خود از مهم‌ترین

بیش از ۵۰ صنف و پیشه وجود داشته که از برخی از آنها حتی در اسناد جنبه نیز یاد نشده است (السیف، ۶۱-۷۹). جالب آنکه برخی از اصناف خود به تیره‌های کوچک‌تر تقسیم می‌شدند، مثلاً صنفهای کفشگر و چرمگر هر یک مشتمل بر ۲ یا ۳ گروه جدا بودند (گویتین، ۲۵۷). با اینهمه، عجیب است که برخی محققان وجود تشکیلات صنفی پیش از سده ۷ق/۱۳م را در بازارهای شهرهای اسلامی نفی کرده‌اند (شیخلی، ۳۲)، یا اساساً منکر هرگونه تشکیلات مستقل در بازار بوده، اتحادیه‌ها و تشکیلات آنجا را منبعث از خواست دولت، و تنظیم دولتی دانسته‌اند (لایدوس، ۱۹۹)، در حالی که لااقل تشکیلات اخیه و فقیان در آغاز ابداء دولتی نبوده است.

بازار تهران در اواخر عصر قاجار می‌تواند نمونه خوبی برای بررسی راسته‌ها و اصناف و جایگاه آنها در زندگی شهری در یکی از مراکز مهم اقتصادی شرق اسلامی باشد. این بازار علاوه بر مرکزیت اقتصادی، به یک محله بزرگ نیز تبدیل شده بود و در واقع دومین محله بزرگ تهران به شمار می‌رفت که در کنار انبوه دکانها، کاروانسراها، راسته‌ها، تیمچه‌ها و خانه‌ها، مشتمل بر شمار بسیاری خانه، مسجد، تکیه، مدرسه، جبه‌خانه، سقاخانه و حمام نیز بود. برخی از راسته‌ها جزو املاک اشخاصی به شمار می‌رفت که به نام همانها نیز مشهور می‌شد (آمار...، ۳۰۹-۳۰۵، ۳۲۳).

دریارة اوقات کار بازار اشارات مستقیمی در منابع وجود ندارد، ولی به نظر می‌رسد که بازارها معمولاً از نماز صبح تا پیش از نماز مغرب در همه ایام، حتی در روزهای جمعه، به استثنای ساعات نماز، دایر بوده است و به ویژه مردم خریدهای هفتگی را در روز جمعه انجام می‌داده‌اند (احسن، ۳۴۷)؛ به خصوص در شهرهایی که بازارهای دائمی نداشت، روزهای جمعه بازارهایی برپا می‌شد (قلقشندی، ۶/۵). گویا در یک دوره به سبب کثرت بازاریان یهودی یا نفوذ اقتصادی آنان روزهای شنبه بازارها را می‌بستند، ولی در ۱۰۵۶/۱۳۴۸م با مداخله دولت جمعه‌ها تعطیل اعلام شد و محاسب مأمور نظارت بر این امر گردید (ابن جوزی، *المنتظم*، ۹۱/۹).

یکی از وجوه قابل بررسی بازار، نقش و موقعیت آن در برخی حوادث سیاسی، کشمکشهای مذهبی، امور نظامی، بحرانهای درون شهری و وقایعی است که بر خود بازار عارض می‌شده است. از جمله کهن‌ترین اشارات به نقش بازار در این حوادث، گزارش طبری است درباره سیج لشکر مختار ثقفی در بازار و جنگ با عبدالله بن زبیر در آنجا (۵۰۷/۵، ۴۷/۶، ۱۱۵)، و اتکا بر موالی که بیشتر اهل تجارت و بازار بودند (زرین‌کوب، ۳۵۷) و نیز مقابله بازاریان کوفه با قیام راوندیه در ۱۴۱ق/۷۵۸م (طبری، ۵۰۵/۷-۵۰۶). همچنین می‌دانیم که بخشی از سپاه ابومسلم در پیکار با امویان را پیشه‌وران و پيله‌وران تشکیل می‌دادند (زرین‌کوب، ۳۹۱) و در پیکار امین و مأمون در پایان سده ۲ق/۸م بازاریان نقشی مهم داشتند و در برابر محاصره بغداد توسط مأمون به دفاع از شهر برخاستند (طبری، ۴۰۶/۸، ۴۱۲-۴۱۳، ۴۴۷-۴۴۸).

چنانکه در سده ۱۳/ق ۱۹م در اسکندریه اتفاق افتاد، بازاریان برای مقابله با چپاول مهاجمان، دکانها را به کلی می بستند و کالاهای خود را پنهانی به مواضع دیگر می بردند (جبرتی، ۵۱۴/۳-۵۱۵، نیز نک: ۶۳۴/۱، ۵۲/۲، ۲۲۶). در مواقع جنگ و محاصره بازاریان حتی از همشهریان خود نیز ایمن نبودند؛ چه، گفته اند: وقتی نورالدین زنگی دمشق را محاصره کرد و قلعه آنجا را گرفت، اشرار و غوغاییان دمشق بازار شهر را به باد غارت دادند (ابوشامه، ۳۰۶/۱). اینگونه غارتها و تهاجمات، خود از سببهای گرانی و قحطی در شهرها بود که در دوره های بسیار دیده می شد (مثلاً نک: جبرتی، ۶۱۶/۲). در بسیاری از اوقات شورشهایی که تمام شهر را در بر می گرفت، از بازارها - که به مرکز بزرگ اشرار تبدیل می شد - آغاز می گردید. این معنی در قرون متأخرتر نیز دیده می شود، مانند حادثه ای که در بازار تفنگ فروشان یا تفنگ سازان قاهره رخ داد و موجب قیام و آشوب و تعطیل بازار شد (همو، ۸۶/۱).

شمار بسیاری از آشوبهایی که در بازارها رخ می داد، منشأ مذهبی و اعتقادی داشت. گزارشهای بسیاری درباره آشوبهای محله کرخ بغداد در دست است که غالباً حاکی از نزاعهای مذهبی در آنجاست. چنانکه در ۴۲۲/ق ۱۰۳۱م میان شیعیان و سنیان جنگ در گرفت و ویرانی بسیار پدید آورد و چند بازار مهم سوخت (ابن جوزی، همان، ۵۵/۸، ۵۸؛ ذهبی، همان، ۱۴۸/۳-۱۴۹). در ۳۴۳/ق ۹۵۴م نیز در جنگ میان شیعه و سنی بازار کرخ، عده ای کشته شدند و برخی قبور نیش شد و مدرس مدرسه خان حنفیه به قتل رسید (ابن عماد، ۹۵/۲). در ۴۰۸/ق ۱۰۱۷م هم واقعه ای مشابه موجب سوختن یکی از بازارها شد (ذهبی، همان، ۱۰۰/۳). نزاعهای دینی و فرقه ای که کم و بیش در اغلب شهرها دیده می شد (مثلاً برای شمال افریقا، نک: همو، سیر... ۵۴۷/۱۷)، منحصر به شیعه و سنی نبود؛ چه، در ۴۷۰/ق ۱۰۷۷م میان حنبلیان و اصحاب دیگر مذاهب جنگ در گرفت و چند بازار دستخوش ویرانی و غارت شد (ابن جوزی، همان، ۳۱۲/۸؛ ابن اثیر، ۴۱۵/۸)؛ یا در ۵۷۳/ق ۱۱۷۷م عامه مردم بغداد بر یهودیان تاختند و بازار عطاران را که بیشتر در دست یهودیان بود، ویران و غارت کردند (ابن کثیر، ۲۹۸/۱۲).

آتش سوزیهای بازار نیز از حوادثی بود که خسارتهای عمده برجای می گذاشت. علاوه بر آنکه شورشها و قیامها و غوغاهای شهری از عوامل سوختن بازار بود، وجود کالاهای قابل اشتعال در بازار، چه بسا موجب بروز آتش سوزیهای مهیب در شهرهای بزرگ می شد؛ مثلاً در سده ۹/ق ۹م آتش سوزی بزرگی، چندین بازار بزرگ را در بغداد فروگرفت و بسیاری از مردم، از جمله چندتن از دانشمندان به قتل رسیدند (ابن جوزی، همان، ۶۱/۹)؛ یا آتش سوزیهای میانه سده ۴/ق ۱۰م در بغداد هم خسارتهای بزرگ برجای نهاد (ابن اثیر، ۲۴۳/۷، ۳۲۳). در ۷۲۳/ق ۱۳۲۳م از یک آتش سوزی بزرگ در بازار عطاران فاس خبر داده شده است (سلووی، ۱۷۹/۱) و در ۷۵۷/ق ۱۳۵۶م قیساریه دمشق با ۷۰۰ دکان و بازار صالحیه آنجا تماماً سوخت (ذهبی،

سببهای این گرایش بود که نمونه های بزرگ آن را در قیام زنگیان و قرمطیان می توان مشاهده کرد. افزون بر آن، بازاریان هر گاه فرصتی می یافتند - خاصه در دوران ضعف حکومت یا دوره انتقال قدرت - از پیکار با آن ستمگران باز نمی ایستادند، چنانکه پس از مرگ منتصر عباسی در ۲۴۸/ق ۸۶۲م بازاریان با نظامیان در آویختند و سلاح از کف آنان بیرون کردند (طبری، ۲۵۷/۹)، یا در ۳۰۵/ق ۹۱۷م آنگاه که به دستور امیر بصره تولید کالا را محدود کردند، بازاریان شوریدند و چنان پیش رفتند که خلیفه آن امیر را عزل کرد (قرطبی، ۶۶) و در ۳۶۲/ق ۹۷۳م مردم شوریدند و صاحب المعونه را کشتند و چون جانشین او یکی از عیاران را در بازار مسگران کرخ کشت، شورش بالا گرفت و آتش بسیاری از جایها را سوزاند (همدانی، ۴۲۹)، یا وقتی در ۳۷۵/ق ۹۸۵م حاکم بویه بغداد مالیات نامرسوم بر تولیدات پارچه ای بست، بازاریان این صنف قیام کردند و امیر را به لغو آن مالیات واداشتند (رودراوری، ۱۱۷-۱۱۸؛ ابن جوزی، المنتظم، ۱۲۷/۷) و مرتبه دیگر نیز به راه افتادند و حتی در شهر خرابیها پدید آوردند (صابی، ۳۳۶/۸). برخی گزارشها نشان می دهد که اینان گاه پیروز می شدند و دولت را به تمکین وامی داشتند (نک: گروباوم، ۲۱۵-۲۱۶؛ لوئیس، ۲۳-۳۰؛ کیوانی، ۱۵۹-۱۵۸، ۱۹-۳۰، ۱۵۸-۱۵۹؛ نیز نک: لاپیدوس، ۱۹۹).

یکی از بزرگترین نقشهای بازار در تحولات اجتماعی و سیاسی قرن گذشته را باید در نهضت مشروطه ایران دید که بازاریان در بروز و تدوم آن نقش مهمی داشتند و به عنوان استوارترین نقاط اتکای اقتصادی و اجتماعی رهبران این نهضت به شمار می رفتند (کسروی، ۱۱۰/۱؛ ناظم الاسلام، ۵۰۹/۱-۵۱۴، ۵۳۳). انجمنهای صنفی مختلف که تشکیلاتشان به نهضت یارها رسانده، و پس از اعلام مشروطه رسمیت یافته بودند، همراه با نشریه انجمن اصناف به نوبه خود نقش بزرگی در فعالیت نخستین دوره های مجلس شورای ملی ایران و دوره استبداد صغیر ایفا کردند (صدر، ۲۹۳/۱؛ دولت آبادی، ۱۱۶/۲-۱۱۷؛ اشرف، ۲۷).

به هر حال، بازار از سوی دیگر، قطع نظر از فراز و نشیبهای اقتصادی، همواره در معرض انواع تهدیدها و آسیبهای دیگر نیز بود و به مجرد اندک نابسامانی از سوی اشرار و غوغاییان و عیاران یا گروههای مختلف نظامی مورد تهاجم و غارت قرار می گرفت. چنانکه در داستان خلافت معتز که بغداد را آشوب فراگرفت، بازارها به غارت رفت (طبری، ۲۸۴/۹-۲۸۶)، یا در جنگ معزالدوله بویه با حمدانیان (۳۳۵/ق ۹۴۶م) دیلمیان بازار شرق بغداد را چپاول کردند (ابن عماد، ۳۳۹/۱). در ۳۶۴/ق ۹۷۵م هم عیاران به سبب ناتوانی بختیار، سلطه - جوییها کردند و به غارت و سوزاندن بازارها پرداختند (ابن کثیر، ۲۷۹/۱۱) و مدتی بعد نیز به دریافت مالیات کالاهای بازار اقدام کردند و بر آشفته گیهای بغداد افزودند (ابن جوزی، همان، ۱۷۴/۷). در ۴۲۲/ق ۱۰۳۱م هم کار عیاران بغداد چنان بالا گرفت که تاجران و پیشه وران از بیم غارت در بازار می خوابیدند (ذهبی، العبر، ۱۴۸/۳)؛ یا

العبر، ۳۱۰/۶). در ۸۸۴ق/۱۴۷۹م نیز آتش‌سوزی دیگری در دمشق، بازارهای متعدد را فرا گرفت و بخش بزرگی از جامع اموی را نیز سوزاند (بصروی، ۸۸/۱). چند گزارش دیگر از آتش‌سوزیهای بازارهای دمشق در دست است (همو، ۱۹۵/۱-۱۹۹).

بروز اینگونه حوادث که گاه موجب نابودی بازار و زندگی بازاریان می‌گردید، و نیز مرکزیت اقتصادی آن، وجود کارگزاران و رؤسا و شیوخ را که از دیرباز با عناوین مختلف، نوعی نظارت و مدیریت بر بازار اعمال می‌کردند، توجیه می‌کند؛ و البته کار اینان غیر از منصب حسبت است که صاحب آن مأمور جلوگیری از خدعه و تدلیس و گران‌فروشی، و در واقع نگهبان منافع مردم در برابر حرص و آز و فریب بازاریان بود (نک: قلقشندی، ۱۲/۱۳). از دیدگاه اقتصادی، بازارها از آغاز دولت اسلامی، مثلاً در عهد عثمان دارای عامل صدقات (زکات) مخصوص بودند (مثلاً نک: یعقوبی، تاریخ، ۱۶۸/۲)؛ اما در روزگار عمر بن خطاب گاه چندتن با هم این شغل را در دست داشتند (سخاوی، ۴۸/۱، ۳۸۰). صاحب این منصب را در بعضی منابع متولی نیز خوانده‌اند؛ چه، ابن سعد، سلیمان بن یسار را متولی بازار مدینه از سوی عمر بن عبدالعزیز حاکم مدینه خوانده (۱۷۴/۵)، و نویسنده دیگری همو را عامل آن بازار دانسته است (سخاوی، ۵۰/۸). با اینهمه، شاید بتوان گفت: والی یا عامل، وظایف دیگری جز گردآوری زکات نیز برعهده داشته است؛ اما به هر حال، صاحب این شغل — که منصبی دولتی به شمار می‌رفته — غیر از شیوخ و رؤسای صنوف مانند شیخ بزازان، شیخ مسگران و غیره است (ابن جوزی، همان، ۱۷۲/۸؛ تنوخی، ۶۷/۱، ۷۰/۳) که بعدها بر اثر گسترش شهرها و بازارها وجود آن ضرورتی یافت.

شیخ و رئیس هر صنف یکی از اعضای همان صنف بود که به مهارت و تجربه و علم در آن حرفه ممتاز بود و از طرف اعضای صنف، و گاهی از طرف مقامات مسئول شهر انتخاب می‌شد و ثروت شخصی در انتخاب او نقشی نداشت (طبری، ۳۱۱/۷؛ لويس، 214). این شیوخ و رؤسا، از نفوذ و قدرت برخوردار بودند و در اموری چون تعیین نرخها با مشورت محتسب و داوری میان بازاریان مشارکت اساسی داشتند و حتی پیوستن عضو جدید به صنف منوط به موافقت آنان بود و ایشان صندوقداری صنف را نیز در اختیار داشتند. البته اگر اعضای صنف شیخ خود را شایسته این مقام نمی‌دانستند، می‌توانستند اعتراض کنند و گاه اسباب عزل او را فراهم می‌آوردند (شیخلی، ۸۵-۸۶). به نظر می‌رسد که در دوره‌هایی، به‌ویژه در عصر دوم عباسی، ریاست بازار یا صنوف را «نقابت»، و صاحب آن را نقیب می‌خواندند و البته برخی از محققان ایجاد این منصب را متأثر از نفوذ دعوت اسماعیلیه دانسته‌اند (نک: اسماعیل، ۱۱۸-۱۱۹). با اینهمه، رؤسای صنوف را که از میان اعضای همان صنف انتخاب می‌شدند، در قلمرو فاطمیان «عرفی» می‌خواندند (مقریزی، تعاط، ۲۲۴/۲).

در اندلس عصر اموی هر یک از بازارها یا صنوف بازار، رئیسی

داشت که او را «امین» می‌نامیدند (ابن عذاری، ۱۸۵/۱) و گویا دعائویی که از سوی خریداران برضد بازاریان مطرح می‌شد، خیرگان بازار یا همان «امین»ها طرف مشورت قاضیان قرار می‌گرفتند (همانجا). از بعضی منابع برمی‌آید که ناظر و عریف، لااقل در دوره‌هایی، از سوی محتسب و برای نظارت بر امور بازار و مشورت منصوب می‌شدند (مثلاً نک: قلقشندی، ۹۶/۱۱، ۲۱۲؛ سقطی، ۴۸، ۲۸). حتی ممکن بود که در نزاع میان بازاریان، قاضی به ضرر عریف رأی دهد، یا او را از منصب خود عزل کند (مثلاً نک: مقریزی، همان، ۲۲۴/۲-۲۲۵). از همین‌جا پیداست که صاحبان این مشاغل نوعی کارگزار دولت نیز به شمار می‌رفته‌اند؛ چنانکه در مصر و شام به روزگار ممالیک، بازارها زیر نظر دیوان قرار داشت و حکام و فرمانروایان، والیانی بر بازارها می‌گماشتند که در دوره‌ای آنها را امیرالسوق می‌خواندند (قلقشندی، ۱۹۸/۴، ۷/۱۳).

قلقشندی یکی از وظایف رئیس دیوان استیفا را نظارت بر بازارها دانسته است (۳۲/۴)، اما با توجه به نام و وظایف این دیوان، این نظارت گویا صرفاً مالی بوده است. رؤسا و شیوخ بازار در مواقع خطیر چون یورش مهاجمان به شهر، وظایف حراست از بازار و شاید بسیج عمومی را نیز برعهده داشتند (نک: ابن کثیر، ۱۲/۱۴)؛ چه، همان‌طور که اشاره شد، در این مواقع گاه اشرار و غوغاییان، بازارهای شهر خویش را در معرض غارت قرار می‌دادند (نک: سطور پیشین). این شیوخ خود در ایجاد برخی حوادث دست داشتند و در صورت اثبات این مداخله، از مجازات‌گزیری‌نداشتند (بصروی، ۱۵۶/۱، ۱۹۴).

در همین دوران، در سرزمینهای مرکزی و شرقی اسلامی نیز رؤسای مختلف با عناوین و وظایف متفاوت بر بازارها نظارت داشتند. قطع نظر از برخی اختلافها، آنچه در این باره از دوره صفویه می‌دانیم، کم و بیش با عصر ایلخانان و تیموریان، و پس از آن تا اواخر عصر قاجار منطبق است.

در این دوره، قطع نظر از محتسب و جانشین یا معاون او، یعنی عریف، نخستین مقام بلند پایه بازار «کلاتر» نام داشت که گرچه از سوی شاه منصوب می‌شد و وظایف مهمی برعهده داشت، ولی از تأمین منافع اهل بازار و حرفه خود نیز غافل نبود (تذکره، ۴۷-۴۸؛ فقیهی، ۳۶۶). آنگاه «نقیب» قرار داشت که معمولاً از میان سادات و با حکم شاه انتخاب می‌شد (اسکندریک، ۱۴۴/۱). برخی از نویسندگان، نقیب را با توجه به مداخله و شرکتش در بعضی امور، همان «استادباشی» خوانده‌اند؛ ولی در بعضی از منابع، استادباشی غیر از نقیب است و در مرحله پایین‌تری از او قرار دارد (تذکره، ۴۹-۵۰؛ تحویلدار، ۸۶؛ کوزنتسوا، 313-315). آخرین منصب پس از نقیب، «کد خدا» بود که از میان خبرگان هر صنف، به تأیید نقیب و کلاتر برگزیده می‌شد (تذکره، ۴۷؛ نیز نک: روحانی، ش ۱۲، ص ۶۵-۶۷). به نظر می‌رسد که در دوره مغول در سلسله مراتب تشکیلات و مناصب بازار، پس از کدخدا، «پیشوا» و «مقدم» و «کلو» قرار داشته است (سیفی، ۱۰۶؛ ابن

خسرو دهلوی (گلچین معانی، ۳، ۱۴، ۱۸، ۳۵، ۵۷). سرایش اینگونه اشعار در قرون بعد رو به افزایش نهاد؛ تا آنجا که در ادب فارسی، گونه‌ای از سخن را که درباره بازار و انواع پیشه‌ها و حرفه‌ها گفته و سروده شده، واژه‌ها و اصطلاحات همان پیشه‌ها به وفور در آنها آمده است، «شهر آشوب» و «شهر انگیز» و «عالم آشوب» می‌خوانند. در وجه تسمیه آن گفته‌اند: شهر آشوب، نثر یا شعری است در مدح و ذم و وصف مردم شهر، به ویژه بازاریان و پیشه‌وران و اهل حرف، زیرا اینان در ایجاد نظم یا آشوب در شهرها دست قوی و نقش مهم داشتند (قاسمی، ۴۳۶-۴۳۸). برخی از این منظومه‌ها نامهای خاصی داشتند، مانند شهر آشوب سیفی بخاری، موسوم به صنایع البدایع، و نیز مجمع‌الاصناف منسوب به لسانی شیرازی، یا صفات‌الاصناف از یوسف اصم استرآبادی که از بهترین نمونه‌های اینگونه اشعار به شمار می‌روند. این نوع شعر قالب خاصی ندارد، ولی رباعی در آن رایج‌تر بوده است (همو، ۴۳۷؛ گلچین معانی، ۲-۳).

برخی از شهر آشوبها، سروده اهل بازار است، مانند یک شهر آشوب عربی از استاد حسن دباغ که خود ظاهراً بازاری بوده است. نسخه‌ای از این اثر که مشتمل بر اشعاری درباره ۱۵۰ صنف از اصناف بازار است، در کتابخانه ملی تهران نگهداری می‌شود (قاسمی، ۴۳۹-۴۴۰). یک اثر متنور نیز در تهران هست که در آن ۱۴ صنف بازاری یاد و وصف شده است (همو، ۴۴۱). علاوه بر این، منظومه‌هایی نیز وجود دارد که صرفاً به وصف بازاری خاص پرداخته است؛ مانند منظومه‌ای موسوم به مینا بازار از نورالدین محمد ظهوری (د ۱۰۲۵/ق ۱۶۱۶م) شاعر دربار ابراهیم عادلشاه که در آن به وصف بازاری پرداخته است که عادلشاه در بیجاپور ساخت (حتی، ۲۱). در میان شاعران، کسانی را نیز می‌شناسیم که خود اهل بازار و خرید و فروش بوده، و دیوانهایی بر جای نهاده‌اند، از جمله می‌توان از شاطر عباس صبحی یاد کرد که نانوايي داشت (کرمی، ۲) و در برخی اشعارش، از ابزارها و ادوات بعضی حرف به استعاره و کنایه استفاده کرده است (مثلاً نک: ص ۱۷۲)؛ یا می‌توان به ثبوتی شاعر ترک از مردم قرامان اشاره کرد که در بازار شربت و معجون می‌فروخت و دیوانی دارد (حاجی خلیفه، ۷۸۱/۱). در حقیقت، شمار دانشمندان و ادیبان شناخته شده‌ای که اهل بازار بودند، کم نیست و می‌توان فهرست بلند بالایی از آنان ترتیب داد. این خود شاید با سنت و شیوه بسیاری از اصحاب پیامبر (ص) که در بازارها کار می‌کردند، بی‌ارتباط نبوده باشد (بیهقی، ۱۶۴۱-۱۶۵۰). سری بن احمد کندی طراز ساز و رفوگر بود و در بازار بزازان موصل دکان داشت (ابن عبید، ۱۳۷/۲)؛ ابو عمران قاسی در بازار قیروان بقالی می‌کرد (ذهبی، سیر، ۵۴۷/۱۷)؛ ابوحنیفه روزگاری در بازار کوفه دکان خز فروشی داشت (عجلی، ۴۵۰؛ صیمری، ۱۵)؛ و ابن طیب رزاز، از راویان مشهور سده ۴/ق ۱۰ در بازار رزازان بغداد کار می‌کرد (خطیب، ۳۳۰/۱۱).

برخی از بازاریان دانشمند، مجالس درس خود را نیز در دکانها

بطوطه، ۲۱۱/۱). در پایان عصر قاجار هم بازارها مانند هر یک از محلات شهر، رئیسانی داشتند که سپس در زمره افراد نخستین تشکیلات پلیسی جای گرفتند (محبوبی، ۱۴۱/۲).

۲. بررسی فرهنگی: بازار با نهادهای وابسته به آن، همان‌طور که به سبب موقعیت خاص اجتماعیش، گویاترین پهنه حیات مادی طبقات مختلف مردم با همه فراز و نشیبهایش به شمار می‌رفت، می‌توانست جلوه‌گاه عقاید، و موطن هنر و اندیشه و ادبیات خاصی نیز باشد. واژه بازار که گونه‌ای تنوع و فراوانی را به ذهن متبادر می‌کند، در زبان ادب نیز با بیانی کنایی، همین مفهوم را در ترکیباتی چون بازار معانی، بازار قلم، بازار اهل فضل، بازار نظم و نثر، بازار علم، بازار فلسفه و... می‌نمایاند و لطف معنی خاصی به کلام می‌بخشد (ابن عبید، ۳۷۱/۱، ۲۸۶/۳، ۴۵۱، ۴۹۳/۴؛ قنوجی، ۱۷۹/۱، ۲۵۱/۲)؛ تا آنجا که از اینگونه ترکیبات را در عنوان کتابها - همچون سوق الشوق لاهل الذوق - نیز به کار می‌بردند (همو، ۱۸۴/۳). در زمینه عقاید مذهبی و اعتقادی عامه مردم - که از آنها به عنوان مردم کوچه و بازار یاد می‌شود - ادبیات بازار، یعنی ادبیاتی که در بازار و میان بازاریان رواج داشته، یا درباره آنها پدید آمده است، یکی از جذاب‌ترین زمینه‌های قابل بررسی فرهنگی را تشکیل می‌دهد.

بی‌گمان بر اثر توسعه بازار صنایع و حرف و پیشه‌ها، به تدریج در زبان هر یک از اصناف و گروههای بازاری واژگانی متناسب با همان شغل و حرفه وارد شد که صاحبانش نه تنها از آن در گفت‌وگوهای درون صنفی و مربوط به فن و حرفه و شغل خاص، بلکه در محاورات عمومی نیز استفاده می‌کردند. نمونه‌هایی از اینگونه محاورات در برخی از کتب ادب ضبط شده است (مثلاً نک: جاحظ، رسائل، ۳۸۳/۱-۳۸۴، ۳۸۶-۳۹۰؛ ابوالفرج، ۲۶۰/۵). برخی از این واژه‌ها و تعبیرها را - تا آنجا که به روابط مردم با بازاریان مرتبط بود - همه در می‌یافتند؛ ولی برخی دیگر که در محاورات خود اهل حرفه به کار می‌رفت، برای دیگران نامفهوم بود. این واژه‌ها و اصطلاحات که دور از زبان فاخر و فصیح، و برخاسته از زبان و اندیشه عامه خلق است، افزون بر اهمیت ادبی آن که از منابع پرارزش زبان و ادب هر قوم به شمار می‌رود (محبوب، ۴۴، جم)، غالباً از دیدگاه تاریخ اجتماعی نیز سخت در خور اعتناست. فایده اخیر، از اشعاری که درباره پیشه‌ها و پیشه‌وران و بازاریان در قالبهای مختلف شعری سروده شده، با توجه به فقدان منابع مستقل درباره تاریخ حیات عامه مردم، بیشتر متصور است (قاسمی، ۴۳۶).

اینگونه ادبیات منظوم در سده‌های نخستین اسلامی، فراوان نبود و به نظر می‌رسد اشعار ابوعلی باخرزی درباره جوانی خیاط که در آن از لغات و اصطلاحات همان پیشه استفاده شده، و نیز یک رباعی منسوب به ابوالمجد بستی در زمره نخستین اشعار از اینگونه است (تعالی، ۳۷/۲-۳۸؛ قاسمی، ۴۴۰). در زبان فارسی، کهن‌ترین اشعار درباره پیشه‌ها و بازاریان ظاهراً قطعه‌هایی است از مسعود سعد سلمان و امیر

ترتیب می‌دادند، مانند محمد بن علی شهرزوری که در بازار بغداد عطر می‌فروخت و طالبان علم در همان دکان به درس او می‌رفتند (ابن قاضی شهبه، ۱۵۰/۶)؛ یا ابوحمید ابن سیار در دکان خود در سوق العتیق بغداد، علم فرائض تدریس می‌کرد (خطیب، ۱۳۶/۱۱). برخی از شهرها و بازارها نیز بر سر مزار دانشمندان و صوفیان اهل بازار پدید می‌آمد و گسترش می‌یافت، مانند شهر و بازار بزرگی که در اطراف آرامگاه امیر غیاث‌الدین از صوفیه بزرگ هرات در عصر تیمور - که خود در «بازار خوش» هرات دکان حلوافروشی داشت - برآمد و شهرتی یافت (اسفراری، ۱۳۶-۱۳۹).

به علاوه، گزارشهای بسیاری در دست است که نشان می‌دهد بازارها محل املا و روایت حدیث بوده است (مثلاً نک: خطیب، ۲۹۱/۲، ۴۸۸/۳-۴۹، ۵۲/۵، ۹۹/۸) و کسانی چون ابونصر ابراهیم بن فضل اصفهانی و ابومنصور قفال در بازار اصفهان می‌ایستادند و از بر حدیث روایت می‌کردند و سلسله اسناد را نیز می‌گفتند (ذهبی، العبر، ۸۱/۴؛ ابن عماد، ۹۵/۲). از این رو، غریب‌نیست که مدرسه - همچون مسجد که جزء لاینفک بازارها بوده - در دوره‌ها و مواضعی در بسیاری از بازارها ساخته شده، و کاملاً فعال بوده است. امروزه هم در داخل یا جنب بسیاری از بازارهای سرزمینهای اسلامی علاوه بر مسجد و جامع، مدارس قدیم برای تدریس علوم دینی یا دایر است، یا بقایای آنها دیده می‌شود. در واقع جایگاه اجتماعی بازار و ارتباط نزدیک بازاریان با مراکز دینی، یعنی مساجد و جوامع، خود موجب شده است تا مدارس دینی در متن بازار یا بدنه آن جایگاهی اساسی بیابد، چنانکه مدارس بسیاری را در راسته‌ها و تیمچه‌های بازار تهران می‌شناسیم که برخی هنوز دایر است (سلطان‌زاده، ۴۱۲-۴۱۱؛ شهری، ۱۷۶/۲، حاشیه، ۲۸۴، ۵۳۲/۵، ۶۱۶، حاشیه)؛ همچنین، از مدارس مهم و متعددی در بازارهای بغداد و دمشق و قاهره یاد شده است (نک: ابن خلکان، ۱۸۷/۵؛ ابن عماد، ۲۳۱/۲، ۲۶۱/۳؛ ابن بطوطه، ۱۰۶/۱-۱۰۷؛ ابن ابی اصیبعه، ۶۷۱/۱؛ نعیمی، ۹۱/۱، ۱۵۶/۲، ۳۲۳، جم). جالب است که گاه در بازارهای ادواری هم که گویا بعدها به بازارهای ثابت تبدیل گردیدند، مدارس وجود داشته است (مثلاً نک: کنانی، ۱۷۹/۱، ۲۰۹؛ ذهبی، سیر، ۵۱۸/۱۷).

ارتباط قابل توجه بازار را با مدارس و جوامع و علما، وجود راسته‌ها و بازارهای کتاب‌فروشان و وراقان تکمیل می‌کرد. اینگونه بازارها مهم‌ترین نقش را در توسعه دانش و انتقال فرهنگ برعهده داشتند؛ چه، می‌دانیم که بسیاری از دانشمندان بخش مهمی از اوقات خویش را در بازار کتاب‌فروشان سپری می‌کردند، کتاب می‌خریدند، یا می‌خواندند، استنساخ می‌کردند و یادداشت بر می‌داشتند، بی‌آنکه کتاب را بخرند. برخی نیز خود در این بازارها دکان داشتند و همانجا به تربیت طالب علمان می‌نشستند (ابن حجر، ۱۳۴/۵، ۱۵۰، ۲۹۶، ۱۷/۶؛ ابن قاضی شهبه، ۱۶۳/۹).

یکی از نامدارترین نویسندگان کهن، ابن ندیم، خود در بازار وراقان کار می‌کرد و الفهرست، اثر بی‌مانند او نتیجه همین شغل و کاوشهای او

در کتابهای وارد شده به بازار وراقان است. محمد بن حسین وراق، معروف به ابن خفاف از راویان نامدار، چنانکه از نامش پیداست، احتمالاً در بازار وراقان کار می‌کرد و یک‌بار که بازار آتش گرفت، تنها ۱۰۸۰ جلد از کتابهای او که برخی از سماعهایش را نیز در برداشت، سوخت (خطیب، ۲۵۰/۲). درباره ابوالفرج اصفهانی گفته‌اند که به سوق الوراقین می‌رفت و مقدار زیادی کتاب می‌خرد و به خانه می‌برد و از آنها در تألیف آثارش بهره‌مند می‌شد (همو، ۳۹۸/۱۱). درباره ابن ابی طاهر طیفور نیز گفته‌اند که در سوق الوراقین بغداد می‌نشست و کتاب‌سازی می‌کرد و اشعار دیگران را به نام خود می‌گردانید (ابن ندیم، ۱۶۳؛ برای برخی از دیگر دانشمندان وراق، نک: خطیب، ۲۵۰/۲). بازار کتاب‌فروشان را گاه سوق الکتاب، سوق الکتابیین، و سوق الوراقین می‌خواندند (مثلاً نک: ابن عماد، ۱۲۶/۳، ۱۲۲/۴)؛ مثلاً سوق الکتابیین قاهره از بازارهای بزرگ، و همواره مجمع اهل علم و محل تردد دانشمندان بوده است. در ابیاتی که مقریزی نقل کرده (الخطوط، ۱۰۲/۲)، آمده که گرچه مجالست با بازار و بازاریان مذموم است، ولی رفت و آمد به بازار کتاب ... که در آن ابزار اهل ادب یافت می‌شود، ستوده است.

گاه همه یا بخشی از بازارها وقف بودند، یا بسیاری از مدارس و جوامع در بازارها اوقاف خاصی داشتند و گاه می‌شد که سراسر یک بازار وقف یک جامع یا مدرسه بود (ابن کثیر، ۲۱۶/۱۳؛ نعیمی، ۹۴/۱، ۱۳۳). در ریع رشیدی نیز که هسته اصلی آن را مدرسه و بیمارستان تشکیل می‌داد، اوقافی از بازار شهرستان رشیدی برای مقاصد جدا شده بود (رشیدالدین، ۱۳۹، ۳۹، ۲۱۴). در دوران معاصر هم شمار قابل توجهی از دکانها یا راسته‌های بازار تهران در زمره اوقاف مسجد شاه و مدارس بازار است (آمار، ۳۰۵-۳۱۰).

یکی از جهات مهم فرهنگی مرتبط با بازار، نفوذ تصوف میان بازاریان و تأثیر برخی تشکیلات صوفیه و قتیان بر بازار است. چنانکه گفته‌اند: میان برخی از جنبه‌های تشکیلات صنفی یا تشکیلات صوفیه مشابهت‌هایی وجود دارد، به ویژه در قرون متأخر بسیاری از صاحبان حرف و پیشه به نحله‌های مختلف اهل تصوف گرایش و ارادت داشتند. سخنانی که صوفیان برای تشویق مریدان به کسب و کار در بازار و بی‌نیازی از خلق، و در عین حال تهذیب اخلاق نقل می‌کردند، مانند این سخن که «توکل، حال پیامبر (ص) است و کسب سنت او، و هر که بر حال او باقی بماند، نباید سنت او را رها کند» (قشیری، ۷۷)؛ یا اینکه یکی از صوفیان می‌گفت: «ده بیست سال است که با اعتقاد به توکل در بازار کار می‌کنم» (همو، ۷۸)؛ خود از سببهای گرایش بازاریان به صوفیان، و ایجاد ارتباط بین آنان بود؛ تا آنجا که مثلاً در ماوراءالنهر، بازاریان دوستدار و طرفدار صوفیه را «محب» می‌خواندند (محمد بن منور، ۱۶۰/۸).

وجود برخی خانقاهها در بازارها، یا ایجاد بازار در کنار خانقاهها، خود مؤید این ارتباط است (همو، ۱۹۶/۱، ۳۵۷-۳۵۸). بسیاری از

الامتناع والمؤانسة، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابوشامه، عبدالرحمن، کتاب الروضتين، به کوشش ابراهیم زبیک، بیروت، ۱۹۷۷م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۹۵۶م؛ احسن، محمدناظر، زندگی اجتماعی در حکومت عباسیان، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۶۹ش؛ اسفزاری، محمد، روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ش؛ اسکندر بیگ منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اسماعیل، محمود، الحركات السرية فی الاسلام، بیروت، ۱۹۷۳م؛ اشرف، احمد، «نظام صنفی جامعه مدنی و دموکراسی در ایران»، گفتگو، تهران، ۱۳۷۵ش، شماره ۱۱۴، افشار، ایرج، «فتوت نامه آهنگران»، آیین جوانمردی (نک: هم، کرین)، بصروی، علی، تاریخ، به کوشش اکرم حسن علی، دمشق، ۱۴۰۸ق؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ بیهقی، ابراهیم، المحاسن والمساوی، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، مکتبه نهضة مصر، تحویلدار، حسین، جغرافیای اصفهان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۲ش؛ تذکره الملوك، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ تنوخی، مجسن، نیوارالمحاضرة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ثابت بن سنان، «تاریخ اخبار القرامطة»، اخبار القرامطة، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ تعالی، عبدالملک، تبة الیتمیه، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ق؛ جاحظ، عمرو، الحيوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ همو، رسائل، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ جبرتی، عبدالرحمان، عجائب الآثار فی التراجم والاخبار، بیروت، دارالجليل، حاجی خلیفه، کشف، حلی، یحیی، جامع الشرائع، قم، ۱۴۰۵ق؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۱۳ق؛ همو، العبر، به کوشش صلاح‌الدین منجد، کویت، ۱۹۴۸م؛ رجب‌نیا، مسعود، «پیشه‌وران اصفهان در دوران صفویه»، کتاب هفته، تهران، ۱۳۴۲ش، شماره ۹۸؛ رشیدالدین فضل‌الله، وقف‌نامه ربیع رشیدی، به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ روحانی، کاظم، «اصناف و پیشه‌وران در تاریخ ایران»، کیهان اندیشه، قم، ۱۳۶۶ش؛ رودراوی، محمد، «فیل تجارب الامم»، همراه تجارب الامم، به کوشش آمدروز، قاهره، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سخاوی، عبدالرحمان، التحفة اللطیفة، بیروت، ۱۹۹۳م؛ سقطی مالقی، محمد، فی آداب الحسبة، به کوشش حسن زین، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سلاوی، احمد، الاستقصاء، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۹۷م؛ سلطان‌زاده، حسین، تاریخ مدارس ایران از عهد باستان تا تأسیس دارالفنون، تهران، ۱۳۶۴ش؛ سیفی هروی، سیف، تاریخ نامه هرات، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۲م؛ شهری، جعفر، تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شیخ طوسی، محمد، الخلاف، تهران، ۱۳۷۷ش؛ شیخلی، صباح ابراهیم سعید، اصناف در عصر عباسی، ترجمه هادی عالم‌زاده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صابی، هلال، تاریخ، به کوشش آمدروز و مارگلیوت، قاهره، ۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م؛ صبرحی، شاطر عباس، دیوان، به کوشش احمد کرمی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ صدر هاشمی، محمد، تاریخ جراید و مجلات ایران، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ صیمری، حسین، اخبار ابی حنیفة واصحابه، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ طبری، تاریخ، عجلی، احمد، تاریخ التفات، به کوشش عبدالعطی قلمچی، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ عصر المعالی، کیکاروس، قابوس نامه، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ غزالی، محمد، کیمیای سعادت، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ «فتوت نامه آهنگران»، همراه «فتوت نامه آهنگران» افشار (نک: هم، کرین)، فقیهی، علی‌اصغر، آل بویه و اوضاع زمان ایشان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ قاسمی، رضا، «شهر آشوب»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۴۷ش، س. ۱، شماره ۹، قرطبی، عریب، صلة تاریخ الطبری، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۷م؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ قیسری، عبدالکریم، الرسالة القشیریة، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ قلقلندی، احمد، صبح‌الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قنوجی، صدیق، ابجد العلوم، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸م؛ کاشفی، حسین، فتوت نامه سلطانی، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۵۰ش؛ کتانی، عبدالعزیز، ذیل تاریخ مولد العلماء و

صوفیان در بازار به کار می‌پرداختند، مانند سری سقطی که خود دکان داشت و خیرالشتاج صوفی که مدت‌ها در دکانی شاگرد بود و جنید بغدادی که در بازار، خرازی (حریر بافی) می‌کرد و دیگری عطار بود و یکی هم برگ خرما می‌یافت (قشیری، ۱۰، ۲۵؛ ابن خلکان، ۲۵۱/۲؛ قزوینی، ۳۲۴؛ ابن جوزی، المنتظم، ۳۶۱/۶). القاب بسیاری از صوفیان نیز نمایانگر اشتغال آنها در بازارهاست (مثلاً نک: قشیری، ۵، ۲۲، ۲۴، ۷۶؛ محمد بن منور، ۳۸/۱، ۴۹). از شیخ ابوسعید ابوالخیر نقل می‌کردند که «باز کوه شدن مردی نبود. مرد باید که در میان بازار، در میان مردمان به خدای مشغول باشد و یک لحظه به دل، از وی خالی نبود» (همو، ۲۵۲/۱، نک: ۹۵).

از عبارات منسوب به ابوالعباس قصاب از مشایخ صوفیه (همو، ۳۸/۱، ۴۹) می‌توان ارتباطی میان آنان با تشکیلات جوانمردان (فتیان) بعدی در بازار برقرار کرد. چه، آیین جوانمردی در سده‌های مختلف به تدریج با افکار و آداب و رفتار طبقه متوسط جامعه از پیشه‌وران و اصناف پیوند خورد و در سازمان و رسوم و قواعد آنها تأثیر بسیار برجای نهاد؛ چنانکه برخی از اصناف، برای خود آیین و آداب خاصی در فتوت برپا کردند. بررسی این آداب و اخلاق، از مهم‌ترین منابع بررسی اوضاع عمومی اخلاق و فرهنگ جامعه است. برخی از اصناف اهل فتوت، آثار مکتوبی نیز پدید آوردند و سلسله‌هایی برای خود ترتیب دادند. مانند فتوت‌نامه چیت سازان و فتوت نامه آهنگران که برخی از امامان شیعه (ع) را بنیان‌گذار و پیر بزرگ طریقت خویش دانسته‌اند و مرادشان از ۱۲ پیر و استاد یا ۱۲ اصل اخلاقی منطبق با ائمه دوازده‌گانه (ع) است (کرین، ۸۰-۸۳؛ افشار، ۲۰۴-۲۰۵). در هر یک از این رسائل، شیوه‌های اخلاقی کار در دکان و تربیت شاگرد و تولید محصول نیز وصف شده است («فتوت نامه آهنگران»، ۲۰۶-۲۱۰). فتوت‌نامه واعظ کاشفی هم از مشهورترین آثار در نوع خود و مشتمل بر اشارات بسیاری به بازار و بازاریان و آداب و اخلاق جوانمردان بازاری است (مثلاً نک: ص ۲۶۰-۲۶۲).

ماخذ: آمار دارالخلافه تهران، به کوشش سیروس سعدوندیان و منصوره اتحادیه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ابشهی، محمد، المستطرف فی کل فن مستطرف، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ابن ابی اصیبه، احمد، عیون الانباء، به کوشش نزار رضا، بیروت، دارمکتبه الحیة؛ ابن اثیر، علی، الکامل، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن بطوطه، رحلة، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان و مصطفی قصاب، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، اخبار الحنفی و المغفلین، بیروت، دارالفکر، همو، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الدرر الکامنه، به کوشش محمد عبدالعیدخان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن خلدون، المقدمة، به کوشش خلیل‌شحاده، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن خلکان، رفاة؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عبید، عبدالله، قری الشیخ، به کوشش عبدالله بن حمد منصور، ریاض، ۱۹۹۷م؛ ابن عذیم، عمر، بغیة الطلب، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابن عذاری، احمد، المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن قاضی شیهه، ابوبکر، طبقات الشافیه، به کوشش عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، بیروت، مکتبه المعارف؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوحیان توحیدی، علی،

کرده، به دیگر عناصر شهری وامی گذاشتند؛ اما همواره یکپارچگی معماری و اجتماعی خود را نگاه می‌داشتند (امیرشاهی، ۱-۲). امروزه در حالی که بخشهای کهنه بازارهای سنتی ویران می‌گردند و از بین می‌روند، بازارهای نو دیگر کمتر به شیوه معماری دیرین بنا می‌شوند. چنین است که این گنجینه‌های معماری شهرهای اسلامی ارزش بالایی در میراث فرهنگی و ملی کشورها دارند.

ریخت‌شناسی و گسترش بازار: گفته شد که هسته بازار الزاماً در قلب شهر شکل نمی‌گرفته، بلکه علت و چگونگی پیدایش هر شهر برجای‌گیری آغازین آن تأثیری بسزا داشته است. در شهرهایی با میراث رومی و بیزانسی (به‌ویژه در بخش غربی جهان اسلام)، بازارهای اسلامی پهنه و معماری «میدانهای بزرگ»، خیابانهای ستون‌دار و رواقهای عتیق (آنتیک) را یکجا وام گرفتند و سپس دگرگونیهای بعدی را در روند اسلامی شدن شهر دنبال کردند. ویرت با استفاده از پژوهشهای سترگ خود و دیگر محققان درباره بازارهای اسلامی، شواهد بسیاری از این فراگرد به دست داده است (LII(1/6-8).

در شهرهای کهن ایرانی نیز بازارهایی که در ریخت سه‌گانه کهن دژ، شهرستان و بیرونی (ریض) جایگاه ویژه خود را داشتند، با دریافت آورده‌های فرهنگی - اجتماعی حکومت اسلامی، معماری نوینی را آغاز کردند (اشرف، ۲۱؛ ابن، ۷۲)؛ اما جای‌گیری بازارهای نخستین - چه در شهرهای دیرینه سال و چه در شهرهای نوساخته اسلامی - خود به جوهر تجمع آغازین شهری بر می‌گردد (تجمعه‌های زیارتی، تجاری - بازارهای دوره‌ای - کشاورزی، مرزن‌نشینی و...) و آنها را در مرکز، در کنار دروازه‌ها، در درون یا بیرون باره قرار می‌دهد. آنگاه در هم شدن بازار با دیگر عناصر شهری همراه با خواسته‌های انسانها، گسترش و شاخه‌شاخه شدن آن را به دنبال دارد. این فرایند معماری به دو صورت دیده می‌شود: الف - گسترش خود به خودی که بیشتر به صورت خطی آغاز شده، در برخورد با عناصر کلان شهری به دور آن تنیده می‌شود. ب - گسترش با طرح از پیش اندیشیده شده که بیشتر به صورت سطحی دیده می‌شود. مجمعه‌های بزرگ سده‌های نزدیک که گاه بازاری در کنار بازار اصلیند، از این دست به شمار می‌آیند.

عوامل مؤثر در گسترش بازارها: مهم‌ترین عواملی که بر گسترش بازارها تأثیر داشته، اینهاست (امیرشاهی، ۱۴۱-۱۴۶):

۱. دروازه‌ها: دروازه‌های هر شهر نقش بزرگی در محل‌فعالیت‌های تجاری داشته‌اند. بسیاری از تجمعه‌های داد و ستد در کنار (بیرون یا داخل) دروازه‌ها شکل گرفته‌اند. از این رو، محورهای کاروانی درون شهری بستر مناسبی برای گسترش خطی بازارها بوده‌اند. چنانکه در بسیاری از شهرها بازارها دروازه‌ای را به دروازه دیگر می‌پیوسته‌اند (کریمان، ۳۲/۱، نقشه ضمیمه؛ افسر، ۱۶۶، ۲۸۶). از آن روزگار که کاروانها و راههای کاروان‌رو دیگرگون شده‌اند، باروی شهرها

وفیاتهم، به‌کوشش عبدالله احمد سلیمان حمد، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ کرین، هانری، آیین جوانمردی، ترجمه احسان نراقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کریمی، احمد، مقدمه بر دیوان صبحی (هد)؛ کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ گلچین معانی، احمد، شهر آشوب در شعر فارسی، به کوشش پرویز گلچین معانی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ متن، آدام، الحضارة الإسلامية فی القرن الرابع الهجری، ترجمه محمد عبدالهادی ابوریثه، بیروت، ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م؛ محبوبی اردکانی، حسین، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، تهران، ۱۳۵۴ش؛ محبوب، محمد جعفر، «فرهنگ پیشه‌ها و واهنماییهایی برای تدوین آن»، هفت هنر، تهران، شد ۳۴؛ محمد بن منور، اسرار التوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مقریزی، احمد، انعاظ الحنفاء، به کوشش محمد حطی محمد احمد، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ همو، الخطط، قاهره، ۱۳۱۲ق؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ناظم الاسلام کرمانی، محمد، تاریخ بیداری ایرانیان، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نرشخی، محمّد، تاریخ بخارا، ترجمه احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، به کوشش شارل شفر، آمستردام، ۱۹۷۵م؛ نظام‌الملک، حسن، سیاست‌نامه، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نیسی، عبدالقادر، المدارس فی تاریخ المدارس، به کوشش ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ واسطی، اسلم، تاریخ واسط، به کوشش کورکیس عواد، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ همدانی، محمد، «تکملة تاریخ الطبری»، همراه ج ۱۱ تاریخ طبری؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه الاطلاق النفیسة ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ همو، تاریخ، بیروت، دارصادر، نیز؛ Akdağ, M., Türkiye'nin iktisadi ve içtimai tarihi, İstanbul, 1959; Ali, S. A., «The Foundation of Baghdad», The Islamic City, ed. A. H. Hourani and S. M. Stern, Pennsylvania, 1970; Çağatay, N., Bir Türk kurumu olan ahilik, Ankara, 1989; Elisséeff, N., «Corporations de Damas sous Nūr al-Dīn», Arabica, 1956, vol. III; Gibb, H. A. R., Studies on the Civilization of Islam, ed. S. J. Shaw and W. R. Polk, Princeton, Princeton University Press; Goitein, S. D., Studies in Islamic History and Institutions, Leiden, 1968; Grunbaum, G.E. von, Medieval Islam, Chicago, 1953; Hitti, Ph. K. et al., Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Persian, Turkish and Indic Manuscripts, Princeton, 1939; Keyvani, M., Artisans and Guild Life in the Later Safavid Period, Berlin, 1982; Köprülü, F., Osmanlı imparatorluk kuruluşu, Ankara, 1972; Kuznetsova, N. A., «Urban Industry in Persia During the 18th and early 19th Centuries», Central Asia Review, 1963, vol. II; Lapidus, I. M., «Muslim Urban Society in Mamlūk Syria», The Islamic City, ed. A. H. Hourani and S. M. Stern, Pennsylvania, 1970; Lewis, B., «The Islamic Guilds», The Economic History Review, 1937-1938, vol. III; Stern, S. M., «The Constitution of the Islamic City», The Islamic City, ed. A. H. Hourani and S. M. Stern, Pennsylvania, 1970.

صادق سجادی

IV. معماری بازار

پیش‌گفتار: بازارهای سنتی - که جایگاههای داد و ستد و کارگاههای صنایع دستی و سبکند - در روند تکوین و تحول خود به همراه دیگر عناصر شهری مانند مسجدها، مدرسه‌ها، آب‌انبارها و گرمابه‌ها، توده‌های معماری به هم پیوسته و یکدستی را پدید آورده‌اند که از شناخته‌ترین بخشها در چهره شهرهای اسلامی به شمار می‌روند. امروزه اینچنین مجموعه‌ها بیشتر در دل شهرهای دیرین دیده می‌شوند؛ اما نباید از این ریخت چنین نتیجه گرفت که هسته نخستین بازار هم به‌ناچار در قلب شهرها پیدایی یافته بوده است. برخلاف مثلاً مسجد جامع که به‌گرد هسته نخستین خود گسترش پیدا می‌کرد و در پهنه خود پایدار می‌ماند، بازارها پدیده‌های معماری خزنه‌ای بودند که بافت شهری را در زمان و مکان در می‌نوردیدند؛ از یک سو پهن و دراز می‌شدند و از سوی دیگر از بین می‌رفتند؛ گاه در روند گسترش خود بخشهای مسکونی را فرا می‌گرفتند و گاه بخشهای کهنه خود را رها

هستند که از دروازه‌ای به درون می‌آیند؛ شهر را در می‌نورند؛ در گذر خود به دور مسجد جامع تنیده، شاخه شاخه شده، گسترش می‌یابند و سر از میدانهای کوچک و بزرگ به در آورده، با ساختن توده معماری یکدستی در شهر به دروازه دیگری پیوند می‌خورند. پهنای شناخته شده این راسته‌ها بین ۶ تا ۱۲ گام (حدود ۴ تا ۸ متر) است؛ اما گاه به دالانهای تنگی بر می‌خوریم که پهنای آنها ۲ تا ۳ گام بیشتر نیست (به ویژه دالانهای ارتباطی با سایر عناصر بازار). درازای راسته‌ها گاه به فرسنگها نیز می‌رسد.

این راسته‌ها بیشتر سرپوشیده‌اند، اما پیشینه سرپوشیده شدن آنها - که تا حدی ناشناخته است - در کشورهای اسلامی همسان نیست. می‌توان گفت دو عامل در سرپوشیده شدن بازارها مؤثر بوده‌اند: نخست ویژگیهای آب و هوایی؛ دو دیگر تأکید بر بسته بودن این مجتمعه‌های تجاری. چنانکه هنوز اغلب بازارهای شهرهای شمالی ایران سرباز هستند. در این پوشش - که در برهه‌های مختلف صورت گرفته - از مصالح ساده حصیر و چوب و خشت تا آجر و سنگ و فلز استفاده شده است و به نظر می‌آید که سنتهای معماری در حافظه تاریخی ملت‌ها در آن مؤثر بوده است. چنانکه پوششهای سنگی بیشتر در کشورهای سواحل مدیترانه با میراث یونانی، و پوششهای خشت و آجر در ایران و افغانستان و کشورهای آسیای مرکزی دیده می‌شود. نوآوریهای سازه‌های فلزی از دستاوردهای سده‌های نزدیک است. به گفته ویرت، طرز پوشش راسته‌ها وجه مشخصه منطقه به شمار می‌آیند (LI(2/234).

این راسته‌ها، دکانها (حجره‌ها، حانوتها) را در پناه خود دارند، دکانها که یگانهای داد و ستد خرده، یا کارگاههای پیشه‌های سبک و کوچکند، در دو سوی راسته ردیف شده‌اند. جرزهایی که دکانها را از هم جدا می‌کنند، در بلندا به تویزه‌هایی مبدل می‌شوند که بر سازه آنها چشمه‌ها با طاقهای ضری، رومی، ... و یا گنبدکها با آجرکاریهای بدیع می‌نشینند. جابه‌جا بر فراز این گنبدکها نورگیرهایی برای گرفتن نور و هوا باز می‌شوند. بلندای این پوششها در شهرهای گرمسیر مانند لار و جهرم بیشتر (اسلامی، ۷۲-۷۳)، و در شهرهای سردسیر مانند تبریز و زنجان کمتر است. اما دکانها که در درازای این راسته‌ها و در دو سوی آن با پهنای اغلب یکنواخت چیده شده‌اند، از یک سکو، یک فضای بسته داد و ستد و یک انبارک (بستو) تشکیل می‌شوند. از سکوهایی به هم پیوسته، سکویی سرتاسری پدید می‌آید که بلندتر از سطح راسته و گذر مردمان است. این سکوی سرتاسری عرصه نمایش کالاها (به‌جای ویرتین امروزی) بوده است و تکرار کالاهای مشابه چیده شده بر زمین سکو و یا آویخته بر دیوار دکانها ویژگی راسته را در نظام صنفی بازار به آسانی و به زیبایی به تصویر می‌کشد. پهنای ۳ تا ۵ گام برای هر دکان بسیار شناخته شده است. اما دکانهایی با پهنای باز هم کمتر به ویژه

فروریخته‌اند و دروازه‌ها - اگر به جای باشند - دیگر تنها نامی دارند و نه کاربردی. بازارها نیز از سوی همان دروازه‌ها روی به ویرانی نهاده‌اند.

۲. مسجد جامع: بازار و مسجد جامع - که والاترین عنصر شهر اسلامی است - از یکدیگر جدا ناشدند. توده معماری زنده بازار از هر دروازه‌ای به درون می‌آمده، روی به مسجد جامع داشته است. کشمکش اجتماعی (مذهبی - فرهنگی) جامع، بازارها را به سوی خود فرامی‌خوانده، و از بین رفتن کاربرد آیینی آن، بازارها را از دور خود می‌پراکنده است.

۳-۴. میدان و آستان حکومت: میدانها پایانه‌های بسیاری از شاخه بازارها هستند. در این پایانه‌ها بازارهای روز نیز برپا می‌شده‌اند. آستان حکومتی و یا کاخ هم که در چشم انداز میدان بزرگ شهر بود، بر ریخت و گسترش بازار تأثیر بیشتری می‌نهاد. ترکیب میدانهای کلان «یادمانی» و بازار از دوره صفوی به بعد در ایران - میدان سعادت قزوین، میدان نقش جهان اصفهان و میدان گنجعلی خان کرمان - چهره نوین مجتمعه‌های از پیش طراحی شده بود.

۵. وضع جغرافیایی و طبیعت شهر: عواملی چون رودخانه، کوه، دریا و نیز توپوگرافی شهر، نه تنها در شکل گرفتن نخستین بازارها، که در جهت دادن به گسترش بعدی آنها نیز تأثیر بسزایی داشته‌اند (امیرشاهی، همانجا).

چهره‌های بازارها: به سبب گسترشهای خود به خودی و یا از پیش اندیشیده شده با توجه به تأثیرگذاری عواملی که بر شمرده شد، توده بازارها را با این چهره‌ها می‌توان دید:

الف - بازار با گسترش در درازا: اینگونه بازار دیرینه‌ترین، ساده‌ترین و بیشترین شکل بازار است. از یک دیدگاه، بازار با شکل خطی تبلور معماری جنبش کاروانی در اسکان شهری آن، و به بیانی پیوندزن قطبهای کلان شهری (دروازه‌ها، مسجد جامع، میدانها و...) است. ب - بازار با گسترش در پهنای: اینگونه بازار تبلور معماری جنبش شهری در بستر داد و ستد، به ویژه تجارت راه دور است. چهره خارجی آن مجتمعه‌هایی است که مسجد جامع - هسته آن - در تار و پودی از راسته‌ها می‌نشیند که جای به جای دیگر عناصر شهری و یا زندگی شهری قرار می‌گیرند.

ج - بازارهای یک بنیادی: این بازارها مجموعه‌های معماری یکدستی هستند که با دربر داشتن همه و یا بیشتر عناصر تشکیل دهنده بازار، یکپارچه و از پیش اندیشیده و طراحی شده‌اند. چهره این بازارهای یک بنیادی گوناگون، و از دستاوردهای زیبای آن بازارهای جلیپایی و میدان بازارها هستند (بررسیهای مؤلف). ویرت در تقسیم‌بندی خود بازارها را با شکلهای خطی، سطحی، مرکزی و جلیپایی دیده است (LI(2/251-256).

عناصر تشکیل دهنده بازار:

راسته‌ها: تنه اصلی بازار، راسته‌ها گذرهای اغلب سرپوشیده‌ای

در گوشه و کنارها - زیر پله و کنار درها یا در دالانهای ارتباطی خانه‌ها و سراها - دیده می‌شوند. دکانها یک اشکوبه‌اند و گاه با نیم اشکوبی همراه هستند. گاه اشکوب دومی را نیز در راسته‌هایی با جلوه‌های ویژه و یا در چارسوها می‌بینیم. در دکانها، طاقچه‌های پرشماری در داخل دیوارهای ضخیم جاسازی شده است که با این تمهید از حجم بیهوده جرزهای کلفت استفاده شده، جای چیدن کالاها فراهم می‌شود. دکانها با درهای چوبی یک یا دولته بسته می‌شوند. این درها که امروز جای خود را اغلب به کرکره‌ها داده‌اند، پهنه هنر آلت‌بندی و گره‌سازی درودگران بوده است (امیرشاهی، 205).

از برخورد راسته‌ها چارسوها پدید می‌آیند. این چارسوها با پهنه‌ای گشاده‌تر از راسته‌ها، با بلندایی بیشتر و با فضایی لازم برای اشکوب دوم دکانها، زمینه مناسبی برای به کارگیری و نوآوری هنر معماران پدید می‌آورده است. گنج‌سازیهایی که پلانهای مربع و بیشتر هشت‌گوش چارسو را آماده نشستن گنبدهای بلند بر کلاف دایره آن می‌کنند، با استفاده از کاربندیها و گچ‌بریها و نقاشیها و نیز قابهای کاشی‌کاری شده در جرزها جلوه خاصی به این جایگاهها می‌دهد که مکان برتر آذین‌بندی در جشنها، حضور روزانه جارچیا و نشست شبانه داروغه و گاه به کیفر رساندن تبه‌کاران - به خصوص در «چارسوی بزرگ» - بوده است.

با گذر در راسته‌ها به فضاهای سرباز یا سربوشیده‌ای می‌رسیم که با واژه‌های گوناگون در کشورها نامیده می‌شوند. نامهای سرا، خان، تیم و تیمچه در ایران و کشورهای همسایه، بدستان خاص ترکیه، و فندق و وکاله در کشورهای شمال افریقا و قیصریه (یا قیساریه) در بیشتر کشورهای اسلامی به کار برده شده است.

معماری سرا و خان و تیم و دورتر فندق و وکاله‌ها از یک تبار، و از آن تیمچه و قیصریه و از نگاهی چارسوها از تبار دیگرند. بدستانهای ترکیه را باید نزدیک‌تر به گروه دوم دانست (بررسیهای مؤلف).

سراها: درباره شکل‌گیری این فضاها سخن بسیار رفته است، اما ساده‌ترین تعریف ریخت‌شناسی آن عبارت است از یک فضای میانی درسته که به دور آن یگانه‌های نشست بازرگانان، کاسبها و هنرورزان چیده شده است. از این تعریف به ناچار معماری کاروانسرای یا صورت دیرینه آن در دوردست تاریخ تداعی خواهد شد که یکی جای زندگی، و دیگری جایگاه داد و ستد است. از سویی می‌توان گفت که سرا، همان راسته سربازی است که فضای میانی آن گشاده‌تر شده است. در این بیان، نهاد و طبیعت سرا و راسته از یک آب‌شخور تجاری خواهند بود (بررسیهای مؤلف).

ساده‌ترین سراها حجره‌های یک طبقه‌ای هستند که در دو، سه و یا چهار سوی حیاط مرکزی قرار گرفته باشند. سکوی سرتاسری در جلو حجره‌ها، و حوض و یا سکوی باراندازی در میان حیاط قرار دارد. این حیاطها با دالان باریک و دری به راسته‌ها پیوسته‌اند. هر دالان می‌تواند چند دکان کوچک و راه پله‌ای را در خود جای دهد. پیوستگی این فضاهای سرباز با راسته‌ها و در نتیجه با نورگیری در بالای گنبدکها

تبادل هوای تازه را در بازارها به آسانی برقرار می‌کند. اگر این حیاطها را ریه‌های بازارها بنامیم، سخن به گراف نگفته‌ایم. در سراهای بزرگ احتیاج به بارانداز گاه از طریق سراهای کوچک‌تر یا شترخانه‌های پیوسته به آن تأمین می‌شود. کاروانها به این شترخانه‌ها از کوچه‌های پشت‌بازار دسترسی دارند (مانند سراهای حاج‌رضا و وزیر در قزوین). از چهره ساده سراها که فراتر روم، به سراهایی با پلانهای چهارگوش، چندگوشهای منظم و یا غیرمنظم و یا گرد، در دو یا سه اشکوب، با ایوانهای سربوشیده و مهتابیها و طارمیها بر می‌خوریم. حیاط میانی سراها در داخل بازار عموماً کوچک‌تر از حیاط سراهای پیرامونی است. ویرت طبقه‌بندی دقیقی از سراهای اصفهان به دست می‌دهد (نک: گاو، 99-90، 64؛ نیز شرابی، 70).

تیمچه‌ها، بدستانها: تیمچه‌ها با معماری نزدیک به راسته‌ها، و در اندازه‌های کوچک‌تری نسبت به آنها هستند. تیمچه‌ها اغلب سربوشیده و با گنبدهای بزرگ خود و با کاربندیها و تزیینات بسیار در گچ‌بری و درودگری از ویژگیهای بازارهای ایرانند. ویرت از تیمچه‌های اصفهان نیز طبقه‌بندی دقیقی مانند سراها به دست داده است (نک: گاو، 102؛ نیز شرابی، 162). از طرفی وی در اثر پژوهشی خود این تیمچه‌ها را در ردیف بدستانها و پاره‌ای قیصریه‌ها قرار داده است (LII(1/10)). بدستانها بازارهای ویژه دوره عثمانی که با تالارهای ستون‌دار و با پوشش گنبدی دارای معماری و کارسرد مشابهی هستند. ویرت خوشاوندی این بدستانها را با بازلیکهای عتیق و بعد با بناهای مذهبی هم‌دوره یادآور می‌شود (LII(1/10-12)).

در بخش ورودی پاره‌ای از سراهای بزرگ، فضای گنبددار باشکوهی دیده می‌شود که در اسناد وقفی «دالان» نامیده شده است (نک: امیرشاهی، 256). از نگاه معماری این دالانها همان تیمچه‌های سربوشیده گنبددار به شمار می‌آیند که از دیدگاه ساختار با چارسوهای بزرگ همانندی دارند. دالان سراهای حاج‌رضا و وزیر در قزوین با پلانهای چلیپایی خود، با ردیف دکانها در دو اشکوب که عقب‌نشینی اشکوب بالایی یک ایوان سرتاسری به وجود آورده است، با کاربندی زیر گنبد بزرگ و آجرکاریهای لعابی و کاشی‌کاریهایی با تزیینات هندسی و گیاهی نشسته در قابهای ۴ جرز اصلی و با درودگری بس هنرمندانه درهای ارسی دست‌کمی از شکوه تیمچه‌های بزرگ ندارند (همو، 177، 168). ویرت نخستین دالان از اینگونه را در ایران در معماری چارسوی قیصریه صفوی اصفهان دیده است (نک: گاو، 66). هرچند دالان‌سرای شاه قزوین که بسیار آسیب دیده است و به عهد طهماسب بر می‌گردد، از آن کهنه‌تر است. در اینجا شاید بتوان گفت همان‌طور که این سراها را در بازارهای غرب دنیای اسلام نزدیک به بازلیکهای عتیق و بناهای مذهبی هم‌دوره دیده‌اند، دالانها و سراهای ایرانی نیز یادآور مقصوره‌های سلجوقین که نخستین بار در اصفهان بنا شدند. به راستی بازتاب همسایگی مسجد جامع و بازارها در هماهنگی معماری و همسانی این دو ساختار دیده می‌شود.

کشورها به رخ میهمانان و سفرای خارجی که در آنجا پذیرایی می‌شدند، می‌کشید.

مآخذ: اسلامی، الله قلی، «بازار قیسریه لاو»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۳، ش. ۱۳۹؛ اشرف، احمد، «ویژگیهای تاریخی شهرنشینی در ایران دوره اسلامی»، نامه علوم اجتماعی، تهران، ۱۳۵۳، ش. ۴؛ افسر، کرامت‌الله، تاریخ بافت قدیمی شیراز، تهران، ۱۳۵۳، ش. ۱؛ جنید شیرازی، ابوالقاسم، هزار مزار (ترجمه شدالازار)، ترجمه عیسی بن جنید شیرازی، به کوشش عبدالوهاب نورانی وصال، شیراز، ۱۳۶۴، ش. ۱؛ کاروری، ج. سفرنامه، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تبریز، ۱۳۳۸، ش. ۱؛ کریمان، حسن، ری باستان، تهران، ۱۳۲۵، ش. ۱؛ تراقی، حسن، آثار تاریخی شهرستانهای کاشان و نطنز، تهران، ۱۳۲۸، ش. ۱؛ بررسیهای مؤلف؛ نیز:

Amirshahi, A., *La Ville de Qazvin en Iran et l'évolution de zone commerciale*, Thèse de doctorat du 3ème cycle, Université de Paris - Sorbonne, Paris, 1987; Aubin, J., «Éléments pour l'étude des agglomérations urbaines dans l'Iran médiéval», *The Islamic City*, ed. A. H. Hourani and S. M. Stern, Oxford, 1970; Chardin, J., *Voyages en Perse*, Amsterdam, 1711; Gaube, H. and E. Wirth, *Der Bazar von Isfahan*, Wiesbaden, 1978; Oléarius, A., *Voyage en Moscovie, Tartarie et Perse*, tr. M. Wicquefort, Amsterdam, 1727; Scharabi, M., *Der Bazar*, Tübingen, 1985; Wirth, E., «Zum Problem des Bazars (suq, çarşı)», *Der Islam*, vol. LI(2), 1974, vol. LII(1), 1975.

اردوان امیرشاهی

۷. بازارهای ادواری

بازارهای ادواری بازارهایی موقتند که هر چندگاه یکبار به مدت یک یا چند روز در جاهایی معین برپا می‌گردند. این بازارها عمدتاً نقش و کارکرد اقتصادی دارند و برای مبادله کالا و فرآورده‌های دامی و زراعی و داد و ستد انواع حیوان و ماکیان و دست‌باافته‌ها و دست‌ساختها تشکیل می‌شوند.

خاستگاه و پیشینه: خاستگاه و زمان پیدایی بازارهای ادواری به درستی روشن نیست، لیکن بنابر قرائنی که در دست است، احتمالاً نخستین بازارهای موقت با دوره کشاورزی، و روزگار توسعه امور زراعی و تولید فرآورده‌های کشاورزی و دامی در جامعه‌های کهن روستایی همزمان بوده است. در آن دوره، کشاورزان جامعه‌هایی که میزان تولیدشان بیش از مصرف اعضای خانواده، و فزون‌تر از مصرف داخلی جامعه خویش بود، برای عرضه و مبادله اضافه محصولات زراعی و مصنوعات بومی خود با مواد خوراکی و کالاهایی که خود نمی‌توانستند تولید کنند، نیازمند برقراری روابط مبادلاتی یا یکدیگر بودند (مندل، ۸۳؛ بریتانیکا، XXIII/553). از این رو، هر چندگاه یکبار در زمانی معین و در جاهایی از پیش تعیین شده، یا در محلهای گردهماییهای آیینی - عبادی جمع می‌شدند و به تبادل مواد و کالاهای داد و ستد می‌پرداختند. رفته رفته با گذشت زمان، اینگونه اجتماعات شکل و سامان اجتماعی - اقتصادی بهنجاری یافت و نخستین بنیاد بازارهای موقت ادواری در حیات اجتماعی مردم جامعه‌های کهن نهاده شد (یادداشتهای مؤلف). بازارهای موسمی در میان برخی از اقوام کنونی نواحی جنوبی نیجریه را نمونه بازمانده از این بازارهای کهن ابتدایی دانسته‌اند (نک: مندل، ۸۳-۸۴).

انواع بازارهای ادواری: بازار ادواری پدیده‌ای جهانی است که در بیشتر سرزمینها برای حل مسائل اولیه توزیع با ویژگیهای متناسب با

قیصریه و بازارهای چلیپایی (چاربازارها): قیصریه‌ها بر خلاف تیمچه‌ها و بدستانها که هر کدام معماری مشابهی دارند، با چهره‌های گوناگون و حتی کاربردهای مختلف در دنیای اسلام وجود داشته‌اند؛ اما قیصریه‌های ایرانی یا به صورت سراهای گنبددار و یا با نقشه‌های چلیپایی با نام چاربازار دیده شده‌اند. دیرینه‌ترین آن در تبریز توسط کارری ایتالیایی بنایی گنبدی تعریف شده است (ص ۳۵). شاردن همین بنا را با نقشه هشت گوش و بسیار گشاده میان، ساخته اوزون حسن آق‌قویونلو در ۸۵۰ق/۱۴۴۶م دانسته است (I/183). قیصریه اردبیل هم که توسط آلتاریوس در ۱۸۳۷م دیده شده، بنایی چهارگوش و طاق‌دار و صف شده است (آلتاریوس، I/435). سرانجام، باید از قیصریه پراوازه اصفهان یا چهارسوی گنبددارش، ساخته شده در ۱۰۲۹ق/۱۶۲۰م نام برد.

از طرفی بسیاری از منابع تاریخی از نقشه‌های چلیپایی بازارها با نام قیصریه و چاربازار یاد کرده‌اند؛ از این دست، باید به چاربازار اتابک سنقر در شیراز اشاره کرد (جنید، ۳۰۲). کرامت‌الله افسر نیز نقشه‌ای چلیپایی از چاربازار اتابکان ارائه می‌کند (افسر، ۶۷، ۶۹، ۸۲). شاردن در همین شهر، بازار داوودخان را با نقشه چلیپایی با ۴ راسته متقارن و گنبدی بلند در میان آنها دیده است (نک: VIII/417-418).

از قیصریه صفوی کاشان بنا شده در ۱۰۰۹ق و ویران شده در ۱۱۹۲ق با واژه چاربازار نیز نام برده‌اند (تراقی، ۲۷۸-۲۷۹). در پایان، می‌توان از قیصریه بزرگ و زیبای لار که در ۱۰۱۴ق بازسازی، و در ۱۳۰۰ق نوسازی شده، نام برد که بارها با واژه چاربازار معرفی شده است (اسلامی، ۷۰-۷۳). از آنچه گذشت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که قیصریه‌ها - جاهای عرضه کالاهای پرارزش - اندکی قبل از صفویه با دریافت چهره دیرینه معماری چاربازارها و چارسوهای گنبددار در ایران پدید آمده‌اند. به بیانی دیگر، قیصریه‌ها در ایران با معماری شناخته شده ایرانی ساخته شده، و فقط نام غربی آن را وام گرفته‌اند (نیز نک: کریمان، ۲۱۷/۱).

میدان بازارها: میدانهای بزرگ در کنار بازارها حضور دیرینه دارند؛ اما مجموعه میدانهای چند منظوره بسیار وسیع با ترکیب بازارهای پیرامونی، کاخ، زمین چوگان و مسجد را باید از نوآوری صفویان دانست. نخستین بار در قزوین، شاه طهماسب میدان سعادت را که دروازه‌های کاخ و دو کوشک جهان نما در شرق و غرب بر آن مشرف بودند، با بازار و کاروانسرای بزرگ شاه در جنوب بنا کرد. دکانهای یک طبقه با سکویی سراسری دور تا دور میدان قرار گرفته بودند. بعد از انتقال پایتخت به اصفهان شاه عباس با الهام گرفتن از میدان سعادت قزوین، نقش جهان را ساخت که اشکوب دومی نیز بر روی دکانها قرار گرفته بود و مسجد شیخ لطف‌الله و بعدها مسجد شاه را بر آن اضافه کرد (امیرشاهی، 92). اینچنین، حضور دکانها در پیرامون میدان پهناوری که سردرهای کاخ، مساجد و قیصریه در آن برپا شده بود، توان اقتصادی کشور را برای داد و ستد هر چه بیشتر با دیگر

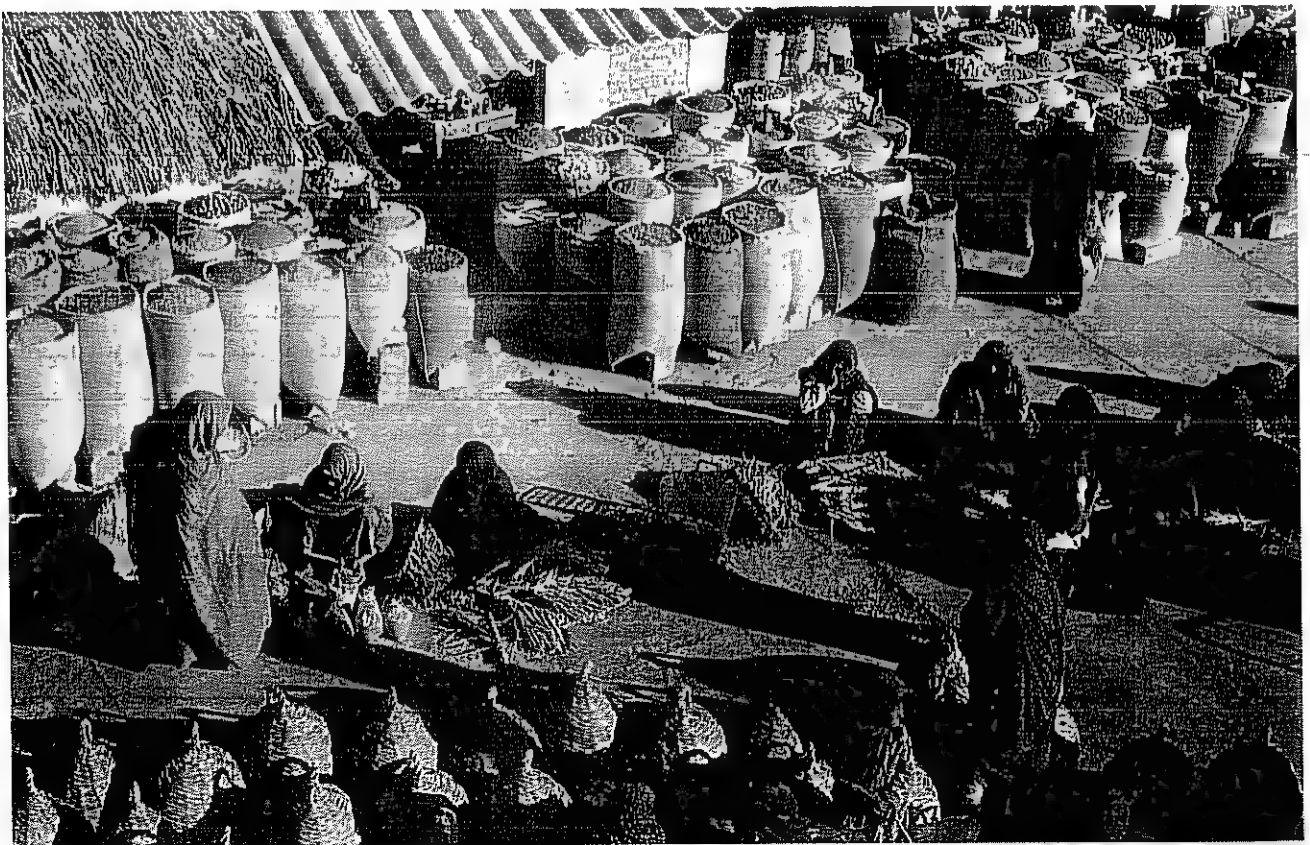
افغانستان و سرزمینهای آسیای مرکزی به شکل و شیوه گذشته بر پا می‌گردند (برای بازارهای هفتگی در افغانستان، نک: ایرانیکا، IV/48؛ نیز گروتسباخ، 20-21).

هفته‌بازار در ایران پیشینه‌ای دراز دارد و از سده‌ها پیش از آغاز دوره اسلامی در این سرزمین رایج بوده است. روستاییان هر چند ده نزدیک به یکدیگر برای فروش محصولات افزوده زراعی و دست‌ساختها و چارپایان و دامهای خود و تأمین نیازهای اولیه زندگی در یکی از روزهای هفته، بازاری برپا کرده، زن و مرد در آن حضور یافته، به داد و ستد می‌پرداخته‌اند. انتخاب یکی از روزهای خاص هفته برای بازار در هر جا به پاره‌ای از عوامل بستگی داشته است. مهم‌ترین این عوامل نزدیک بودن و در مجاورت هم قرار داشتن محلها و پرهیز از تداخل روزهای بازار با هم بوده است. برخی از هفته‌بازارها به خرید و فروش یک یا چند نوع کالا و متاع خاص یا حیواناتی مانند اسب و گاو و گوسفند، یا فرآورده‌های لبنی و یا انواع صنایع دستی اختصاص داشته‌اند (یادداشت‌های مؤلف). عواملی مانند شبکه راهها و برخی امکانات طبیعی هم در پیدایی و گسترش بازارهای هفتگی دارای نقش و اهمیت خاص بوده‌اند؛ مثلاً در کشور مغرب بازارهای هفتگی را غالباً در مجاورت چاههای آب و چشمه‌ها برپا می‌کرده‌اند تا دسترسی روستاییان شرکت‌کننده در بازارها به آب آسان باشد (شکویی، ۱۸۴/۱-۱۸۵).

اوضاع اجتماعی-فرهنگی و اقتصادی مردم برپا می‌شده است. در این بازارها مردم فرصت می‌یافتند تا همراه به نمایش گذاشتن مهارتها و صنایع دستی خود به تبادل نظر و اندیشه نیز بپردازند (آمریکانا، X/839). این بازارها را برحسب زمان برپایشان می‌توان به بازارهای روزانه، هفتگی (هفته‌بازار)، دو هفتگی، ماهانه، فصلی و سالانه تقسیم کرد. بازارهای ادواری از لحاظ شعاع و دامنه فعالیت اقتصادی، قشر فروشندگان و خریداران، نوع مواد و کالاهایی که در آنها عرضه می‌شوند و زمینه فعالیت‌های اجتماعی-فرهنگی در آنها با هم تفاوت دارند. در میان این بازارها، هفته‌بازارها و بازارهای سالانه عمده‌ترین و فراگیرترین آنها در سرزمینهای مختلف جهان، به ویژه جهان اسلام و ایران به شمار می‌روند که در اینجا به آنها پرداخته می‌شود:

۱. بازارهای هفتگی

بازارهای هفتگی بازارهایی محلی-روستایی هستند که از دیرباز یک روز در هفته در کانون شبکه ارتباطی مجموعه‌ای از روستاها و معمولاً در فضای باز و میدان تشکیل می‌شده‌اند. فروشندگان این بازارها کالاهای خود را در زیر چادرها یا کومه‌ها و یا بساطهای گسترده بر روی زمین به خریداران عرضه می‌کرده‌اند. در این روزگار، با وجود توسعه شهرها و راههای ارتباطی و پیشرفت صنعت حمل و نقل میان روستاها و شهرها و فعال شدن بازارهای ثابت و دائمی در شهرها، هنوز هفته‌بازارهای روستایی در برخی از سرزمینهای جهان، به ویژه ایران،



هفته بازار میناب، بندرعباس، عکس از نصرالله کسرائیان

کسروی، ۲۰/۸-۲۱).

در حوزه جغرافیایی سهند که شهرها و آبادیهای مراغه، بناب، عجب شیر، آذرشهر، اسکو، تبریز، ایلخچی و... را در بر می گیرد، شمار فراوانی هفته بازار در روزهای مختلف هفته تشکیل می شده که خامه چی در ۱۳۵۳ ش از ۱۵ تای آنها نام برده است (نک: ص ۵۱). در این بازارها پول نقش چندانی نداشت و داد و ستدها بیشتر بر مبنای مبادله جنس با جنس بود. مثلاً قالی را با اسب و گوسفند، و غله را با اسباب خانه عوض می کردند. در بازارگاه هر محل فروشندگان روستایی جای مخصوصی داشتند که هر هفته بساط خود را در آن جاها می گسترند. جاها را ریش سفیدان هر یک از بازارها تعیین می کردند و فروشندگان حق و حقوق یکدیگر را بر سر جای به رسمیت می شناختند.



روز بازار فروش قالی، آق قلعه

در میان فروشندگان روستایی محلی، شماری فروشنده سیار، معروف به چرچی (بیلور) بودند که در طول هفته در تمام این بازارها حضور می یافتند و بساط خود را در جاهای معینی که به آنها اختصاص داشت، پهن می کردند.

محوطه برخی از این هفته بازارها به دو بخش تقسیم شده بود. بخشی مخصوص عرضه کالا و محصولات زراعی و دامی بود و بخشی دیگر مخصوص فروش دام و چهارپا و ماکیان. در برخی جاها، مانند بناب و دوز در هفته، بازار برپا می کردند و یک روز آن را فقط به عرضه دام و حشم اختصاص می دادند (همو، ۵۰-۵۱).

نویسندگان و جهانگردانی که در یکی دو سده اخیر به ایران سفر کرده اند، دسته گریخته اشاراتی به بازارهای هفتگی گیلان دارند؛ مثلاً در ولایات دارالمرز ایران، گیلان (نک: مل، رابینو) از شماری هفته بازار دایر در گیلان در سالهای ۱۳۲۴-۱۳۳۰ ق/ ۱۹۰۶-۱۹۱۲ م نام برده شده است. در میان آنها، بازار ماسال (شهری در جنوب شرقی تالش) از

در قدیم، در حوزه های جغرافیایی - فرهنگی مختلف سرزمین ایران بزرگ مانند بخارا، آذربایجان، گیلان، مازندران، گرگان، خراسان و خوزستان هفته بازارهایی برقرار بوده که در نوشته های برخی جغرافی دانان و تاریخ نویسان اسلامی به معروف ترین آنها اشاره شده است. این هفته بازارها معمولاً به نام روز تشکیلشان در هفته (مثلاً شنبه بازار، یا یکشنبه بازار) نامیده می شده اند. نرشخی در شرح بازارهای ادواری بخارا از پنجشنبه بازار اسکجکت، روستایی در ۴ فرسخی راه بخارا به سمرقند، یاد می کند و می نویسد که مردم این ده همه بازرگان و توانگرند و از آنجا کرباس بسیار خیزد (ص ۱۸). مقدسی در وصف سرزمین و مردم دیلمان به هفته بازارهای روستایی دشت گرگان اشاره می کند و می نویسد که هر ده دیلمان یک روز هفته بازار داشته است (ص ۳۶۹).

از هفته بازارهای بسیار کهن و معروف آزان (ه م) «کرکی بازار» بوده است. جغرافی نویسانی مانند مقدسی (ص ۳۸۰)، ابن حوقل (ص ۲۹۱) و اصطخری (ص ۱۸۳) از این بازار یاد کرده اند. این بازار در روزهای یکشنبه هر هفته در بیرون دروازه گردان روستای بزرگ بزدعه (ه م) در زمینی به مساحت یک فرسخ در یک فرسخ برپا می شد. کرکی بازار در حوزه جغرافیایی - فرهنگی آن اقلیم چنان اهمیتی داشت که مردم منطقه در روزشماریهای هفته به جای نام یکشنبه که روز تشکیل بازار بود،

نام هفته بازار، یعنی «کرکی» یا «کرکی بازار» را ذکر می کردند، تا اینکه روز بازار از یادها نرود. کالاهایی که در این بازار داد و ستد می شد، عمدتاً ابریشم و پارچه بود (نک: مقدسی، ابن حوقل، اصطخری، همانجا).

کسروی کرکی بازار را با «قارقا بازار»، آبادی کوچکی در جنوب غربی شهر تبریز بر سر راه مراغه، تطبیق داده است. او کلمه «قارقا» را که در زبان ترکی به معنای کلاغ است، صورت تغییر یافته کلمه یونانی «کوریاکوس» یا «کوریاکی» و به معنای «خداوندی» می داند و وجه آن را چنین بیان می کند: چون ترسایان معتقد بودند که در روز یکشنبه مسیح (ع) از میان مردگان برخاست و به آسمان رفت، از آن رو، آن روز را از آن خدا و «کوریاکی» می خوانند. وی با استناد به گفته اصطخری که مسلمانان اران و آذربایجان یکشنبه را کرکی می خواندند، نتیجه می گیرد که «قارقا بازار» باید همان «کرکی بازار» یا «گیراکی بازار»، یعنی یکشنبه بازار باشد (برای شرح بیشتر درباره قارقا بازار، نک:

(روستایی از توابع رضوان توالش)، جمعه بازار (دهی در شمال خاوری فومن) و بازار جمعه در شاندرمن (دهی از ماسال توالش) یاد می‌کند (۲۷۴/۱، ۲۷۸، ۲۸۰-۲۸۱، جم؛ نیز یادداشتهای مؤلف).

با بزرگ شدن و توسعه این آبادیها، هفته بازارهای آنها نیز توسعه یافتند و به صورت بازارهای ثابت و دائم درآمدند و بیشتر بازارچه‌ها یا راسته بازارهای محله‌ای را در شهرها تشکیل دادند. یاقوت از سوق الاربعاء (چهارشنبه بازار) شهری در ناحیه خوزستان و سوق الثلاثاء (سه‌شنبه بازار) در کنار نهر عُلّی یاد می‌کند که بازار اخیر کم‌کم بازارگاه محله سوق الثلاثاء از محلات بغداد گشت و بازار بزرگ بزازان در آنجا دایر گردید (المشترک، ۲۵۹-۲۶۰).

متیز به تبدیل برخی از بازارهای هفتگی به بازارچه‌ها و راسته بازارهای شهرها در سده ۱۰ ق/م اشاره می‌کند و چند نمونه از آنها را نام می‌برد. او می‌نویسد اینگونه شهرها براساس یک رشته دکان شکل گرفته بودند که یک روز در هفته باز، و روزهای دیگر هفته بسته و خالی بودند، مانند چهارشنبه بازار الجزایر و بازار بوعان کبیر در یمن (۲۱۴/۲).

سنت برپایی هفته بازار هنوز نیز همچون گذشته در برخی از حوزه‌های جغرافیایی ایران، از جمله گیلان و مازندران دوام یافته، و کم و بیش رونق خود را حفظ کرده است. بنابر پژوهش میدانی توپکو کاواسه در ۱۳۶۹ ش/۱۹۹۰ م، ۱۶ بازار هفتگی و ۹ بازار روز در سراسر مازندران دایر بود. بازارهای روز را دوره گردانی که منظمأ دوره می‌گشتند، تشکیل می‌دادند. در نواحی ترکمن فقط ۳ هفته بازار وجود داشت که دوتا از آنها از هفته بازارهای مازندران بزرگ‌تر بودند (برای اطلاعات بیشتر درباره بازارهای هفتگی و بازارهای روز استانهای مازندران، گلستان و گیلان و اجناسی که در آنها عرضه می‌شدند، نک: کاواسه، جم؛ برای روش کار گروه بازار میج، نک: کوچی، جم؛ میرابوالقاسمی، ۳۲۷-۳۵۱).

۲. بازارهای سالانه یا مکاره

بازارهای سالانه بازارهایی موقتند که سالی یک بار به مدت یک تا چند روز و حتی یک تا سه هفته در موسم و زمان و جای معین برپا می‌گردند. کلمه مکاره مخفف و برگرفته از مکارف، نام صومعه معروف قدیس مکاریوس، در کنار رودخانه ولگا در ۸۸ کیلومتری پایین شهر نووگورد روسیه است که هر ساله بازاری در پاییز در پیرامون آن تشکیل می‌شده است و بازرگانان سرزمینهای مختلف جهان از جمله ایران در آن شرکت می‌کرده‌اند (GSE, XV/1338؛ نیز نک: قزوینی، ۱۲۸/۷). دامنه فعالیت اقتصادی بازارهای سالانه گسترده‌تر از بازارهای هفتگی و انواع بازارهای دیگر ادواری بوده است و گروه بزرگی بازرگان و سوداگر و پیلهور حرفه‌ای و مردم عادی از شهرها و روستاهای سرزمینهای دور و نزدیک در آنها گرد می‌آمده‌اند.

قدیم‌ترین این هفته بازارها بوده است که شنبه هر هفته در غرفه‌هایی سرویشیده ترتیب می‌یافت. به سبب معروفیت این بازار هفتگی، شهر ماسال را «شنبه بازار» نیز می‌خواندند. بازار هفتگی ماسال را از ابتدایی‌ترین هفته بازارهای گیلان وصف کرده، و نوشته‌اند که همیشه میان خانهای ماسال بر سر مالکیت شنبه بازار و بردن سهم از منافع آن اختلاف و درگیری بوده است (رایینو، ۱۲۱).

در کتاب رایینو هفته بازارهای دیگری، مانند «بازارسیاه درویشان» و «هنده خاله» معرفی شده‌اند که به روز معینی از هفته اختصاص نداشته‌اند و در روزهای هفته می‌گشته‌اند (همو، ۱۹۳). رایینو به گروهی سوداگر سیار، معروف به «بازار میج» اشاره دارد که پیوسته با کرجی از هفته بازاری به هفته بازاری دیگر می‌رفتند؛ مثلاً از چهارشنبه بازار به پنجشنبه بازار تالش دولا ب، و از آنجا به جمعه بازار کپورچال، و بعد هم به شنبه بازار انزلی می‌رفتند. آنها برنج، جو، کتان، ماهی، توتون، میوه، ابریشم و زغال چوب از دهقانان می‌خریدند و چای، قند، لباس، پارچه‌های نخی، صابون و مصنوعات سسی و آهنی به آنها می‌فروختند (همو، ۱۴۱).

نقش بازارهای ادواری، به ویژه هفته بازارها در تکوین آبادیها؛ رونق برخی بازارهای ادواری و رشد بنیانهای اقتصادی - اجتماعی روستاییان و مهاجرت تدریجی مردم در پیرامون بازارهای ادواری موجب پدید آمدن صورت اولیه برخی آبادیها و شهرها در نزدیکی و جنب بازارها شد. هر یک از این آبادیها، یا برخی از آنها را که هفته بازارها در کنارشان تشکیل می‌شدند، معمولاً به نام همان هفته بازار می‌نامیدند (شکویی، ۱۸۲/۱؛ خسروی، ۴-۵). مقدسی از آبادیهای سوق الثلاثاء (سه‌شنبه بازار) در حوزه عسکر مکرّم (ص ۴۰۵-۴۰۶) و سوق الاربعاء (چهارشنبه بازار) در کنار شاخه‌ای از نهر مشرقان از توابع اهواز (ص ۴۱۲) در خوزستان نام می‌برد. شهر عسکر خوزستان هفته بازاری در روز جمعه داشت. از آن شهر تا خان طوق ۶ آبادی دیگر بودند که در هر یک هفته بازاری در یکی از روزهای دیگر هفته ترتیب می‌یافت. این آبادیها نیز همه به نام روز بازارهایشان نامیده می‌شدند (همو، ۴۰۵-۴۰۶).

مؤلف مجمل‌التواریخ و القصص از دو شهر خوزستان در زمان اردشیر بابکان، پادشاه ساسانی (س ۲۲۴-۲۴۱ م) نام می‌برد که در یکی از آنها بازاریان زندگی می‌کردند. این شهر را به زبان پهلوی «هوجستان واجار» (درست کلمه هوجستان است)، یعنی «خوزستان بازار» می‌خواندند که بعدها آن را «سوق الاهواز» نامیدند (مجل، ۶۲؛ نیز نک: بهار، محمدتقی، ۶۲).

مرگان از شهرها و روستاهایی در گیلان سفلی که همراه نامشان کلمه بازار است، مانند مشاره بازار (شهری کهن در نزدیکی صومعه سرا)، پیر بازار (از بنادر مهم قدیم رشت)، و یا به نام روز هفته بازارشان نامیده می‌شوند، مانند شنبه بازار (روستایی از بخش مرکزی فومنات)، دوشنبه بازار (قصبه‌ای از توابع رشت)، چهارشنبه بازار

موسمی عرب جاهلی به نقل از قدما، نک: علی، ۳۶۹/۷-۳۸۴). روز ترویبه (۸ ذیحجه) روز پایان بازارهای قبایل عرب به شمار می‌رفت و اعراب از ذی‌المجاز برای انجام دادن مناسک حج به عرفات مکه می‌رفتند (ازرقی، ۱۸۸/۱؛ برای شرح بازارهای دوره جاهلی، نک: افغانی، ۲۳۲-۳۸۹).

عربها در این بازارها به شیوه‌های گوناگون به معامله می‌پرداختند. رایج‌ترین شیوه‌های معامله میان فروشندگان و خریدار عبارت بودند از رمی حصا (انداختن ریگ)؛ منابذه (افکندن پیراهن تن یا ریگ و سنگ در میان)؛ ملاسه (لمس کردن پیراهن یکدیگر و یا کالا بی نگرستن به آن)؛ معاومه (پیش فروش کردن محصول خرما یا میوه‌های درختی برای دو یا سه سال)؛ مزابنه (فروش رطب روی نخل با تعیین وزن)؛ محاقله (فروش گندم در خوشه و یا هر نوع میوه پیش از رسیدن)؛ حبل الحبله (داد و ستد چنین شتر)؛ شترار (در این نوع معامله فروشنده و خریدار دستپایشان را به سوی یکدیگر دراز می‌کردند و هر کس پیش از دیگری انگشتی او را در می‌آورد، معامله به میل او انجام می‌گرفت) و جز آن (همو، ۴۶-۵۵؛ نیز نک: بناء رضوی، ۴۲).

در میان بازارهای موسمی و سالانه عرب جاهلی دو بازار عکاظ و مکه از بازارهای دیگر مهم‌تر و مشهورتر بودند و بیشتر بازرگانان قبیله‌های عرب و بازرگانان یهود و مسیحی و مردم قبیله‌های عرب ساکن در شبه جزیره عرب و یمن و شام، حتی ایرانیان، چینیها، هندیها و رومیها در آنها شرکت می‌کردند و در واقع از مراکز اقتصادی بین‌المللی آن دوره به شمار می‌رفتند (نک: مؤمن، 3).

عکاظ نخلستانی بود در ایتدا، جایی در میان طائف و نخله و ذی‌المجاز در پشت‌کوه عرفات و مجنه در ظهران. فاصله آن تا مکه ۳ روز راه بود (یاقوت، بلدان، ۷۰۴/۳-۷۰۵). هر سال بازاری در آنجا تشکیل می‌شد و همه قبایل عرب از نواحی مختلف بدون استثنا در آن شرکت می‌کردند (زیدان، ۶۲۴). بیرونی می‌نویسد در بازار عکاظ مردم قبایل قریش، هوازن، غطفان، آسلم، غفیل، مُضَطْلِق و احابیش و گروهی از عامه مردم گرد می‌آمدند و پس از رؤیت هلال ذیحجه، از آنجا به ذی‌المجاز، در نزدیکی عکاظ می‌رفتند و تا روز ترویبه در آن می‌ماندند و سپس راهی منی می‌شدند (همانجا).

ابتدا، عربها با افکندن برقع بر صورت در بازار عکاظ می‌آمدند. نخستین عربی که در این بازار برقع از صورت برگرفت، ظریف بن غنم عنبری بود که بعداً دیگران از او پیروی کردند و بی برقع در بازار حضور یافتند (یعقوبی، ۲۷۱/۱).

بازار عکاظ نقش و اهمیت اقتصادی - اجتماعی خود را تا اوایل دوره اسلامی همچنان حفظ کرد و هر سال در ماه ذیقعه برپا می‌گردید. اعراب مسلمان به هنگام زیارت کعبه و انجام دادن اعمال و مناسک حج، بنابر سنت آبا و اجدادی خود، نخست به این بازار می‌رفتند و پس

بازار سالانه پیشینه‌ای بسیار دراز دارد و بیشتر مردم سرزمینهای جهان با آن آشنا هستند. یونانیان، رومیان، چینیان، هندیان، مصریان، ایرانیان و عربها از کهن‌ترین قومهایی هستند که از چند هزار سال پیش هر ساله در فصل و زمانی معین و به مناسبتهای خاص بازارهایی موقت ترتیب می‌دادند. مثلاً در بین‌النهرین، سوریه، فلسطین و شبه جزیره عربستان بازارهایی موسمی و سالانه، و اغلب همراه با مراسم عبادی و جشنهای مذهبی برپا می‌شده است. به برخی از این بازارهای سالانه، مانند بازار مکه، از یک هزار سال پیش از میلاد کاروانهای بزرگی از فنیقیان که فعالیتهای تجاری گسترده‌ای تا بخشهای غربی و پیرامون مدیترانه داشتند، می‌رفتند (آمریکانا، X/839: بازارهای ادواری چین، یونان و روم؛ نیز نک: «کتاب...»، 10-9/VI).

در جهان امروز، از جمله ایران هنوز سنت برپایی بازار سالانه موسمی بازمانده است و به صورت پدیده اجتماعی - اقتصادی مهمی عمل می‌کند. این بازارها در میان مردم جامعه‌های سنتی، به ویژه جامعه‌های دهقانی ارج و ارزش والایی دارند. در اینجا به شرح بازارهای سالانه و موسمی میان اعراب جاهلی و ایرانیان باستان پرداخته خواهد شد (برای بازارهای سالانه و موسمی در افغانستان، نک: ایرانیکا، 49-48/IV).

بازارهای اعراب جاهلی: سنت برپایی بازارهای موسمی و سالانه در میان اعراب از چند هزار سال پیش معمول بوده است. این بازارها در طول سال، به ویژه به هنگام فرارسیدن موسم حج و رفتن قبیله‌های عرب به مکه برای اجرای مناسک آیینی - عبادی و زیارت اصنام در شهرها و آبادیهای مختلف شبه جزیره عربستان برپا می‌گردید. در آن دوره، پس از اینکه پیشگویان تاریخ و موسم زیارت بتهای قبیله‌ها را تعیین می‌نمودند، زائران قبیله‌ها تجمع می‌کردند و دسته دسته راه می‌افتادند و در شهرها و منزلگاههای معینی در سر راههای خود، به بازارهای موقتی که در آنها برپا شده بودند، می‌رفتند و به داد و ستد می‌پرداختند (اسین، 41).

جغرافی‌دانان و نویسندگان اسلامی به شماری از بازارهای سالانه عرب جاهلی اشاره نموده، و از مکان و زمان تشکیل و مدت دایر بودن آنها یاد کرده‌اند. مشهورترین این بازارها عبارت بودند از بازارهای دوّمَةُ الْجَنْدَل، در اول ربیع الاول در بخش بالای نجد؛ مَشَقَر و هَجَر، در ربیع الآخر (بنابر نوشته یعقوبی در جمادی الاول) و به مدت یک ماه در بحرین؛ صُحار، ۵ روز از دهم ماه رجب در عمان؛ شَحْرِیا شَحْرِ مَهره از نیمه شعبان در سایه کوهی که گور هود نبی در آن واقع بود (نک: یعقوبی، ۲۷۰/۱). رابیه، در حضرموت از نیمه ذیقعه تا پایان ماه؛ و عدن، در اول ماه رمضان؛ صنعا از نیمه تا آخر ماه رمضان در یمن؛ عکاظ به مدت ۲۰ روز از هلال ماه ذیقعه در بالای نجد در اُتِیدا؛ مَجْتَه در ۱۰ روز آخر ذیقعه؛ و ذی‌المجاز به مدت ۸ روز از رؤیت هلال ذیحجه تا روز ترویبه (نک: ازرقی، ۱۸۷/۱-۱۸۸؛ یعقوبی، همانجا؛ قلقشندی، ۴۶۸/۱؛ بیرونی، الآثار...، ۳۲۸؛ زیدان، ۶۲۳؛ برای گزارش کامل درباره بازارهای

از برچیده شدن آن در اول ماه ذیحجه راهی مکه می شدند.

بازار مکه از یک هزار سال پیش از میلاد جای بارانداز و مبادله کالا و مرکز گردهمایی اقوام مختلف، به ویژه فنیقیها و عربها بود. در این بازار شهرنشینان و بادیه نشینان عرب به داد و ستد و معاوضه دام، پشم، پوست، روغن، غلات، خرما، ادویه، عطر، گوهر و زیور، برگ سنا و بکلسان، چوبهای معطر، پارچه های پنبه ای و کتان، قبطی مصر، ابریشم چین، جنگ افزارهای بصری و بردگان افریقایی، ایرانی و آناتولیایی و جز آن می پرداختند (برای بازارهای عکاظ و مکه، نک: اسین، ۴۱؛ نیز نک: بخش II همین مقاله، عصر جاهلی).

بازار مکه نیز نقش و اهمیت اقتصادی و سیاسی گذشته خود را پس از پیروزی اسلام همچنان حفظ کرد. بازار مکه در زمان حال نیز هر ساله به هنگام گردهمایی میلیونها مسلمان جهان برای زیارت خانه خدا و اجرای مناسک حج بویا و فعال می شود. آل احمد بازار مکه را بازاری پر جنب و جوش و کوتاه مدت و تکرار سوق عکاظ و «زیارت دنباله کسب، یا به عکس» می داند (ص ۱۶۳).

بازارهای ایرانیان باستان: از سده ها پیش از اسلام تشکیل بازارهای سالانه در سرزمین ایران معمول بوده است. نویسندگان اسلامی به برخی از این بازارها اشاره کرده، و شرح و وصفی کوتاه درباره آنها نوشته اند که عمده ترین آنها این بازارها هستند:

بازارهای بخارا:

بازار ماخ روز: ماخ به معنای زیر ناسره و مردم پست و دون همت است (نک: لغت فرس، ۷۸؛ برهان ...). ماخیره نیز صورتی از ماخ روز است و معرب آن ماخیرج را به معنای روز تخلیط و تزویر و تقلب گرفته اند (نک: همایی، ۲۶۶؛ نام پادشاهی از بخارا، نک: نرشخی، ۲۹؛ نیز نک: مدرس رضوی، ۱۹۹-۲۰۰). بازار ماخ روز ظاهراً سالی دوبار، هر بار یک روز برپا می شده است و در آن انواع بت را که درودگران می تراشیدند و نقاشان بر آنها نقش می انداختند، می فروختند؛ مردم هر سال بتی از این بازار می خریدند و بت کهنه و شکسته خود را دور می افکندند (نرشخی، همانجا). بیرونی در التفهیم روزهای برپایی بازار ماخ روز را روز ۱۳ ماه سوم و روز ۱۳ ماه چهارم سفیدان دانسته است و می نویسد که در آن بازار کالاهای دزدی می فروختند و همه گونه تخلیط می کردند (ص ۲۶۶).

پس از دگرگونی دین مردم بخارا و تبدیل دین بت پرستی به دین مزدیسنا، بتکده بازار ماخ به آتشکده تبدیل شد و مردم که در روز بازار جمع می شدند، برای نیایش به آنجا می رفتند. این آتشکده تا آمدن اسلام در بخارا پابرجا بود (نرشخی، ۳۰).

بازار طوایس: این بازار از بازارهای سالانه دیگر بخارا در روستای طوایس بود. طوایس یا طوایس جمع طاووس است و آن را طاووسهایی که مردم روستا در خانه های خود نگه می داشتند (همو، ۱۷)، دانسته اند. این بازار را هر ساله، به گفته نرشخی (همانجا) ۱۰ روز در فصل تیرماه (فصل پاییز را به نام نخستین ماه آن تیرماه نیز

می نامیدند) و به گفته بیرونی ۷ روز از روز ۱۵ ماه «مزیخندا» یعنی سغدی (ماه ششم) برپا می کرده اند. بازرگانان و مردم بسیاری از نقاط دور و نزدیک، به ویژه فرغانه و چاچ، برای مبادله کالا و داد و ستد به این بازار می آمدند (الآثار، ۲۳۴، التفهیم، همانجا). در برخی منابع دیگر، از جمله حدود العالم، بازار طوایس را یک روز در سال نوشته، و گفته اند که مردم ماوراءالنهر به این بازار برای خرید پنبه و جامه های پنبه ای می آمدند (ص ۱۰۷). اصطخری همین مطلب را بدون اشاره به مدت بازار نقل می کند (ص ۳۱۳).

بازار چرخ: این بازار هر سال در چرخ - یکی از آبادیهای بزرگ بخارا - به مدت ۱۰ روز، از یازدهم ماه دهم سغدی برپا می گردید (بیرونی، همانجا؛ نیز نک: همایی، ۲۶۷-۲۶۸؛ توضیح درباره ۷ یا ۱۰ روز بودن این بازار).

در روستای بزرگ و کهن و زخشا، یا و زخشه نیز هر ۱۵ روز یک بازار یکروزه و در پایان سال کشاورزی یک بازار ۲۰ روزه برپا می گردید (نرشخی، ۲۵).

بازار فناخسروگرد در فارس: در فارس هر سال در روز سروش (۱۷ فروردین ماه) و هر مزرود (اول آبان ماه) بازاری به مدت ۷ روز در قصبه گزد فناخسرو یا فناخسروگرد برپا می شد (بیرونی، الآثار، ۲۳۰). بازارهای اصفهان: در منابع قدیم به دو بازار سالانه در اصفهان اشاره شده است: نخست، بازاری که ۷ روز در ایام نوروز و به مناسبت عید گزین یا گزین (بیرونی، همان، ۲۲۸؛ ابن حوقل، ۳۱۰) در حصار کریمه در مشرق زرن رود (زاینده رود) و در پای کاخ دو تن از بزرگان شهر (همانجا) ترتیب می یافت. دو دیگر، بازار جرن یا جورین که یک یا دو ماه به هنگام نوروز در آغاز فصل بهار در کنار دروازه جور (گور)، دروازه شهر فیروزآباد که پیش تر گور یا جور نامیده می شد) برپا می گردید (ما فروخی، ۹۳-۹۴).

بازار قم: بیرونی از بازاری یک روزه در بیست و دومین روز بهمن ماه در قم نام می برد که آن را «باد روز» می نامیدند و هم زمان با عید باد روز برپا می داشتند (همانجا). در ایران باستان روز ۲۲ هر ماه به نام ایزد باد (ایزد پاسدار نکاح و ازدواج) خوانده می شد و روز ۲۲ ماه بهمن را - که «باد روز»، «باد بره» و یا «بیات» نام داشت - جشن می گرفتند. در این عید دوشیزگان برای خوشبختی و یافتن شوهران برومند برای ایزد باد نذر و نیاز می کردند و او را نیایش می نمودند (نک: برهان، ذیل باد بره؛ برای شهرت آن، نک: قمی، ۲۵۵-۲۵۶).

بازارهای سالانه کنونی در ایران: سنت برپایی بازارهای موسمی سالانه همچنان میان مردم ایران تاکنون ادامه یافته است و مردم برخی نقاط ایران به پیروی از رسم و آیین نیاکان این بازارها را هر ساله در زمان و فصل معین و معمولاً همراه با موسم زیارت برپا می دارند. معروف ترین این بازارها که آنها را می توان اصطلاحاً بازارهای زیارتی هم نامید، اینها هستند:

بازار مشهد اردهال: این بازار هر ساله همزمان با هفته زیارت

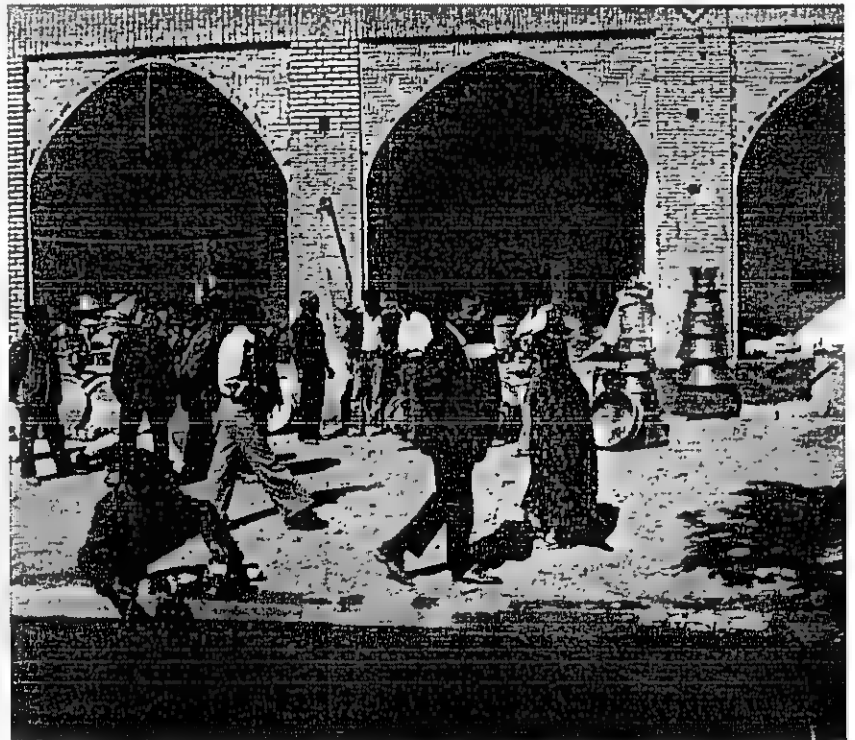
می‌شود. فروشنده‌گان از چند روز پیش در پیرامون زیارتگاه گرد می‌آیند و چادر می‌زنند، یا در غرفه‌های اجاره‌ای آن جای می‌گیرند (خسروی، ۱۲-۱۳، ۱۶).

بازار امامزاده قاسم: این بازار در روز اول تیرماه در آغاز فصل تابستان در کنار کوه پنجه رستم در پیرامون بقعه امامزاده قاسم در دهکده شاورو (شاه واروق)، از آبادیهای فراهان در بخش حومه شهرستان تفرش، همزمان با مراسم زیارت امامزاده برپا می‌گردد و ۲ تا ۳ روز ادامه می‌یابد (یادداشت‌های مؤلف). ویژگیهای بازارهای سالانه:

الف - ارتباط با دین و مذهب: بازارهای سالانه از آغاز پیدایی تا به امروز با دینها و مذاهب اولیه و ابتدایی، حتی دینهای رسمی جهان کم و بیش پیوند نزدیک داشته‌اند. مردم در هر جا که بودند، بازارهای سالانه را همزمان با آیینهای نیایشی و مناسک عبادی در پیرامون جایگاههای مقدسی مانند معابد، بتخانه‌ها، آتشکده‌ها، امامزاده‌ها، گورستانها و زیارتگاههای عمومی برپا می‌داشته‌اند. از این رو، این نوع بازارهای سالانه را می‌توان بازارهای موسمی - عبادی، یا موسمی - زیارتی هم نامید.

در گذشته‌های دور، مردم همزمان با گردهماییهای سالانه خود برای نیایش خدایان و الهگان و تجلیل و بزرگداشت قهرمانان اسطوره‌ای و حماسی و تاریخی خود بازارهایی را نیز برپا می‌کردند؛ مثلاً یونانیان باستان هر ساله در زمان بزرگداشت مراسم تکریم خدایان در شهر دلفی و نیایش زئوس، خداوند آسمان و روشنائی؛ یا به هنگام گرامی‌داشت قهرمانان اساطیری و حماسی در بازیهای قهرمانی در دشت و دامنه المپیا در ناحیه ایلیس، بازارهایی موقت تشکیل می‌دادند. در این بازارها هرگونه کالا و شینی از ظرفهای شیشه‌ای و بلورین گرفته تا پارچه و ادویه و عطر و سلاحهای جنگی را به نمایش و فروش می‌گذاشتند. رومیان باستان نیز هر ساله همزمان با جشنهای بزرگداشت ژوپیتر، خدای آسمان و روشنائی و صاعقه و برق، و در جشنواره‌هایی که در ستایش خدایان و الهگان دیگر همچون الهه خرمن برپا می‌کردند، بازارهای بزرگ و باشکوهی تشکیل می‌دادند. کشاورزان فرآورده‌های دامی و زراعی و صنایع‌دستی خود را به این بازارها می‌آوردند و بایکدیگر مبادله می‌کردند («دائرة المعارف...»، VII/9؛ «کتاب»، VI/9-10؛ نیز نک: بلوکباشی، «بازارها...»، ۸).

امامزاده سلطان علی، در کنار بقعه او در مشهد اردهال برپا می‌گردد و ۸ تا ۱۰ روز - از یکی دو روز پیش از مراسم جمعه قالی شویان در نخستین یا دومین جمعه آغاز پاییز تا «هفته قالی شویی» - دایر است. بازار مشهد اردهال پیشینه‌ای چند صد ساله دارد و هر سال گروهی از سوداگران و فروشنده‌گان از شهرهای دور و نزدیک، به ویژه قم و کاشان و نطنز در آن گرد می‌آیند. در این بازار صاحبان جزف مختلف کالاها و اجناس دست ساخت و مصنوع داخلی و خارجی و انواع خوراکیها و تنقلات و آجیلها را به مردم و زائران عرضه می‌کنند (بلوکباشی، قالی‌شویان ۴۰، ۴۲).



بازار سالانه مشهد اردهال، عکس از علی بلوکباشی

بازار شاه شهیدان: این بازار در یکی از جمعه‌های اواخر فصل تابستان به هنگام گردآمدن روستاییان کوه‌نشین در گورستان و محوطه پیرامون بقعه شاه شهیدان (بقعه امامزادگان محمد و هادی، فرزندان امام زین‌العابدین (ع)، نزدیک دهکده شاه شهیدان دیلمان، نک: ستوده، ۲۴/۲) برای مراسم علم و اچینی (برای آگاهی از مراسم علم‌بندی و علم و اچینی در محلهای مختلف گیلان، نک: همو، ۶۰/۲، ۱۱۳، ۱۲۱؛ برای مراسم علم و اچینی کوه‌نشینان شرق گیلان، نک: پاینده، ۲۱۲-۲۱۷؛ میرشکرایی، ۴۶۳-۴۶۵) برپا می‌گردد و در آن محصولات کشاورزی و دست‌یافتهای محلی - روستایی و مصنوعات و منسوجات شهری عرضه می‌شود.

حسن رضا بازار: این بازار در یکی از روزهای دوشنبه آخرین هفته تابستان در گورستان امامزاده حسن رضا (برادر امام رضا (ع)) در جنوب جویبار، از توابع شهرستان شاهی (قائم شهر کنونی) تشکیل

گذشته با گردهمایی مردم برای زیارت و برگزاری مناسک مذهبی - عبادی در زیارتگاهها همراه و مرتبط بوده است. بازارهای مشهد ارداهال، شاه شهیدان، حسن رضا بازار و بازار امامزاده قاسم - که شرح آنها گذشت - به ترتیب همراه با مراسم قالی شویان، علم واجینی، گاویش گشان و آب پاشان بوده است.

ب - ارتباط با جغرافیای فرهنگی و تقویم کشاورزی: برخی از بازارهای سالانه معمولاً با گردش سال کهنه به نو و برگزاری آیینهای مربوط به نوشدن سال و آغاز فصل کشت و زرع مرتبط بوده اند. در سرزمین ایران بزرگ، آغاز سال نو یا نوروز برحسب تقویم کشاورزی رایج در حوزه های گوناگون جغرافیایی با هم متفاوت بوده است. در برخی جاها فروردین یا فروردگان آغاز سال، در جاهایی دیگر مهر یا مهرگان و در جاهایی هم تیر یا تیرگان آغاز سال به شمار می رفته اند. در دوره وزمانی که نوروز در آغاز فصل تابستان و فروردین نخستین ماه آن بود، تیرماه به آغاز فصل پاییز می افتاد و این ماه مطابق با ماه مهر در سال شماری کنونی بود. در آن دوره تیرگان - روز ۱۳ در نخستین ماه

پاییز - جشن سال نو کشاورزان و آغاز فصل باران و زمان شروع شخم زمین و تخم افشانی و کشت و زرع و آبیاری مزارع و باغستانها بوده است. بنابراین نوع سال شماری، مهرماه به اول فصل زمستان می افتاد که زمان برآمدن و بار زادن خورشید و شب یلدا، شب تولد مهر بوده است (بیرونی، همان، ۲۲۳؛ بهار، مهرداد، پنجاه و چهار، حاشیه؛ نیز یادداشت های مؤلف). بنابراین، مطابق با

سال شماری زراعی پاییز هنگام تخم افشانی و کاشت دانه و نهال در زهدان خاک، بهار زمان رویش گیاهان و شکفتن شکوفه ها و به بار نشستن درختان، تابستان زمان پختن و رسیدن میوه ها و برآمدن کشته ها و برداشت آنهاست.

الیاده پدیده چند نوروز و چند جشن سال نو را در یک سرزمین مربوط به کشت چند نوع غله و میوه و به بر نشستن آنها در فصلهای مختلف سال می داند. به نظر او تقسیمات زمان را آیینهای تعیین می کنند که در احیای ذخایر خوراکی تأثیر دارند، به این معنا که این آیینها پایش زندگی جامعه را تماماً تضمین می کنند (ص ۵۱).

ایرانیان در هر پاره از خاک ایران که می زیستند، فاصله میان برداشت محصول و آغاز کشت دوباره را در سال نو کشاورزی همراه با بریایی بازارهایی موقت جشن می گرفتند. در بخارا بازارهای ماخ روز و

در جشنهایی که هر ساله هندوها برای پرستش خدایان در معابد و یا بیرامون آنها برپا می کردند، جماعت زیادی از مردم دهها و قصبات و محلات مجاور با لباسهای نو و رنگارنگ شرکت می جستند و با انواع خوراکیها و شیرینیها و شربت های خنک از یکدیگر پذیرایی می کردند و با آواز و موسیقی مذهبی و بارقص در اطراف معبد و دیر سرگرم می شدند. در همین حال، در کنار هر معبد گروهی دست فروش و کاسب و پیله ور که به دیر آمده بودند، بازاری ترتیب می دادند و امتعه خود را در آن برای فروش می گذاشتند (حکمت، ۲۶۱-۲۶۲).

قبطیان هر ساله در روز ۲۳ نیسان که به روز باد جنوب و باران تعلق داشت (احتمالاً روز نیایش الهگان باد و باران)، در دیر ایوب جمع می شدند و بازاری برپا می کردند. مردم شام آن را از روز پانزدهم به مدت ۷ روز برپا می داشتند و ۷۰ روز پس از آن، بازار بصری را ترتیب می دادند و اجناس و کالاهای مردم نواحی آن حدود را در آنها می فروختند (بیرونی، الآثار، ۲۶۰-۲۶۱؛ برای آگاهی بیشتر درباره سوق دیر ایوب، نک: افغانی، ۳۶۲-۳۶۳).



بازار سالانه در پای دیوار آستانه حضرت سلطان علی، عکس از علی بلوگباشی

در ایران کهن نیز برخی بازارهای سالانه همزمان با تجمع مردم برای نیایش در بتکده ها و آتشگاهها و زیارتگاهها ترتیب می یافت. نرشخی درباره بازار سالانه ماخ می نویسد: «آنجا که امروز [سده ۴ ق] مسجد جامع ماخ است، صحرايي بوده است بر لب رود و درختان بسيار، چنانکه در سایه درختان بازار بودی، و آن پادشاه [که نامش ماخ بود] بدین بازار آمدی، بر تخت نشستی تا مردمان رغبت کردند به خریدن بت؛ و هر کس خوشتن را بتی خریدی و به خانه بردی. باز این موضع آتشناخته شدی و در روز بازار چون مردم جمع شدند، همه به آتشناخته اندر آمدندی و آتش پرستیدندی» (ص ۲۹-۳۰).

برایی بازار سالانه پارسیان در روز ۲۲ بهمن در روز عید باد در قم نیز احتمالاً همراه با نیایش جمعی مردم برای ایزد باد بوده است. در ایران دوره اسلامی برایی بازارهای سالانه، همچون دوران

جایگاه اصلی و واقعی خود دور افتادند و دیگر با دوره پایان و آغاز سال کشاورزی تطبیق نمی کردند. با اینهمه، اینگونه جشنها در هر موقع سال که برگزار می شدند، همچنان برافتادن هنجارها و جابه جایی ارزشها را می نمودند و از ابا حیگری و بی بند و باری و سقوط جامعه به حالتی از کامورزی و لهو و لعب حکایت داشتند (ص 65، 54). در اینجا به چند مورد از آیینهای کامرانی در این بازارها اشاره خواهد شد:

هر ساله در موسم حج، اعراب جاهلی از قبایل گوناگون شبه جزیره عربستان بتهای خود را که درون خیمه های چرمی بود، بر پشت شتران مقدسی که با حرز و تعویذ آراسته شده بودند، می گذاشتند و با نواختن سنج و دهل و آواز خوانی به مکه می رفتند. اسین در شرح این سفر زیارتی اعراب جاهلی می نویسد: اعراب در بازارگاهی که در مکه تشکیل می دادند، در چادرهای بزرگ برافراشته مجالس رقص و خوانندگی و باده نوشی و قمار بازی ترتیب می دادند و خوانندگان با آواز و دختران با رقص خود زائران شرکت کننده در بازار را سرگرم می کردند (ص 41).

در «گورزی بازار» مسلمانان هند که در پیشگاه در شرقی مسجد جامع تاریخی شاهجهان آباد دهلی در هوای آزاد تشکیل می شد، هر روز بعد از ظهر گروهی از هر قشر و صنف مردم جمع می شدند. در این بازار شاعران شعر می خواندند، مولوها به خطبه خوانی می پرداختند و کف بینان با دیدن کف دست مردم بخت و آینده آنها را پیش بینی می کردند. پسران جوان هم با رقص خود خریداران بازار را به گرد خود به تماشا فرا می خواندند (نقوی، 17-18).

شرکت کنندگان در بازار کریمه اصفهان که در گذر سال کهنه به نو ترتیب می یافت، مجالس عیش و نوش برپا می داشتند و ۷ شبانه روز با نوشیدنیها و خوردنیهای گوناگون و رقص و آواز خوش گذرانی می کردند. ابن حوقل با اشاره به شب زنده داری و عیش و نوش مردم در بازار می نویسد: این آیین با گذشت سالها برای مردم اصفهان عادت شده است و کسی ایشان را از این تفریحات باز نمی دارد (ص ۳۱۰).

حسن بن محمد قمی به رسم پارسیان قم در بازار عید «روز بیات» اشاره می کند و می گوید: پارسیان این عید را «تعظیم می نمودند و بزرگ می داشتند و اجتماع در آن روز و اکل و شرب را مبارک می داشتند» (ص ۲۵۵). مردم فارس هم در بازارهایی که در روز سروش و اورمزد برپا می کردند، به لهو و لعب و شرب می پرداختند (بیرونی، الآثار، ۲۳۰).

با آمدن اسلام به ایران و تغییر ساخت نظام دینی ایرانیان، برخی از رفتارهای آیینی و آداب اجتماعی - فرهنگی که از لحاظ فرهنگ و احکام اسلامی حرام شمرده می شدند، از میان رفتند. با اینهمه، رسوباتی از رفتارهای مربوط به دینهای نخستین و آیینهای کهن همچنان در لایه ها و قشرهایی از مردم جامعه ایران بازماند و به صورتهای گوناگون استمرار یافت. نمونه هایی از رفتارهای ناروا و حرمت شکن که تا چند دهه پیش در میان گروههایی از مردم شرکت کننده در بازارهای

طوایس را در تیرماه (آغاز پاییز) و بازار ورخشا را در پایان سال کشاورزی برپا می کردند. پس از دوره ۲۰ روزه آخرین بازار، نوروز کشاورزان در روز بیست و یکم آغاز می گشت و «کشاورزان بخارا از آن حساب را ننگ» می داشتند و «بر آن اعتبار» می کردند (نرخعی، ۲۵).

برپایی بازارهای سروش در ۱۷ فروردین و اورمزد در نخستین روز آبان همزمان با جشن آبرسانی به آبادی و زمینهای کشاورزی فنا خسرو گرد در شیراز، و برپایی بازار کژین و بازار جورین در آغاز بهار و جشن نوروز، پیوند بازارهای سالانه را با فرهنگ و تقویم کشاورزی در گذشته نشان می دهد.

در دوره کنونی نیز، بازارهای سالانه را معمولاً در اواخر تابستان و یا اوایل پاییز و پیش از آغاز کشت پاییزه برپا می دارند. مثلاً بازار شاه شهیدان در یکی از جمعه های آخر فصل تابستان و به هنگام پایان یافتن کار کوه نشینان کشاورز شرق گیلان از کار درو و برداشت محصول، حسن رضا بازار در دوشنبه آخرین هفته تابستان، بازار مشهد اردال در نخستین یا دومین جمعه آغاز فصل پاییز، پس از اینکه زارعان محصول خود را جمع کرده، آماده آبیاری مزارع و کشت پاییزه اند، و بازار امام زاده قاسم در روز اول تیرماه که در تقویم زراعی قدیم کشاورزان منطقه برابر با آغاز فصل پاییز و کشت پاییزی بوده است، تشکیل می شوند.

ج - ارتباط با دوره گذار و وارheidگی: زمان برپایی بازارهای سالانه عموماً در دوره کوتاه گذار از یک سال کار و کوشش زراعی به یک سال کار و کوشش زراعی دیگر است. در گذشته های دور و در جامعه های کهن و ابتدایی فاصله میان سال کهنه و نو کشاورزی، دوره گذار و وارheidن مردم از قیود اجتماعی و مقررات حاکم بر زندگی روزمره و دوره فراغ و خوشگذرانی و شاد خواری و کامرانی جمعی، یا به اصطلاح زمان برگذاری آیین «ارچی» در جامعه بوده است.

دوره وارheidگی از قیود اجتماعی در حوزه های جغرافیایی - کشاورزی ایران کهن در فصلها و زمانهای گوناگون سال پیش می آمده است. ۱۳ روز آغاز بهار، ۱۳ روز آغاز پاییز (مطابق با تیرگان) و ۶ روز آغاز زمستان (مطابق با مهرگان، از ۱۶ تا ۲۱ مهر که رام روز است، نک: معین، ۲۰۶۶/۴) دوره وارheidگی و ترتیب دادن آیینهای ارچی به شمار می رفته اند. در این دوره، مردم با برپایی بازیهای قهرمانی و نمایشهای آیینی و مناسک رمزگونه فرارسیدن سال نو و آغاز بازآفرینی طبیعت را جشن می گرفتند و کنشهای نیاکان خود را تقلید و تکرار می کردند و پاره ای از رفتارهای آنها را به صورت نمادین باز می نمودند (بلوکباشی، «بازارها»، ۱۲).

الیاده معتقد است که رزمهای آیینی میان دو گروه از بازیگران، حضور مردگان و آیینهای کامرانی و شاد خواری همه عناصری هستند که بر تکرار لحظه اساطیری گذار از آشوب به سامان یابی در پایان سال و آستانه سال نو دلالت دارند. با اصلاح مکرر گاه شماری، زمان برپایی جشنهای کامرانی و مراسم شادی در برخی سرزمینها تغییر کردند و از

سالانه زیارتی رواج داشت، رسم شادخوارگی و عیش و نوش و طرب در بازارهایی مانند حسن رضا بازار بود. در این بازار شماری از مردم یا شب زنده‌داری و جشن و سرور و خوردن کباب گوشت گاو میش و باده‌نوشی شب را به صبح می‌آوردند و دسته‌های نوازندگان محلی نیز با ساز و آواز مجلس آنان را گرم می‌کردند (خسروی، ۱۳).

د- برگذاری مسابقات و نمایشهای جمعی: از ویژگیهای دیگر بازارهای سالانه ترتیب دادن نمایشهای رزمی و بازیهای نمایشی قومی - آیینی و مسابقات اسب‌دوانی و شعرخوانی در ایام گشایش بازارها بوده است. پیشینه برگذاری اینگونه نمایشها و بازیها در بازارهای سالانه در جهان به چند هزار سال پیش می‌رسد. این سرگرمیهای جمعی در مجموعه‌ای از رفتارهای نمادین جای می‌گیرند که به صورتهای گوناگون در بیشتر جامعه‌های سرزمینهای کهن به هنگام برپایی آیینهای جمعی گذار از سال کهنه به سال نو و دوره فروپاشی موقت نظم اجتماعی مرسوم بوده‌اند (بلوکباشی، «بازارها»، ۱۵، نوروز... ۸۵).

بنابر روایتیهای تاریخی، قبایل عرب دوره جاهلی به هنگام گردهماییهای موسمی خود در بازارگاههای عکاظ و مکه مجلسهای شعرخوانی و سخنوری و مناظره و مباحثه میان شاعران و ادیبان ترتیب می‌دادند. در مسابقات شعرخوانی، سخن‌دانان و شعرشناسان عالم و بزرگ عرب به داوری می‌نشستند و بهترین شعرها را از میان سروده‌های شاعران بر می‌گزیدند و اعلام می‌کردند. معلقات سبعة از میان اشعار شاعران در همین بازارها انتخاب شد (زیدان، ۶۲۴ - ۶۲۵).

در بازارهای ادواری سالانه، گاهی بازارهای هفتگی ایران، رسم برپایی نمایشهای رزمی کشتی‌گیری، اسب‌دوانی و بازیهای نمایشی بتدبازی معمول بوده است. مقدسی در شرح بازارهای دیلمیان گرگان به مسابقه کشتی‌گیری میان پهلوانان محلی پس از پایان بازار و شرکت زنان و مردان با هم در این نمایشها اشاره می‌کند و می‌نویسد: داور در جایگاهی می‌نشست و طنابی به دست می‌گرفت و هر کس که پیروز می‌شد، یک‌گره بر طناب می‌بست (ص ۳۶۹).

رسم برپایی نمایشها و بازیهای جمعی هنوز هم در بازارهای ادواری و اکثر بازارهای سالانه و موسمی روستایی ایران معمول است؛ مثلاً در میان سرگرمیهای بازارهای سالانه و هفتگی گیلان و مازندران، کشتی‌گیری میان جوانان و پهلوانان محل، نمایشهای بتدبازی روی ریسمن، نمایش جنگ و رزا (گاونر) و شاخ به شاخ انداختن گاوها و مسابقه اسب‌دوانی بیش از همه رونق دارند. در بازارهایی مانند بازار مشهد اردهال و بازار شاه‌شهیدان، گروه معرکه‌گیران مذهبی با پرده‌خوانی، شمایل گردانی و شبیه‌خوانی به سرگرم کردن جماعت می‌پردازند (بلوکباشی، قالی‌شویان، ۴۷-۴۹؛ میرشکرایی، ۴۶۴).

ه- فراهم کردن فضای مناسب برای برقراری روابط اجتماعی: بازارهای ادواری فضای مناسبی را برای دید و بازدیدها و حل و فصل

اختلافات و فرونشاندن دشمنیها و گزینش همسر و همتای آینده و در نتیجه برقرار کردن روابط اجتماعی میان شرکت‌کنندگان در بازار فراهم می‌کرده‌اند. تشکیل دادگاهها و رسیدگی به دادخواهیها و داوری میان طرفین دعوا در بازار عکاظ (قلقشندی، ۴۶۸/۱؛ زیدان، ۶۲۴) و گزینش زن دلخواه در بازارهای گرگان (مقدسی، همانجا) نمونه‌هایی از کارکرد و نقش مهم اجتماعی اینگونه بازارها در عهد کهن بوده است. آشنایی پسران و دختران جوان با هم و ازدواج میان آنها پس از ملاقاتهایشان در بازار؛ دیدار نامزدان جوان با هم و رسم نخستین دیدار نامزدان در بازار که اصطلاحاً به آن «نامزد بازار» می‌گویند؛ طرح دعوا در بازار و کدخدامنشی ریش سفیدان در رفع اختلافات میان دو طرف دعوا از جمله نقش و کارکردهای اجتماعی کنونی بازارهای ادواری به شمار می‌روند (نک: خسروی، ۱۶، ۲۰-۲۱، برای اطلاع بیشتر از نقش اجتماعی بازارهای ادواری روستایی، نک: ۱۴-۱۶).

تقدس بازارهای سالانه: دینها و مذاهب و باورداشتها و پندارهای مذهبی عامل نیرومندی در پایداری و استمرار بازارهای سالانه در جامعه‌ها بوده‌اند. بازارهای سالانه به سبب برپاییشان در کنار یا پیرامون اماکن مقدس و نیز همراه بودنشان با مناسک آیینی - عبادی مردم، زمینه تقدس نیز یافته بودند و از این رو، انجام دادن برخی اعمال در آنها ناشایست و ناروا، و خرید برخی اجناس از آنها روا و متبرک و خوش‌یمن شمرده می‌شدند.

ناشایستها: در گذشته رفتار و اعمالی مانند جنگ و ستیز کردن با یکدیگر، نیرنگ و فریب در معاملات، دروغ و تزویر و بازیهای برد و باختی و قمار در بازارهای سالانه ناشایست و ناروا به شمار می‌رفتند. مردم جهان باستان معتقد بودند که خدایان و الهگان نشان کسانی را که حرمت بازارهای سالانه را نگاه ندارند و در این بازارها اعمال خلاف عرف و هنجارهای عمومی انجام دهند، تنبیه می‌کنند و کیفر می‌دهند؛ مثلاً به هنگام برپایی بازارهای سالانه عکاظ و مکه خاندانها و طایفه‌هایی از قبایل عرب جاهلی که با یکدیگر در جنگ و ستیز بودند، به پاس حرمت بازارها که در ماههای حرام تشکیل شده بودند، موقتاً سلاحهای خود را بر زمین می‌گذاشتند و همزمان با گشایش این بازارها دست از نبرد می‌کشیدند و در صلح و آرامش با هم به بازارها می‌رفتند و خرید و فروش می‌کردند. فروشندگان و خریداران در بازارهای سالانه عرب، مانند سوق مشقر برای پرهیز از دروغ گفتن و تزویر کردن در کار معامله، به هنگام داد و ستد با اشاره دست و سر با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کردند. همچنین وقتی بزهکاری به بازارگاههای سالانه عرب وارد می‌شد، مادام که در حریم فضای بازارگاهها به سر می‌برد، از تعرض مردم و تعقیب مأموران قانون در امان بود (بیرونی، الآثار، ۳۲۸؛ نیز نک: علی، ۳۷۹/۷؛ افغانی، ۲۴۱؛ زیدان، ۳۵).

بنابر گزارش یعقوبی، گروهی از قبیله‌های اسد و طی و... به نام مچلون ستم کردن به مردم را در این بازارها حلال و روا می‌دانستند، لیکن گروهی دیگر از اعراب که به محزون معروف، و از قبایل

همای، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ پاینده، محمود، آیینها و باورداشتهای گیل و دیلم، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ حکمت، علی اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ خامه‌چی، بهروز، «هفته بازارهای قلمرو جغرافیایی سهند»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۳ ش، س ۱۲، ش ۱۴۲؛ خسروی، خسرو، پژوهشی در جامعه روستایی ایران، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ زندان، جرجی، «تاریخ التمدن الاسلامی»، المؤلفات الکاملة، بیروت، دارالجلیل، ج ۱۱، ستوده، منوچهر، از آستارا تا استارباد، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ شکری، حسین، جغرافیای شهری، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۷۶-۱۹۷۸ م؛ قزوینی، محمد، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ قلقتندی، احمد، صبح الاغشی، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دارالفکر، قمی، حسن بن محمد، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی قمی، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ کسروی، احمد، نامه‌های شهرها و دیه‌های ایران، تهران، ۱۳۰۸ ش؛ لغت فرس، اسدی طوسی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۹ ش؛ مافروخی، مفصل، محاسن اصفهان، ترجمه کهن فارسی از حسین بن محمد آوی، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۵۲ ق؛ متز، آدام، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراقرز، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مجمل‌التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ مدرس رضوی، محمدتقی، حواشی و تعلیقات بر تاریخ بخارا (نک: هـ، نرشی)، مرگان، ژاک، ایران، مطالعات جغرافیایی، ترجمه کاظم ودیمی، تبریز، ۱۳۳۸-۱۳۳۹ ش؛ معین، محمد، حاشیه بر یران قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ مندل، ارنست، رخساره‌های اقتصاد در روند تکامل اجتماعی، ترجمه محمود مصور رحمانی، تهران، مازیار؛ میرابوالقاسمی، محمدتقی، «بازارهای هفتگی گیلان»، کتاب گیلان، به کوشش ابراهیم اصلاح عربانی، تهران، ۱۳۷۴ ش، ج ۳؛ میرشکری، محمد، «مردم‌شناسی و فرهنگ عامه»، همان؛ نرشی، محمد، تاریخ بخارا، ترجمه احمدین محمد قیاری، تلخیص محمد بن زفر، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همای، جلال‌الدین، حواشی و تعلیقات بر التفهیم (نک: هـ، بیرونی)، یا قوت، بلدان، همر، المشتک، به کوشش روستنفلد، گوتینگن، ۱۸۱۶ م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ یادداشت‌های مؤلف؛ نیز:

Americana, 1990; Britannica, 1978; Eliade, M., *The Myth of the Eternal Return*, tr. W. R. Trask, New York, 1974; Esin, E., *Mecca the Blessed, Madinah the Radiant*, London, 1963; Grötzbach, E., *Städte und Bazar in Afghanistan*, Wiesbaden, 1979; GSE; Iranica; Kuwase, T., «The Weekly Bazaars in Mazandaran», *Articles* (vide: PB, Bolikbāsi), «Bāzār-hā...»); Koji, K., «The Networks of Weekly Markets and Bazarmajs in Gilan», *ibid*; Momin, A. - R., «The Bazaar as a Cultural System: an Anthropological Perspectives», *ibid*; Naqavi, N. H., «Bazaar in Muslim India», *ibid*; *The New Book of Knowledge*, Danbury, 1979; Rabino, H. L., *Les Provinces Caspiennes de la Perse: Le Gilan*, Paris, 1917; *The World Book Encyclopedia*, Chicago, 1978. علی بلوکباشی

بازداری، فن شکار با باز و دیگر پرندگان شکاری مانند شاهین، چرخ، باشه و قوش و جز آنها و نیز ضوابط گزینش و شیوه پرورش و آموزش، نگهداشت، بهداشت و شناخت بیماری‌های این پرندگان و چگونگی درمان آنها (کشاجم، ۴۸، ۵۶، ۱۱۵-۱۱۶؛ حسن بن حسین، ۴۹-۵۰، ۶۲-۶۵، ۷۹-۹۴). این فن، گرچه نه با همه تفصیلات یاد شده، بلکه به شکل ساده و ابتدایی از دورانهای باستان، پیش از پیدایش خط شناخته شده، و در بین‌النهرین، ایران، هندوستان، چین، ژاپن و مصر متداول، و از راه‌های عمده تأمین خوراک بوده است («پاولی کوچک (۱)»، 901-899؛ بریتانیکا، ماکرو، VII/152-153؛ بروکهاوس، VI/32-33).

بنی‌عمر و بنی حنظله و قومهای دیگر بودند، اعمال این گروه را ناروا و حرام می‌شمردند و در حالی که مسلح بودند، در برابر ستم محلون از مردم دفاع و حمایت می‌کردند و از خون‌ریزی و کارهای منکر در بازار جلوگیری می‌نمودند. بجز محرمون، دیگران مجاز به حمل سلاح در ماههای حرام در بازار نبودند (۲۷۰/۱-۲۷۱).

با اینهمه، شمار معدودی از روندگان به بازارهای سالانه، چه در گذشته و چه در حال، حرمت این بازارها را نگه نمی‌داشته‌اند و هیچ قدرت و دستور و مقرراتی هم نمی‌توانسته است آنها را از انجام دادن کارهای ناروا باز دارد (برای آگاهی از ناشایست‌ها در بازارهای سالانه زیارتی در چند دهه پیش در ایران، نک: خسروی، ۱۲-۱۳، ۲۳؛ بلوکباشی، قالی‌شویان، ۴۹).

تقدس اشیاء: شیء و کالا به خودی خود و در حالت عادی پدیده‌ای مادی است و مقدس به شمار نمی‌رود؛ وقتی این شیء و کالا در حوزه عمل برخی از بازارهای سالانه زیارتی قرار می‌گیرد، در باورهای مردم حرمت و ارزش مذهبی می‌یابد و مقدس و متبرک انگاشته می‌شود. در نتیجه، اینگونه کالاها و اشیاء در ذهنیت مذهبی جامعه‌های سنتی خاصیت درمان دهی، بخت‌گشایی، مراد دهی، مشکل‌گشایی و بلازدایی می‌یابند و خرید آنها از بازارها ضرورت اعتقادی پیدا می‌کنند (یادداشت‌های مؤلف)؛ مثلاً زائران امام‌زاده سلطان علی، هر ساله به هنگام مراسم قالی‌شویی به قصد تیمن و تبرک چند تکه از جهیزیه دختران خود را از بازار مشهد اردهال می‌خرند و نبات این بازار را هم شفا بخش بیمارها می‌انگارند. زارعان محلی منطقه اردهال نیز به نیت برکت بخشی به کشتزارها و باغستانهای خود و برداشت محصول فراوان از کشته‌های خود، برخی ابزارها و وسایل آبیاری و زراعی و باغبانی را از بازار مشهد فراهم می‌کنند (بلوکباشی، همان، ۴۲، ۹۵)؛ یا مثلاً، مردمی که در بازار حسن رضا شرکت می‌کنند، خرید و خوردن گوشت گاو میش ذبح شده در بازارگاه و بردن آن را به خانه برای حفظ سلامت و شفای بیماری سودمند می‌پندارند (یادداشت‌های مؤلف). مردم کوه‌نشین گیلان هم خرید متاع از بازار شاه شهیدان را متبرک و خوش شگون می‌دانند و از این بازار کالاهایی برای جهاز دختران دم‌بخت خود فراهم می‌کنند (میرشکری، ۴۶۴).

مآخذ: آل احمد، جلال، خسی در میقات، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ ازرقی، محمد، اخبار مکه، به کوشش رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ افغانی، سعید، اسواق العرب فی الجاهلیة و الاسلام، دمشق، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ بلوکباشی، علی، «بازارهای ادواری و وزکیها و نقش و کارکرد»، مجموعه مقالات نخستین مجمع بررسی بازار در فرهنگ و تمدن جهان اسلام، دانشگاه تبریز، تبریز، ۱۳۷۲ ش؛ همو، قالی‌شویان، مناسک نمادین قالی‌شویی در مشهد اردهال، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ همو، نوروز، جشن نورایی آفرینش، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ بناء رضوی، مهدی، طرح تحلیلی اقتصاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ بهار، محمدتقی، حاشیه بر مجمل‌التواریخ (هـ)، بهار، مهرداد، اساطیر ایران، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ بیرونی، ابویحان، الآثار الباقیة، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳ م؛ همو، التفهیم، به کوشش جلال‌الدین

این فن بعدها در یونان نیز متداول شد. شواهدی از بهره‌گیری از مرغان شکاری در کلد و آشور در سده‌های ۸ و ۷ ق م به دست آمده است. کتسیاس^۱ پزشک اردشیر دوم (سده ۵ ق م) که مدتی نیز در هندوستان به سربرده بود، درباره شکار خرگوش کوهی به یاری مرغان شکاری گزارشهایی از خود بر جای گذاشته است (بریتانیکا، بروکهاوس، همانجاها). بهره‌گیری از مرغان شکاری در چین و ژاپن از این نیز سابقه کهن‌تری دارد و احتمالاً به دو هزار سال پیش از میلاد بازمی‌گردد (همانجاها).

اشعار فردوسی درباره اینکه تهمورث پادشاه افسانه‌ای ایران، باز و شاهین را برای شکار پرورش داده است، و نیز سخنان او در وصف شکار بهرام گور و همراه داشتن ۱۶۰ باز و ۲۰۰ چرخ و شاهین، و به نخجیر رفتن خسرو پرویز با ۷۰۰ بازدار (نک: ص ۵۸، ۱۶۶۶، ۲۲۰۷)، نشانه آشنایی بسیار کهن ایرانیان با فن بازداری است. برپایه شواهد قطعی شکار با باز یکی از سرگرمیهای دلبستند فرمانروایان هخامنشی بوده است (آپنهایم، ۵۸۰).

بدین‌سان، روشن است که افسانه‌های مکرر درباره بطلمیوس و کنستانتین و حارث بن معاویه بن ثور کندی، به عنوان نخستین کسانی که با باز یا شاهین یا چرخ به شکار پرداخته‌اند (مسعودی، ۲۲۵/۱-۲۲۶، ۲۴/۲-۲۵؛ قلقشندی، ۵۷/۲، ۵۹؛ انطاکی، ۶۱/۱)، هیچ‌گونه اعتباری ندارند.

واژه باز و نیز باشه، از یک مصدر اوستایی به معنای پریدن برگرفته شده است. نامهای اینگونه پرندگان شکاری و برخی اصطلاحات مربوط به آن در زبان عربی نیز به طور عمده برگرفته از فارسی است: الباز و البازی، البازدار، البزدره (= بازداری)، البیزره (= بازیاری)، باشق (= باشه)، شاهین، الصقر (که به روشنی معادل چغریا چرخ است، اما در زبان عربی همه پرندگان شکاری جز کرکس و عقاب را شامل می‌شود) و الزرق (که معرب جزه فارسی، و به معنی بازنر است و در زبان فارسی جزه باز نیز گفته می‌شود) (ابن سیده، ۱۴۸/۸-۱۴۹؛ دمیری، ۱۰۰/۸؛ قلقشندی، ۵۸/۲؛ معلوف، ۱۰۲).

کردعلی بر آن است که کاربرد واژه فارسی بازدار در زبان عربی، نشانه آن نیست که عربها این فن را از ایرانیان آموخته‌اند (ص ۳-۴)؛ اما واقعیت این است که بازداری در میان عربها، پس از آشنایی آنان با اقوام دیگر و به ویژه ایرانیان به گسترده‌گی رواج یافت و در عرصه دستگاههای خلافت و امارت نیز نهاد ویژه‌ای با هزینه هنگفت بدان اختصاص داده شد. فرمانروایان عرب، به ویژه خلفای عباسی در این زمینه بیش از همه مقلد فرمانروایان ایران بوده‌اند (کشاجم، ۳-۸؛ حسن بن حسین، ۴۱-۴۸؛ مقریزی، ۱/۱۵۵: ۴۹۴/۲). در زبانهای آرامی و ارمنی نیز برخی اصطلاحات مربوط به بازداری، از فارسی گرفته شده است (آیلرس، ۴۹۷).

کاربرد نامهای مرغان شکاری مانند بیغو، تیمور، طغرل، سنقر، سنجر و طوغان برای انسان در میان ترکان ماوراءالنهر، نشانه اهمیت

این پرندگان در میان ایشان است. این نوع شکار در ماوراءالنهر از دورانهای باستان به احتمال بسیار بیش از مناطق دیگر متداول بوده، و همچنان ادامه یافته است. گفته می‌شود که یکی از فرمانروایان مغول ۱۲ هزار بازدار داشته است (قلقشندی، ۴/۴۸۶). اگر این گزارش نیز که در سپاه تیمور لنگ، ۲۰ هزار بازدار حضور داشته‌اند (کردعلی، ۴)، درست باشد، معلوم می‌شود که شکار با مرغان شکاری در میان ایشان اهمیت بزرگ اقتصادی داشته، و از راههای عمده تأمین خوراک برای سپاهیان بوده است. در امپراتوری عثمانی بیشتر اصطلاح ترکی دوغانچی را برای بازدار به کار می‌بردند (دوغان یا طوغان = باز، قوش). همچنین واژه قوشچی یا چاقرچی (= چغری یا چرخ‌دار) به دارندگان همین منصب اطلاق می‌شده است. برخی از این اصطلاحات مانند قوشچی، در ایران نیز، به ویژه از سده ۷ ق به بعد به کار می‌رفته است (رشیدالدین، ۱۵۱/۲-۱۵۲۳: ۶۱۵-۶۱۴، II/۶۱۴-۶۱۵، EI²).

در مراکز تمدن دوران باستان برخی پرندگان شکاری از حرمت ویژه برخوردار بوده‌اند. در مصر، از ۳۰۰۰ سال پیش از میلاد، باز و شاهین پرنده آسمانی و مقدس شمرده می‌شدند. هروس^۲، خدای نور یا خدای خدایان، نخست در مصر سفلی و سپس در سراسر این سرزمین، به صورت باز نشان داده می‌شد. باز یکی از نشانه‌های سلطنت و قدرت دینی در مصر باستان بوده است و از مقدس شمرده شدن آن تا دوران بطالس آگاهی داریم (بروکهاوس، ۶۹۱/۸-۶۹۱/۳، VI/33). این پرنده در اساطیر یونانی نیز جایگاهی بلند دارد؛ ارسطو، قدرت شگرف پرواز آن را موجب این امر می‌شمرد. در تصاویر اساطیری، زئوس (ژوپیتر) غالباً با این پرنده همراه است؛ یا مثلاً زئوس بر بالهای باز سوار است و در برخی منابع به عنوان پرنده محبوب و قاصد سریع‌السیر زئوس، اسلحه‌دار خدای تندر و حامل آذرخش به شمار آمده است (پاولی، ۳۷۴-۳۷۳/II). همر نیز در ادیسه، از سرعت و چابکی باز شکاری با ستایش بسیار یاد کرده است («پاولی کوچک»، ۹۰۰/II).

در ایران باستان نیز، باز و شاهین و پرندگان همانند آنها مقدس و دارای فرو شکوه ایزدی شمرده می‌شدند. در بندهش از مار بالداري سخن گفته می‌شود که هرگاه جلوتابش خورشید را بگیرد و سایه بر سر مردمان افکند، جمله آن مردمان هلاک شوند و اهورامزدا، باز سفید را برای کشتن آن مار آفریده است (ص ۹۹). شگفت اینکه مسعودی داستانی از دوران هارون الرشید نقل می‌کند که در آن، باز سفید خلیفه در موصل، ناگهان ناآرامی نشان می‌دهد و پرواز می‌کند و پس از مدتی دراز، با جانور بالداري به شکل مار بازمی‌گردد. هارون در بازگشت از شکار، موضوع را با اهل دانش در میان می‌گذارد و یکی از محدثان از عبدالله بن عباس نقل می‌کند که در فضا، جانورانی همانند مار وجود دارند که «باز سفید ارمنستان» آنها را شکار می‌کند (۲۲۳/۱؛ نیز نک: قزوینی، ۴۲۸). در گفتارهای مینوی خرد، باز بزرگ پرندگان خوانده

1. Ktesias

2. Horus

موضوع بهداشت و انواع بیماریهای این پرندگان و شیوه درمان آنها نیز بخش مهمی از کتابهای بازداری را تشکیل می‌دهد (کشاجم، ۱۱۵-۱۳۰؛ حسن بن حسین، ۷۳-۹۴، جم؛ انطاکی، ۶۳/۱-۶۷). مؤلفان کتابهای بازداری در فضیلت شکار و لذت و خواص و آثاری که در آن است، بسیار سخن گفته‌اند: شکار منافع آشکار و نهان دارد، انسان را از پرداختن به سرگرمیهای بی‌ارزش بازمی‌دارد، موجب نشاط روان و شادی و سرزندگی انسان می‌گردد. پادشاهان و اشراف و مردمان ثروتمند بیشتر برای لذت و تفریح و برخورداری از انبساط خاطر ناشی از تلاش و تحرکی که با شکار همراه است؛ و نیازمندان بلند همت برای دوری گزیدن از اشتغال به پیشه‌هایی که آنها را پست می‌شمردند، و به ویژه درخواست مزید کار که آن را به معنی پذیرش فضل دیگران بر خویش می‌دانستند و بر خود دشوار می‌یافتند، به شکار روی می‌آوردند. در میان این گروه اخیر، برخی از حاصل شکار به قدر نیاز خویش برمی‌گرفتند و بقیه را انفاق می‌کردند و برخی دیگر، مقادیر افزون بر مصرف خود را با دیگر مواد مورد نیازشان مبادله می‌کردند، از اشعار بر جا مانده از دوران جاهلیت و صدر اسلام به روشنی پیداست که مردمان آن دورانها، تأمین خوراک مورد نیاز خویش از راه شکار را فضیلتی می‌شمردند. حمزه بن عبدالمطلب، عموی پیامبر اکرم (ص)، با علو مقام و شرافت حسب و نسب، با صقر به شکار می‌پرداخته، و خلیل بن احمد فراهیدی، نحوی و ادیب و عروضی مشهور، خوراک خود را از راه شکار با باز فراهم می‌ساخته است (کشاجم، ۹، ۱۵-۱۶؛ حسن بن حسین، ۱۸-۲۱، ۳۰-۳۱، ۴۰).

اهدای باز و دیگر مرغان شکاری به پادشاهان و خلفا و امیران و بزرگان در همه سرزمینهای اسلامی مرسوم و متداول بوده است. اینگونه پیشکشها اهمیت بسیار داشته، و غالباً با نامه مفصل و اشعار بلندی در ستایش این پرندگان همراه بوده است. پاسخهای اینگونه نامه‌ها نیز معمولاً آمیزه‌ای از شعر و نثر است. بازایار عزیز بالله فاطمی گزارش می‌کند که در یک روز، ۱۰۰ باز از خاور و باختر برای آن خلیفه به ارمان آورده‌اند (کشاجم، ۲۴۰-۲۴۱؛ حسن بن حسین، ۶۹، ۱۰۱؛ قلّشندی، ۵۴/۲، ۳۵۵/۸، ۱۰۷/۹-۱۱۲؛ مرعشی، ۱۵۴، ۱۹۱). گوشت شکار نیز در سرزمینهای اسلامی بسیار ارجمند شمرده می‌شده است و به ویژه طعم خوش و سهولت هضم و نیروبخشی آن را ستوده‌اند. اهدای قطعه‌های کوچکی از گوشت شکار به یکدیگر، حتی در میان بزرگان و ثروتمندان مرسوم و متداول و مایه خشنودی و شادی بوده است (کشاجم، ۹-۱۳؛ حسن بن حسین، ۲۲).

شیفتگی خلفا و امیران در سرزمینهای اسلامی موجب شد که منصب بازداری رفته رفته اهمیت بسیار یابد و بازیاران و کارکنان دستگاه گسترده ایشان از نفوذ و قدرت فراوان برخوردار شوند و گاه نیز به پشت‌گرمی مقام و با تکیه بر پیوند نزدیکشان با فرمانروایان به سوءاستفاده از قدرت و ستم بر مردمان و زورستانی از ایشان پردازند (رشیدالدین، ۱۵۱۸/۲-۱۵۲۳). برخی از بازداران به مناصب لشکری و

شده است (ص ۷۹؛ نیز نک: تفضلی، ۱۳۸-۱۳۹). همچنین در ریگ ودا، سرودهای کهن آریایی هندوستان باز و قوش و شاهین، پرندگان مقدس به شمار می‌روند (گزیده...، ۱۲۵، ۲۵۴؛ در این ترجمه، برگردان نام این پرندگان در زبان سنسکریت، دقیق نیست؛ نیز نک: بروکهاوس، همانجا). نشان سلطنت هخامنشی نیز شاهین است (نک: پورداود، ۲۹۶/۱ بی). بدین‌سان، شگفت نیست که این پرند در دربار شاهان و امیران همواره از حرمتی شگرف برخوردار بوده است. در حقیقت تأثیرات همان اساطیر و باورهای کهن، تا دورانهای دیرتر بر جا مانده بوده است. در برخی از منابع از حرمت این پرند تا بدانجا سخن رفته است که گویند پادشاهی، هنگامی که بازدار خود را باز به دست در حال نوشیدن آب مشاهده کرد، فرمان به کیفر او داد و مؤدب فرزند پادشاهی دیگر پادشاه زاده را که باز بر دست آب دهان افکنده بود، سرزنش کرد (خیام، ۶۹-۷۰). از همین گزارشها روشن می‌شود که عامه مردم، حرمت چندان برای این پرند نمی‌شناخته‌اند.

اهل فن پرندگان شکاری را در درجه نخست بر حسب رنگ چشمان و در درجات بعد بر پایه رنگ پرها و شکل چنگال و مقدار آنها طبقه‌بندی می‌کردند و برای هر یک ویژگی‌هایی می‌شناختند. از نشانه‌های چابکی و قدرت باز، سر کوچک، نوک کوتاه، گردن ستبر، گلوی فراخ، بزرگی دایره گوش و دهان و فراخی سینه است. باز سفید از دیگر انواع آن بهتر است و باز سیاه اگر عضلات محکم و دم دراز و بال کوتاه داشته باشد، دلیر است و به کار شکار می‌آید. باز باید بانگ بلند و قوی داشته باشد و بانگ ضعیف نشانه آفتی در ششهای او است. ران پرند باید نیرومند و محکم، و ساق او کوتاه باشد، اما خراسانیان بر آن بوده‌اند که باز بلند پا در گرفتن شکار تواناتر است. این ویژگیها تقریباً در همه مرغان شکاری دلالت‌های همانند دارد، جز اینکه در مورد شاهین و چرخ، برعکس باز، سر بزرگ و نوک بلند مطلوب‌تر است. دلیری این پرندگان همچنین از جایگاه لانه‌های آنها معلوم می‌شود؛ پرندگانی که در کوههای بلند و درختان بلند آشیان دارند، چندان دلیر نیستند و به کار شکار نمی‌آیند (کشاجم، ۵۴-۵۶، ۷۹، ۸۵، ۹۶؛ حسن بن حسین، ۴۹، ۶۵؛ نسوی، ۸۸-۹۰؛ ابن مقفّ، ۱۷۹-۱۸۰؛ قلّشندی، ۵۷/۲، ۶۱؛ انطاکی، ۶۲/۱).

در نگهداری و تغذیه مرغان شکاری باید بسیار دقت کرد: جایگاه پرند باید گرم باشد تا شب هنگام دچار سرما نشود. در زمستان جای او با کاه بدون غبار فرش شده باشد و گاه نیز مرتباً عوض شود. گوشت چارپایان، مانند گاو، گوسفند، بز و آهو خوراک مناسب مرغان شکاری نیست، مگر بسیار اندک و گه‌گاه. همچنین به هنگام بیماری و بر ریختن گوشت گوسفند زیان‌گتری دارد و از آن نیز اگر بسیار خورد، «کرم انگیزد اندر شکم»؛ گوشت کبوتر نیز «اگر بر دوام دهد»، زیان دارد. برعکس، گوشت خفاش برای این پرندگان سودمند و موجب تندرستی آنهاست. خوراک مناسب برای باز به هنگام پر ریختن، موش، شیرگنجشک (= شقراق) و خارپشت است (جاحظ، ۵۳۹/۳؛ حسن بن حسین، ۲۸۴؛ نسوی، ۹۵؛ محمد منگلی، ۱۳۸؛ انطاکی، ۶۳/۱).

ولایت و امارت نیز دست یافتند؛ از این جمله، میرنقش بازدار است که «سپهسالار عراق» شد و «غازی و ملحدکش و قلعه گشای» بود و ولایت قزوین را نیز در تبول داشت (قزوینی رازی، ۱۲۵، ۱۹۳، ۳۸۲؛ ابن اثیر، ۱۰، ۶۷۷/۱۱، ۲۴/۱۱؛ حمدالله، ۸۰۰؛ مقریزی، ۱۱(۱)/۳۶).

در کتابهای بازداری شیوه صید پرندگان شکاری و تربیت آنها و ویژگیهای هر یک، گاه به تفصیل، و گاه به اختصار بیان شده است. گاه باز را در خردی و پیش از آنکه قادر به پرواز باشد، یا هنگامی که تنها در مسافتهای کوتاه پرواز می توانست، از آشیانه اش برمی داشتند و در خانه پرورش می دادند؛ اما تجربه نشان داده بود که بازی که در خردی شکار شده باشد، به ویژه آن نوع نخست (باز آشیانی، و به زبان عربی غطریف) در صید چندان دلیر نیست، اما بازی که در بزرگی به دست افتد، نیرومندتر و تیزتر، و در شکار دلیرتر است. پس بازداران همواره آن را ترجیح می دادند. برای شکار باز بالغ از تور یا دام بهره می گرفتند و به عنوان طعمه، کبوتر یا پرندۀ دیگری به کار می بردند. بازی که آن را در خردی از آشیان برمی گرفتند، به آسانی با بازدار و گروه مردمان خو می گرفت، اما باز بالغ می بایست روند دشوار رام شدن را از سر بگذراند. نخست پلک چشمانش را می دوختند تا کسی را نبیند، بند بر پایش می نهادند و مدتی آن را گرسنه نگاه می داشتند. سپس اندکی گوشت به او می خوراندند. پس از مدتی (۶ روز، و در مورد باشه ۷ روز و گاه کمتر یا بیشتر) پلکهایش را اندکی می گشودند. در این مرحله، باز رفته رفته می آموخت که با صدای بازدار برای خوردن گوشت تا روی دست او پیش آید. آنگاه نخست شب هنگام و سپس سحرگاهان او را به بازار می بردند و مدتی درنگ می کردند تا باز با صدای پای مردمان خو گیرد. پس از آن چشمانش را کاملاً می گشودند و بار دیگر در تاریکی سحرگاهان آن را به بازار می بردند، به طوری که چهره مردمان را نبیند، زیرا به تجربه دریافته بودند که در این حالت — که هنوز کاملاً اهلی نشده است — با مشاهده مردمان ناآرامی نشان می دهد. طی روزهای بعد، به تدریج در روشنایی بیشتری آن را به میان مردمان می بردند. سپس مرحله تربیت باز برای شکار آغاز می شد؛ پرندۀ او را که می خواستند باز را به شکار آن آموخته سازند، در برابرش، و هر بار در فاصله دورتری رها می ساختند و اجازه می دادند با گوشت آن سیر شود (کشاجم، ۵۷، ۱۱۰-۱۱۱؛ حسن بن حسین، ۵۰-۵۲، ۶۶-۶۷؛ نسوی، ۸۴-۸۵، ۹۱).

شیوه رام ساختن باز در جهان اسلام در چنان مقیاس گسترده ای معروف بوده که در منابع عرفانی ما، از بند نهادن بر پای باز و دوختن چشمان او و باز گشودن تدریجی آنها، برای بیان معانی رمزی، فراوان بهره گرفته شده است: «مَثَلُ نَفْسٍ هَمَّجُونِ بَازٍ أَسْتِ وَ تَأْدِيبِ وَی بَدَانِ كُنَّ كَمَا مَرَّ أَوْ رَأَى أُنْدَرُخَانَهُ كُنَّ وَ چشَمِ أَوْ بَدَوْنَهُ تَا أَزْ هَرْ چَهْ دَرِ أَوْ بُوْدَه اسْتِ، خَو بَازِ كُنَّ». قهرمان داستان تمثیلی «عقل سرخ» اثر شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی نیز باز است (ص ۲۲۶-۲۲۷؛ نیز نک: غزالی، ۴۴۱؛ مولوی، ۴۷۶/۲؛ احمد جام، ۷۷-۷۸).

شکار با مرغان شکاری در مناطق گوناگون با آداب و رسوم متفاوتی همراه بوده است. جاحظ گزارش می دهد که اشراف عرب به دست خود با صقر و شاهین به شکار می پرداخته اند، اما از گرفتن باز بر دست خویش پرهیز داشتند (۴۷۸/۶). در مقابل، گزارشهای دیگری حکایت از این دارد که خلفای عباسی، منصور و هارون، و نیز عزیز بالله خلیفه فاطمی — که او را «خلیفه صیاد» می نامیدند — به دست خویش باز می پرانده اند (مسعودی، ۲۲۳/۱؛ حسن بن حسین، ۴۲، ۶۹؛ کردعلی، ۷). در قابوس نامه آمده است: «ملوک خراسان به دست خود باز نپراندند و ملوک عراق را رسمی است که به دست خود پرانند و هر دو گونه رواست... اما پادشاه را نشاید که باز دوبار پراند» (عنصرالمعالی، ۹۵).

رواج گسترده شکار با پرندگان، چه به عنوان سرگرمی و چه به عنوان شیوه ای برای تأمین خوراک مورد نیاز موجب شد که مسلمانان در کتابهای بازداری و نیز جانورشناسی، حکم شرعی آن را نیز به تفصیل مورد بحث قرار دهند. در بیشتر کتابهای بازداری، فصل یا فصولی به شرایط جواز شکار، و نیز شرایط حلیت خوردن گوشت حیوانی که به کمک اینگونه مرغان شکار شده باشد، اختصاص یافته است. در بسیاری منابع به آیه ۴ سوره مائده (۵) که در آن از جواز خوردن گوشت حیوانات شکار شده به وسیله «جوارح» بیان شده، استناد گردیده است و به تصریح، عنوان «جوارح» را شامل باز و شاهین و نظایر آنها نیز شمرده اند (جاحظ، ۱۸۷/۲-۱۸۸؛ نسوی، ۷۷). کشاجم بخشی از کتاب خود را با استناد به کتاب و سنت به مسائل فقهی مربوط به شکار و از جمله چگونگی نماز در سفر به عزم شکار اختصاص داده است و روایاتی از رسول اکرم (ص) و حضرت علی (ع) نقل می کند و آراء پیشوایان برخی مذاهب را نیز می آورد (ص ۱۴-۴۷). نسوی از اتفاق علما و فقها بر حلیت خوردن گوشت اینگونه شکار سخن می گوید و به تفصیل نمی پردازد (ص ۷۷-۷۹). نکته جالب این است که در اکثر این منابع، حلیت مشروط به تذکیه شمرده شده است و این حکم موافق رأی بیشتر فقهای امامیه نیز هست (کشاجم، ۱۸-۲۱؛ راوندی، ۴۳۲-۴۳۴؛ شیخ طوسی، النهاية، ۵۷۹، المبسوط، ۲۵۶/۶-۲۵۷).

در اروپا، به رغم آشنایی کهن یونانیان و رومیان باستان با فن بازداری، اینگونه شکار تا سده ۱۲/ق م گسترش چندانی نیافت، ولی پس از آن، بازرگانان، جهانگردان و جنگجویان صلیبی که در سرزمینهای اسلامی با مرغان شکاری و پرورش آنها آشنایی یافته بودند، در بازگشت به سرزمینهای خویش، رفته رفته مردمان اروپا را با این فن آشنا ساختند. در مناطق شمال آفریقا، شکار به یاری مرغان در میان عامۀ مردم نیز مرسوم بوده، و به هیچ روی به اشراف اختصاص نداشته است. همچنین در آسیای میانه، دست کم تا اواخر سده ۱۳/ق م، بهره گیری از پرندگان برای شکار در میان بسیاری از اقوام، چنان متداول بوده که داشتن یک مرغ شکاری برای هر خانواده از

به کوشش شارل بلا، بیروت، ۱۹۶۵م؛ معلوف، امین، معجم الحیوان، بیروت، دارالرائد العربی، مقریزی، احمد، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زباده، قاهره، ۱۹۷۰م؛ موزر، هنری، سفرنامه ترکستان و ایران، ترجمه علی مترجم، به کوشش محمد کلین، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مولوی، منوی منوی، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ نسوی، علی، بازنامه، به کوشش علی غروی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ والتر، هارتوت، الصقر الاسود فی عمان، عمان، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ نیز:

Britannica, 1978; Brockhaus; El²; Eilers, W., «Iran and Mesopotamia», The Cambridge History of Iran, vol. III(1), ed. E. Yarshater, Cambridge, 1983; Der kleine Pauly, Stuttgart, 1967; Oppenheim, A.L., «The Babylonian Evidence of Achaemenian Rule in Mesopotamia», The Cambridge History of Iran, vol. II, ed. I. Gershevitch, Cambridge, 1985; Pauly, محمدعلی مولوی

بازرگان، شهری در بخش مرکزی شهرستان ماکو از استان آذربایجان غربی. این شهر کوچک در مرز ایران و ترکیه و در ۳۴° و ۲۳° طول شرقی و ۳۹° و ۲۳° عرض شمالی و در ارتفاع ۱'۴۶۰ متری قرار گرفته است (فرهنگ جغرافیایی... ۱۴/۱۰۰۰). بازرگان پیش تر از آبادیهای دهستان قلعه دره سی شهرستان ماکو بود (سرشماری... ۵۸)، اما از ۴ تیر ۱۳۷۵ به شهر تبدیل شد (تحقیقات مؤلف).

چگونگی نام گذاری بازرگان روشن نیست، شاید از آن رو که بر سر راه ویژه ای قرار گرفته که کالاهای دو قاره آسیا و اروپا از آن می گذشته است، نام «بازرگان» را بر آن نهاده اند (فرهنگ جغرافیایی، همانجا).

ویژگیهای طبیعی: این شهر بر روی یک برآمدگی رسوبی، مشرف بر رودخانه آق جای قرار گرفته است (ایرانیکا). همچنین رودهای قره سو و ساری سواز کنار بازرگان می گذرند. قره سواز کوههای اطراف شهر سرچشمه گرفته، پس از عبور از دو کیلومتری جنوب خاوری بازرگان به رودخانه زنگمار می پیوندد. ساری سو نیز که از کوههای اطراف بازرگان سرچشمه می گیرد، پس از دریافت شاخه ای از رود دغوبایزید که از ترکیه می آید و با گذر از ۳ کیلومتری خاور بازرگان، به زنگمار می ریزد. بازرگان را کوههای بایرام گل در باختر، و قره حسن در شمال خاوری فرا گرفته اند. این شهر آب و هوای معتدل و خشک دارد (فرهنگ جغرافیایی، همانجا).

پیشینه: نخستین آگاهیهای مکتوب درباره بازرگان، از سده ۱۳ق/۱۹م پیش تر نمی رود. کنت دو سرسی سفیر فوق العاده فرانسه که در ۱۲۵۵ق/۱۸۳۹م به هنگام سلطنت محمدشاه قاجار (۱۲۵۰-۱۲۶۴ق/۱۸۳۴-۱۸۴۸م) برای مأموریتی سیاسی به ایران آمده بود، در خاطرات خود از بازرگان نام برده است. او هنگام گذر از مرز کشور عثمانی از این روستای ایرانی یاد کرده است. سرسی در نوشته هایش، کوچه های بازرگان را گل آلود و خانه های آن را به صورت نیمه زیر زمین یاد می کند (ص ۷۲-۷۴). یک سال پس از آن، اوژن فلاندن جهانگرد فرانسوی در ۱۲۵۸-۱۲۵۹ق/۱۸۴۰-۱۸۴۲م از ایران دیدن کرد، او نیز به هنگام ورود به ایران، از بازرگان به عنوان دهستان ایرانی یاد کرده، و افزوده است که ایرانیان در اینجا عده ای تفنگچی برای حفاظت و تأمین گذاشته اند

و اجبات شمرده می شده است (موزر، ۳۶). در نقطه مقابل این گزارشها، سخنی که مسعود میرزا ظل السلطان از کریم خان زند نقل می کند، جالب توجه است: یکی از قوشچیان نادرشاه، شرایط نگهداری قوش و چگونگی پرورش آن را برای کریم خان شرح می دهد. خان زند که ظاهراً هزینه و زحمت این کار را با منافع حاصل از آن بی تناسب می یابد، قوش را رها کرده، می گوید: این پرند به کار من نمی آید. در پایان این گزارش، ظل السلطان که خود نیز در این زمینه تجربه هایی داشته است، داوری کریم خان را تأیید می کند (ص ۳۹).

بازداری هنوز در شمال آفریقا، عربستان سعودی و امیرنشینهای خلیج فارس به گستردگی، البته بیشتر در میان مردمان مرفه، رواج دارد. در ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م یک همایش بین المللی بازداری در ابوظبی برگزار شد که بیش از ۵۰ تن از متخصصان بازداری و پرند شناسان از کشورهای اروپایی، آمریکا، ژاپن، هندوستان و پاکستان در آن شرکت جستند. در این همایش، گفتارهایی درباره بازبازی در کشورهای انگلستان، آلمان و ایتالیا، و نیز آیینها و آداب شکار در عربستان جنوبی در دورانه های پیش از اسلام عرضه شد (اذکایی، ۲-۵). همچنین در ۱۹۷۸م یک هیأت اروپایی از سوی دولت عمان به بررسی وضع مرغان شکاری در امیرنشینهای خلیج فارس و مراکز تجمع آنها پرداخت. نتیجه این بررسی در ۱۹۸۴م به صورت کتابی با عنوان الصقر الاسود فی عمان انتشار یافت (والتر، ۳-۵).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل، ابن سیده، علی، المخصص، قاهره، ۱۳۱۸ق؛ ابن منذ، اسامه، الاعتبار، به کوشش حسین زین، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ احمد جام، انس الثانیین، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اذکایی، پروین، «باز و بازنامه های فارسی»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۶ش، ص ۱۵، شه ۱۷۶؛ انطاکی، داوود، تذکره اولی الالباب، بیروت، النکتة الثقافية، بندمش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ش؛ پرداد، ابراهیم، فرهنگ ایران باستان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ تفضلی، احمد، تعلیقات بر مینوی خرد (هد)؛ جاحظ، عمرو، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ حسن بن حسین، البیضة، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۹۵۳م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ خیام، نوروزنامه، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۴۳ش؛ دمیری، محمد، حیات الحیوان الکبری، قاهره، ۱۹۴۷م؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمدآقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش محمدرشدن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ سه رودی، یحیی، مجموعه مصنفات، به کوشش سید حسین نصر، تهران، ۱۳۷۲ش، ج ۳؛ شیخ طوسی، محمد، المبسوط، به کوشش محمدباقر بهبودی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ همو، النهایة، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ ظل السلطان، مسعود میرزا، تاریخ مسعودی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ عنصر الممالی، یکاؤوس، قلیوس نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ غزالی، محمد، کیمیای سعادت، تهران، ۱۳۱۹ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش ژولمل، تهران، ۱۳۶۹ش؛ قرظی، زکریا، عجایب المخلوقات، ترجمه فارسی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ قرظی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ قلیشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۲۸۳ق؛ کردعلی، محمد، مقدمه بر البیضة (نکده، حسن بن حسین)؛ کشاجم، محمود، المصاید و المطارد، به کوشش محمد اسعد طلس، بغداد، ۱۹۵۴م؛ گزیده ریگ واد، ترجمه محمدرضا جلالی نائینی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ محمد منکلی، انس المایوحش الفلا، به کوشش صادق آینهوند، بیروت، ۱۹۸۷م؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ کیلان و دیستان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب،

(ص ۵۴).

در میان نویسندگان ایرانی، به نظر می‌رسد نخستین کسی که از بازرگان یاد کرده، جعفر خان مشیرالدوله، مهندس باشی است. در ۱۲۶۵ ق/۱۸۴۹ م میرزا تقی خان امیرکبیر صدراعظم ایران، نمایندگی دولت ایران را به مشیرالدوله واگذار نمود تا به همراه نمایندگان عثمانی، روس و انگلیس تکلیف خطوط سرحدی را روشن نماید (نک: شمیم، ۱۶۰). مشیرالدوله در رساله تحقیقات سرحدیه از آبادیه‌های ماکو که عثمانیها آنها را تصرف کرده بودند، نام می‌برد و می‌افزاید که یک فرسنگ پایین‌تر از اینها، قریه بازرگان است که در تصرف مباشران خان ماکوست (ص ۱۸۴). از این نوشته چنین برمی‌آید که به هنگام مأموریت مشیرالدوله، بازرگان در دست متصدیان ایرانی بوده است که شهر ماکو را اداره می‌کرده‌اند. با اینکه میان ایران و عثمانی دو عهدنامه صلح (عهدنامه‌های اول و دوم ارزروم) در ۱۲۳۸ ق/۱۸۲۳ م و ۱۲۶۳ ق/۱۸۴۷ م بسته شده بود، ولی عثمانیها با تفسیر سودجویانه از برخی مواد آن و به بهانه‌های بی‌اساس به مرزهای ایران تجاوز می‌نمودند و دولتهای واسطه (روس و انگلیس) نیز پنهانی از آنان حمایت می‌کردند. از این رو، اختلافات و درگیریهای مرزی میان دو کشور همسایه ادامه یافت و تا از هم پاشیدن امپراتوری عثمانی و پایان حکومت قاجار، همچنان باقی ماند (گزیده...، ۶/۷-۷).

در پاییز ۱۳۲۵ ق/۱۹۰۷ م در اوایل مشروطیت ایران، یک بار دیگر عثمانیها، بخشهای مهمی از سرزمینهای مرزی ایران را اشغال نمودند (کیهان، ۳۹/۲)؛ تا آنکه در موافقت نامه‌ای که در آبان ۱۲۹۲/نوامبر ۱۹۱۳ به امضای سفیران چهار دولت ایران، عثمانی، انگلیس و روس رسید، مرزهای دو کشور ترسیم شد و بر آن اساس، خط مرزی از میان روستای کرد باران عثمانی و روستای بازرگان ایران گذشت (مشایخ، ۲۲۸-۲۳۳). در همین سال بازرگان را دهکده‌ای ۱۰ خانواری وصف کرده‌اند که از سوی ترکها به ایران واگذار شده است و کاروانهایی در آنجا فرود آمده، نیاز خود را برآورده می‌سازند (تهران...، ۱/۱۹۶).

پس از جنگ جهانی اول و تشکیل دولت نوین ترکیه، برای تعیین حدود و نصب نشانه‌های مرزی میان دو کشور، کمیسیونهایی تشکیل گردید که نتیجه‌ای از آنها گرفته نشد، تا آنکه در ۳ بهمن ۱۳۱۰ ش/۲۳ ژانویه ۱۹۳۲ م قراردادی برای تعیین خط مرزی میان ایران و ترکیه در تهران منعقد گردید و در این قرارداد خط مرزی به قله گیر بران در مغرب بازرگان بالا رفته، در خط مقسم‌المیاه میان روستاهای ترکیه و ایران ادامه یافت (مخبر، ۸۳-۸۴).

جمعیت: بازرگان در ۱۳۳۵ ش/۱۹۵۶ م، ۳۱۲ نفر جمعیت داشت که پس از گذشت ۱۰ سال (۱۳۴۵ ش) به ۷۸۳ نفر رسید (ایرانیکا). در ۱۳۵۵ ش جمعیت آن ۱'۸۱۸ نفر (۲۷۳ خانوار) گردید (فرهنگ آبادیه‌ها...، ۸۰/۵) و در ۱۳۷۵ ش به ۷'۰۵۳ نفر (۱'۳۹۰ خانوار) افزایش یافت. از جمعیت مذکور ۲'۴۸۲ مرد و ۲'۰۰۵ زن، باسواد و شاغلان آن ۱'۱۸۸ مرد و ۴۵ زن بوده‌اند (سرشماری، ۵۸-۵۹).

کشاورزی: کمبود آب سبب گردیده است که کشاورزان فعالیت محدود و سنتی داشته باشند. بیشتر فعالیت آنان در زمینه کشت گندم، جو و نباتات علوفه‌ای و پرورش گوسفند است (فرهنگ جغرافیایی، همانجا: ایرانیکا).

موقعیت ارتباطی: بازرگان بر سر راه ایران به ترکیه و اروپا قرار گرفته، و این موقعیت، آن را از اهمیت بسیار برخوردار نموده است. از دیرباز نیز، راهی که ایران را از طریق تبریز، به بندر طرابوزان در کرانه دریای سیاه می‌پیوست، از این مسیر می‌گذشت. این راه امروزه نه تنها مهم‌ترین راه بازرگانی و مسافری به ایران و آسیای مرکزی است، بلکه یکی از مهم‌ترین جاده‌های خاور نزدیک نیز به شمار می‌آید.

در ۱۲۹۴ ش/۱۹۱۵ م در گرماگرم نخستین جنگ جهانی یک رشته راه‌آهن باریک (به عرض ۱'۰۰۷ میلی‌متر) از شاه تختی در مرز ایران و ارمنستان، از راه ماکو و بازرگان به خاک ترکیه تا کنار رود فرات کشیده شد که ۴۱۹ کیلومتر طول داشت و ۱۰۵ کیلومتر آن در خاک ایران قرار داشت. این راه آهن پس از پایان جنگ برچیده شد (حامی، ۱۴۷۶). در ۱۳۴۲ ش، با موافقت نامه‌ای که میان ۳ کشور ایران، ترکیه و پاکستان امضا شد، ساختمان راه اصلی بین‌المللی تهران - بازرگان (بزرگ‌راه شماره یک آسیایی) آغاز گردید و در ۱۳۴۷ ش به پایان رسید (سید نزوی، ۷۷). این بزرگ‌راه کشورهای اروپایی را از طریق مرز بازرگان به ایران می‌پیوندد و دارای اهمیت اقتصادی و جهانگردی بسیار است (نوربخش، ۷۰۱).

گمرک: در ۱۳۱۶ ش/۱۹۳۷ م، ایران و ترکیه موافقت نامه‌ای درباره تنظیم طرز عمل گمرک امضا نمودند که برابرنخستین بند آن مقرر گردید که دو دولت دفاتر گمرکی خود را در مرز و در مسیر راه بازرگان - گرجی بلاغ دایر نمایند (استاد...، ۵۶/۵-۵۹) و نیز در موافقت نامه دیگری که در ۱۳۲۸ ش/۱۹۴۹ م میان دو دولت امضا شد، ایران تعهد کرد که در بازرگان، تبریز و خانه (پیرانشهر)، انبارهایی برای کالا بسازد و در برابر، ترکیه متعهد گردید که انبارهایی در استانبول، اسکندرون و طرابوزان برای کالاهایی که از ایران صادر می‌گردد، احداث نماید (همان، ۱۰۶/۵-۱۰۷). در ۱۳۵۳ ش/۱۹۷۴ م که بهای نفت افزایش یافت و ایران توانست حجمهای بزرگی از کالا به کشور وارد نماید، رفت و آمد وسائط نقلیه نیز فزونی گرفت، چنانکه در ۱۳۵۴ ش حدود ۲/۵ میلیون تن کالا از گمرک بازرگان گذر کرد (ایرانیکا). در سالهای ۱۳۶۰-۱۳۶۷ ش، بیش از ۹۰٪ کامیونها و بیش از ۸۷٪ کالاهای حمل شده (بجز ۱۳۶۵ ش) از این مرز وارد شده است. در این مدت به طور میانگین در هر سال حدود ۱۴۷ هزار دستگاه کامیون و بیش از ۲ میلیون تن کالا از مرزهای کشور وارد شده که به ترتیب ۹۴/۱٪ و ۹۰/۵٪ از کل کامیونها و کالاهای ورودی به مرز بازرگان اختصاص داشته است و نیز در این مدت ۵۹/۳ و ۶۶/۱٪ از مجموع میانگین کامیونها و کالاهای خارج شده، به گمرک بازرگان مربوط می‌شود (رکن‌الدین، ۸۰۴، ۸۱۱). در ۱۳۷۷ ش واردات ایران از گمرک بازرگان حدود ۶ میلیون تن

رایج بوده است (تاریخ...، ۲۹۸)، در مقدمه دیوان سروش اظهار می‌دارد که مقدمات بازگشت در عهد زندیه فراهم آمده است (ص ۱۵). به نظر بهار دوره بازگشت همزمان با جلوس کریم‌خان زند آغاز می‌شود و مقارن پادشاهی مظفرالدین شاه (۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م) و ظهور ادبیات مشروطه پایان می‌یابد («بازگشت...»، شم ۷، ص ۵۲۰). رضازاده شفق شروع نهضت را اواخر سده ۱۲ق می‌داند (ص ۳۶۸) و رپیکا به پیروی از بهار بر این امر تأکید می‌ورزد (ص ۲۹۶-۲۹۵)؛ همچنین در دایرة المعارف فارسی با تصریح بدین معنا که «دوره زندیه و بخش عمده‌ای از دوره قاجاریه را دوره بازگشت خوانده‌اند» (۱۸۲۸/۲)، بر نظریه بهار تأکید شده است و سرانجام زرین‌کوب با تأیید ضمنی این نظریه چنین اظهار نظر می‌کند که «(بازگشت...)، بازگشت به ادبیات رسمی و درباری است، یعنی ادبیات مستوفیان، شاهزادگان، حکام و صاحب منصبان دولتی؛ طبقاتی که در عهد افشاریه و زندیه همچنان وارث سنتهای ادبی روزگاران گذشته بودند و توانستند راه بازگشت را هموار سازند» (نقد...، ۶۳۱/۲-۶۳۲).

نام‌گذاری: مخالفان نهضت بازگشت این جریان را با تعبیراتی منفی مثل تکرار (شفیعی‌کدکنی، ادبیات...، ۵۵) و رجعت (دایرة المعارف...، همانجا) نام‌گذاری کرده‌اند و موافقان، اعم از پیشروان و پیروان در نام‌گذاری نهضت، از تعبیراتی مثبت سود جستند؛ پیشروان با تعبیراتی مثل تجدید بنای متقدمان (آذر، ۴۱۶)، اقتفا به طریقه متقدمین (هدایت، ۹۲۸/۲)، و اقتفای استادان (صباحی، ۱۹۴) از بازگشت سخن گفته‌اند و پیروان یا محققان طرفدار بازگشت در بحث از این جریان از عناوینی چون نهضت، نهضت جدید (اقبال، ۴؛ رضازاده، ۳۷۷)، نهضت ادبی (همایی، همانجا)، رنسانس ادبی، نهضت بزرگ ادبی (صفایی، ۳-۲)، نهضت بازگشت و تجدید حیات ادبی (رعدی، ۹۴)، و نیز از تعبیر رستاخیز (بهار، سبک‌شناسی، ۳۱۶/۳) بهره گرفته‌اند. بازگشت، یا بازگشت ادبی اصطلاح معاصران است (صفا، ۱۲۷) و به احتمال قریب به یقین، نخستین‌بار از سوی بهار در سبک شناسی (همانجا) به کار رفته، و سپس نزد اهل ادب رایج شده است.

اندیشه بازگشت: با آنکه برخی از محققان معتقدند که فکر بازگشت، حاصل روی گرداندن چند تن سراینده خوش قریحه صاحب ذوق، یعنی شعله، مشتاق، میرزا محمد نصیر و آذر بیگدلی از سبک روزگار خود (دنباله سبک هندی)، و روی آوردن به سبک استادان قدیم است (اقبال، ۵؛ آرین‌پور، ۱۳/۸)، اما بدون تردید مرادشان آن نیست که این امر خلق الساعه و بی‌سابقه، و تنها مولود اراده امثال مشتاق و آذر بوده است (زرین‌کوب، سیری، ۱۵۱)؛ چه، از همان اوایل عهد صفوی، شاعران و نویسندگانی بوده‌اند که در آثار قدما تتبع می‌کرده‌اند و به قول نصرآبادی به روش گذشتگان علاقه نشان می‌داده‌اند و به شیوه آنان شعر می‌سروده‌اند (بهار، «بازگشت»، شم ۸،

و به ارزش حدود ۲۶ میلیون دلار بوده، و در همین سال صادرات ایران بیش از ۲۵/۵ میلیون تن و به ارزش حدود ۸ میلیون دلار بوده است (تحقیقات مؤلف).

اخیراً ایران و ترکیه یادداشت تفاهمی را برای افزایش همکاریهای گمرکی امضا نمودند که تاریخ اجرای آن ۵ آبان ۱۳۷۷ ش/ ۲۷ اکتبر ۱۹۹۸ م است. این یادداشت درباره مسافران، اتومبیلها و دیگر امور گمرکی بازرگان ایران و گور بولاغ (گرچی بلاغ) ترکیه است. همچنین دو طرف موافقت نموده‌اند که تأسیسات گمرکی این نقاط نوسازی گردد و تأسیسات نوین دیگری بر آنها افزوده شود، تا کالاهای دو کشور با سرعت بیشتری به اروپا و آسیای مرکزی برسد (سلام ایران^۱).

مآخذ: اسناد معاهدات دوجانبه ایران با سایر دول، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ حامی، احمد، «راههای ایران»، ایرانشهر، تهران، ۱۳۴۳ ش/ ۱۹۶۴ م، ج ۲؛ رکن‌الدین افشاری، عبدالرضا و دیگران، اقتصاد ایران، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ سرسی، لوران، ایران در ۱۸۳۹-۱۸۴۰ م، ترجمه احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، شناسنامه آبادیهای کشور، شهرستان ماکو، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ سید نزوی، امیر هوشنگ، مرند، تهران ۱۳۵۸ ش؛ شمیم، علی‌اصغر، ایران در دوره سلطنت قاجار، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۵۵ ش)، استان آذربایجان غربی، شهرستان ماکو، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ فلاندن، اوزن، سفرنامه، ترجمه حسین نور صادقی، اصفهان، ۱۳۲۴ ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی، دوره قاجاریه، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ مخبر، محمدعلی، مرزهای ایران، تهران، ۱۳۲۲ ش؛ مشایخ فریدی، آذرمدخت، مسائل مرزی ایران و عراق و تأثیر آن در مناسبات دو کشور، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ مشیرالدوله، جعفر، رساله تحقیقات سرحدیه، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ نوربخش، مسعود، با کاروان تاریخ، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ تحقیقات مؤلف؛ نیز:

Iranica; Salamiran.org / Media / Iran News / 981024.html; Tehran and Northwestern Iran, ed. L. Adamec, Graz, 1976.

محسن احمدی

بازرگان، مهدی، نک: ذیل.
بازرگانی، نک: تجارت.

بازگشت ادبی، یکی از سبکهای ادب فارسی، و عنوانی برای یکی از دوره‌های تاریخ ادبیات ایران که در آن، شاعران و نویسندگان از شیوه سرایندگان و نویسندگان پیرو سبک هندی (یا اصفهانی) روی گرداندند و در کار سرودن و نوشتن به روش شاعران و نویسندگان پیرو سبک عراقی و خراسانی بازگشتند.

بخش یکم-مقدمات

جنبش بازگشت در نیمه دوم سده ۱۲ق/ ۱۸م پدیدار شد، در عهد کریم‌خان (۱۱۶۳-۱۱۹۳ق/ ۱۷۵۰-۱۷۷۹م) توسعه یافت و از زمان فتحعلی‌شاه قاجار (۱۲۱۲-۱۲۵۰ق/ ۱۷۹۷-۱۸۳۴م) به رواج کلی رسید. آغاز این دوره را برخی از محققان، اواخر عصر افشاریه (آرین‌پور، ۱۳/۸؛ شحیسا، سبک‌شناسی شعر، ۳۰۶)، و برخی پایان دوره صفویه می‌دانند (زرین‌کوب، سیری...، ۱۵۱؛ شمس، ۲). همایی ضمن تصریح بدین معنا که سبک هندی در زمان صفویه، افشاریه و زندیه

ص ۷۱۵)، چنانکه حکیم شفاپی (د ۱۰۳۸/ق ۱۶۲۹م) منظومه‌ای به پیروی از حدیقه سنایی موسوم به نمکدان حقیقت سرود (نصرآبادی، ۳۱۰/۱؛ بهار، سبک‌شناسی، ۳۱۸/۳) و امیدی‌رازی (د ۹۲۵/ق ۱۵۱۹م) با تتبع در آثار قدما در قصیده‌سرایی استاد شد (نصرآبادی، ۷۵۳/۲)؛ کاری که از لحاظ ذوق هنری، رسم و روش گویندگان عصر بازگشت به شمار می‌آید (زرین‌کوب، از گذشته ۴۵۹-۴۶۰) و پیروی از آن از سوی شاعران عهد سلطان حسین صفوی، گویای این حقیقت است که تحول سبک از اواخر سده ۱۱/ق ۱۷م آغاز شده است و شاعران نیمه اول سده ۱۲ق سبکی متفاوت با سبک هندی داشته‌اند (محیط، مقدمه، «پد»). روش پیروی از قدما به سبب غلبه شیوه تازه (سبک هندی) در عصر صفوی و رواج آن، به تدریج مغلوب شد و جوانان آتشی نهفته زیر خاکستر باقی ماند (بهار، «بازگشت»، همانجا، «شعرشناسی»، ۵۵؛ زرین‌کوب، سیری، همانجا).

در عصر فترت، یعنی در فاصله سقوط صفویه تا استقرار قاجاریه، و به ویژه در عهد افشاریه و زندیه مقدمات بازگشت ادبی فراهم آمد (همایی، همانجا) و نطفه شعر دوره بازگشت بسته شد (شمیسا، سبک‌شناسی شعر، ۳۰۵) و سپس راه رشد و گسترش آن هموار گشت. از آنجا که پدید آمدن و رشد کردن هر پدیده‌ای، نتیجه فقدان موانع، و موجود بودن شرایط است، اولاً مانع ظهور و رشد مکتب بازگشت، یعنی سبک هندی در اثر ضعف درونی و فروپاشی پشتوانه بیرونی آن، با زوال دستگاه ادب‌پرور گورکانیان هند، از میان برخاست (نفیسی، مقدمه، ۶)؛ ثانیاً اوضاع و عوامل مناسب برای ظهور و رشد این مکتب (بازگشت)، به ویژه در شیراز و اصفهان و سپس در تهران فراهم آمد. می‌توان اوضاع و عوامل مناسب را به اوضاع اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تقسیم کرد: ۱. اوضاع اقتصادی مناسب نخست حاصل ثروت بود که نادر از هند به ایران آورد و دیگر نتیجه پراکنده شدن ثروت سلطنتی صفویه، پس از فروپاشی در میان مردم بود؛ ۲. اوضاع اجتماعی مناسب معلول امنیتی بود که به ویژه در دوره بیست ساله حکومت کریم‌خان زند به بار آمد؛ ۳. اوضاع فرهنگی مناسب به دنبال دسترسی مردم به کتابهای سودمند و دیوانهای شاعران در پی فروپاشی حکومت صفوی و تاراج کتابخانه آنان حاصل شد (بهار، همان، ش ۷، ص ۵۲۰-۵۲۱، سبک‌شناسی، ۳۱۶-۳۱۷؛ محبوب، ۳۵؛ مؤمن، ۱۷۹). بدین ترتیب، جنبش موسوم به بازگشت شکل گرفت؛ خاستگاه بازگشت، شهر اصفهان بود. اصفهان پس از استیلای افغانان آسیب بسیار دید و رو به ویرانی نهاد، اما بدان سبب که زمانهای دراز مرکز علمی و ادبی و فرهنگی بود، خاستگاه بازگشت ادبی گردید (اقبال، ۴؛ آرین‌پور، نفیسی، همانجا). در اصفهان ادیبان و شاعرانی که از هجوم افغانان جان به در برده بودند، توانستند ادبیات را بازسازی کنند (ریپکا، ۲۹۵). گزارش آذر در آتشکده از تلاش مشتاق (ص ۴۱۶)، نمونه‌ای از جد و جهد شاعران در بازسازی شعر و ادب فارسی تواند بود.

بخش دوم- شعر بازگشت

سرودن شعر به شیوه پیشینیان - که هیچ‌گاه یکسره متروک نشد - مورد توجه خاص شاعرانی قرار گرفت که عضو انجمن ادبی مشتاق بودند. این شاعران که پیشگامان شعر بازگشت به شمار می‌آیند، عبارتند از سید محمد شعله اصفهانی (د ۱۱۶۰/ق ۱۷۴۷م)، میرسیدعلی مشتاق اصفهانی (د ۱۱۷۱/ق ۱۷۵۸م) و میرزا محمدنصیر اصفهانی (د ۱۱۹۲/ق ۱۷۷۸م). تلاش در جهت بازگشت به شیوه پیشینیان در شعر با این ۳ تن - و به ویژه با کوششهای مشتاق - آغاز شد و به دنبال پیوستن شماری از شاعران به محفل مشتاق، گسترش یافت و سرنوشت آینده شعر فارسی را - که مقدمات دگرگونی آن پیش‌تر فراهم شده بود - رقم زد. مسائل مربوط به شعر بازگشت، یا بازگشت در شعر را می‌توان از دو دیدگاه - تاریخی و موضوعی - مورد بحث قرار داد:

الف- از دیدگاه تاریخی: شعر بازگشت، از دیدگاه تاریخی، به دو دوره متمایز تقسیم می‌شود:

۱. دوره اول (از نیمه دوم سده ۱۲/ق ۱۸م تا اوایل سده ۱۳/ق ۱۹م): در این دوره، شاعران در کار تقلید از قدما و تتبع در شعر آنان، بیشتر به سبک شاعران سده‌های ۶-۸/ق ۱۲-۱۴م نظر داشتند و در سرودن غزل و قصیده و مثنوی از روش این شاعران - شاعران آذربایجان و عراق - پیروی می‌کردند (صفا، ۱۲۷). در این دوره دو انجمن ادبی در خاستگاه بازگشت، اصفهان تشکیل شد و کار بازگشت به شیوه قدما در سرودن شعر را پی گرفت: انجمن مشتاق و انجمن نشاط.

یک: انجمن مشتاق، نخستین انجمن ادبی است که در پی پیوستن شماری از شاعران به «محفل ادبی» مشتاق اصفهانی، شکل گرفت و به مدیریت وی اداره شد. این شاعران که نخستین مجددان سبک پیشینیان به شمار می‌آیند و شاعران عهد فتحعلی‌شاه شاگردان آنان محسوب می‌شوند، عبارتند از عاشق اصفهانی (د ۱۱۸۱/ق ۱۷۶۷م)، عبدالمجید شکسته‌نویس، متخلص به «مجید» (د ۱۱۸۵/ق ۱۷۷۱م)، صهبای قمی (د ۱۱۹۱/ق ۱۷۷۷م)، آذر بیگدلی (د ۱۱۹۵/ق ۱۷۸۱م)، هاتف اصفهانی (د ۱۱۹۸/ق ۱۷۸۴م)، صباحی بیدگلی (د ۱۲۰۶ یا ۱۲۰۷/ق ۱۷۹۲ یا ۱۷۹۳م) و رفیق اصفهانی (د ۱۲۲۶/ق ۱۸۱۱م) (آرین‌پور، ۱۳/۱-۱۴). نقش مؤثر مشتاق در جنبش بازگشت و به تعبیر آذر در تذکره آتشکده در تجدید «بنای نظم فصیحی بلاغت شعار متقدمان» (همانجا) امری است که جمله تذکره‌نویسان پس از آذر بر آن تأکید کرده‌اند (نک: بهار، سبک‌شناسی، ۳۱۸/۳؛ هدایت، ۹۲۸/۲). انجمن مشتاق پس از مرگ کریم‌خان زند و در پی ناآرامیهای ناشی از آن، تعطیل شد (شمس، ۸۲).

دو: انجمن نشاط، دومین انجمن ادبی است که در روزگار آقا محمدخان (س ۱۲۰۹-۱۲۱۱/ق ۱۷۹۴-۱۷۹۶م)، به وسیله میرزا عبدالحق نشاط (د ۱۲۴۴/ق ۱۸۲۸م)، کلانتر و حاکم اصفهان در این شهر و در خانه وی تشکیل شد (محیط، مقدمه، «بیج»؛ آرین‌پور، ۱۴/۱). اعضای این انجمن نسبت به مسائل ادبی، از اعضای انجمن نخستین آگاه‌تر، و در کاربرد سبکهای گوناگون سخن از آنان کار آزموده‌تر

همه آنها ملک الشعرا صبا بود (همانجا). بدین سان، مرکزی پدید آمد که هر چند مرکز تبلیغات سلطنت محسوب می شد، اما به نوعی مرکز آموزش و گسترش شعر و ادب نیز بود و شاعرانی توانا پرورد که نامبردارترین آنان، این شاعرانند: سحاب اصفهانی (د ۱۲۲۲ق/ ۱۸۰۷م)، مجمر اصفهانی (د ۱۲۲۵ق/ ۱۸۱۰م)، صبا کاشانی (د ۱۲۳۸ق/ ۱۸۲۳م)، نشاط اصفهانی (د ۱۲۴۴ق/ ۱۸۲۸م) و وصال شیرازی (د ۱۲۶۲ق/ ۱۸۴۶م) (نک: براون، ۳۱۶-۳۰۵/IV).

چنین بود که شعر فارسی با آهنگ بازگشت به سبکهای گذشته عراقی و خراسانی و رد مکتب عرفی، صائب، شوکت و شاعرانی مانند آنها (همو، IV/299) در عصر فتحعلی شاه به کمال رسید (آرین پور، ۷۹/۱) و در دوره جانشینان وی، به ویژه ناصرالدین شاه (م ۱۳۱۳ق/ ۱۸۹۵م) همچنان پیش رفت. فتحعلی شاه و ناصرالدین شاه در حفظ و استمرار نهضت ادبی غفلت نوزیدند و با تشویق شاعران، شعر و ادب را رونق بخشیدند.

عهد ناصری آخرین دوره وفور شعر و کمال شاعری در ایران است. بزرگترین قصیده سرایان عهد ناصری اینانند: قآنی شیرازی (د ۱۲۷۰ق/ ۱۸۵۴م)، شهاب اصفهانی (د ۱۲۹۱ق/ ۱۸۷۴م) و سروش اصفهانی (د ۱۲۸۵ق/ ۱۸۶۸م)؛ و از حیث تقدم زمانی صبا کاشانی، سپس محمودخان ملک الشعرا (د ۱۳۱۱ق/ ۱۸۹۳م) و فتح الله خان شیبانی (د ۱۳۰۸ق/ ۱۸۹۱م)؛ و از بزرگترین غزل سرایان عصر فتحعلی شاه و ناصرالدین شاه اینان را می توان نام برد: نشاط اصفهانی، وصال شیرازی، فروغی بسطامی (د ۱۲۷۴ق/ ۱۸۵۸م) و مجمر اصفهانی؛ سپس یغمای جندقی (د ۱۲۷۶ق/ ۱۸۵۹م)، ملک الشعرا عثقا و مسکین اصفهانی (همایی، مقالات، ۴۵۵/۱، ۴۵۶).

چنین بود که حاصل تلاشهای دوره اول در دوره دوم — که عصر کمال محسوب می شود (آرین پور، همانجا) — «به صورت نوعی نهضت یا مکتب ادبی» درآمد (زرین کوب، سیری، ۱۵۱) و هدف نهایی و بنیادی جنبش، یعنی دستیابی به زبان شیوای قدما تحقق یافت و شاعرانی ظهور کردند که «بسیار خوب از عهده تقلید متقدمین برآمدند» (امیری، ۱۴) و «سخن آنان از حیث رعایت نکات و دقایق فنی، اختلافی با آثار پنج شش قرن پیش نداشت» (آرین پور، ۱۶/۱) و زبان برخی از آنان را به دشواری می توان از زبان شیوای قدما تشخیص داد (شمیسا، سبک شناسی شعر، ۳۱۱)؛ چنانکه برخی از قصیده های ملک الشعرا صبا، از جهت لفظ آنچنان شیوا و استوار است و از جهت معنا آن سان دقیق که قصاید فصحای سده ۶ق را پیش چشم می آورد (صفا، ۱۲۹). مکتب ادبی عهد قاجار، گرچه در اوج شکوفایی آن، کمال تقلید از شیوه قدما، و کمال تتبع در آثار آنان بود، اما به نظر برخی از محققان، تنی چند از گویندگان توانای این عصر، مثل صبا و قآنی، خود مکتبی مستقل بنیاد نهادند و در عین تقلید و تتبع، دارای سبک و روشی خاص بودند که مدتها مورد پیروی دیگر گویندگان قرار داشت (مؤتمن، ۱۸۱، ۱۹۱)؛ چنانکه نشاط پیرو مکتب صبا بود و قصاید خود را به تقلید

بودند (همانجا). این انجمن به سبب قدرت و مکتب نشاط و توجه وی به شاعران و نیز بدان سبب که تجربه های ارجمند انجمن اول را پشت سر داشت، در کار بازگشت گامهای مطمئن تر و مؤثرتری برداشت (شمس، ۸۷). این انجمن نیز پس از کشته شدن آقامحمدخان و احضار شدن نشاط از سوی فتحعلی شاه به تهران تعطیل شد (همو، ۸۸؛ آرین پور، همانجا) و مجمع سخن سرایان اصفهان به حجره مجمر اصفهانی (د ۱۲۲۵ق/ ۱۸۱۰م)، در مدرسه کاسه گران انتقال یافت (محیط، مقدمه، «په»).

از آنجا که هدف اساسی پیشروان بازگشت در این دوره، از منظر منفی برانداختن سبک هندی بود و از منظر مثبت تتبع در آثار قدما، مشتاق اصفهانی در غزل بنیاد سبک هندی را درهم شکست، هاتف اصفهانی در غزل سرایی از شیوه سعدی (د ۱۲۹۳ق/ ۱۲۹۳م) و خواجو (د ۱۲۵۳ق/ ۱۳۵۲م) و در قصیده پردازی از امامی هروی (د ۱۲۶۷ق/ ۱۲۶۹م) و گاه از سبک خاقانی (د ۵۸۲ یا ۵۹۵ق/ ۱۱۸۶ یا ۱۱۹۹م) پیروی می کرد. آذر بیگدلی در سرودن قصیده های غرا شیوه ظهیر فاریابی (د ۱۲۵۹ق/ ۱۲۰۲م) را پیش چشم داشت. عبدالرزاق دُنبلی، متخلص به مفتون داد فصاحت می داد و به شیوه امیر معزی (د میان سالهای ۵۱۸ - ۵۲۱ق/ ۱۱۲۴-۱۱۲۷م) قصیده می سرود و شهاب ترشیزی در سرودن قصیده و قطعه سبک انوری (د ۱۱۸۷ق/ ۵۸۳) و خاقانی را سرمشق می ساخت و غزل را به سبک تازه، لطیف و محکم می سرود (بهار، «بازگشت»، ش ۸، ص ۷۱۵-۷۱۶). همایی سبک این دوره از بازگشت را سبک «عراقی - اصفهانی جدید» می نامد (مقدمه و حواشی، ۹۳-۹۴).

۲. دوره دوم (از اواخر نیمه اول سده ۱۳ق/ ۱۹م تا اوایل سده ۱۴ق/ ۲۰م): در این دوره، گویندگان در عین پیروی از شاعران سده های ۶ - ۸ق به سبک شاعران سده های ۴-۶ق نیز توجه کردند (صفا، همانجا). دوره دوم، دوره ترقی و کمال مکتب بازگشت در شعر محسوب می شود و تلاشهای دوره اول، به طور کامل ثمر می دهد و سخن هدایت در مجمع الفصحا مبنی بر پیروی گویندگان معاصرو از فصحای متقدم (۱/نه - ده) بیشتر ناظر بر دوره دوم است (صفا، همانجا). در اواخر دوره اول و در اوایل دوره دوم، سومین انجمن ادبی — که در واقع ادامه انجمن دوم (انجمن نشاط) است — در تهران (۱۲۱۲ق)، در دربار فتحعلی شاه تشکیل شد و از آنجا که شاه، خود شاعر بود و «خاقان» تخلص می کرد، این انجمن به «انجمن خاقان» شهرت یافت (آرین پور، ۱۶۵/۱؛ شمس، ۱۱۴).

انجمن خاقان از یک سو وارث تجربه های دو انجمن پیشین بود و اعضای آن شاعران و ادیبان کارآزموده آشنا به دقایق شعر قدیم بودند (همانجا) و از سوی دیگر به سبب ارتباط آن با دربار فتحعلی شاه که به شیوه دربار سلطان محمود غزنوی و سلطان سنجر سلجوقی نظام یافته بود و شاعران را می نواخت و بدانها صله می داد (آرین پور، همانجا)، شاعران بسیاری را به امید گرفتن صله و لقب به خود خواند که محور

از وی می‌سرود و میرزا تقی‌علی‌آبادی (صاحب) نیز در مکتب صبا درس خوانده بود و از شیوه او پیروی می‌کرد (بهار، «بازگشت»، شه ۱۱، ص ۷۵۲).

محققانی که موضوع را از منظری منفی می‌نگرند، با استقلال مکتب هر یک از شاعران بازگشت مخالفند و به طور کلی بازگشت را مکتبی اصیل و مستقل نمی‌شمارند، چنانکه حمیدی سبک صبا را اقتباسی از شیوه قصیده‌سرایان قدیم می‌داند و شعر او را نسبت به شعر قدما در سطحی متوسط ارزیابی می‌کند (ص ۲۱-۲۲) و شفیع‌ی کدکنی صریحاً اعلام می‌کند که جنبش بازگشت، مکتب نیست، بلکه سیری فقه‌پهرایی است (ادبیات، ۵۶).

در پایان عصر ناصری با ۳ شاعر توانای بلندآوازه، یعنی یغمای جندقی، فروغی بسطامی و فتح‌الله خان شیبانی روبه‌رو می‌شویم که برخلاف شاعران قصیده‌سرای این دوره مدیحه‌پرداز شناخته نشده‌اند (زرین‌کوب، همان، ۴۹۲) و در این میان فتح‌الله خان شیبانی (د ۱۳۰۸ ق/۱۸۹۱ م) نه فقط اهل مداهنه و تملق نیست و شعر را وسیله گدایی نکرده (حمیدی، ۲۶۰)، بلکه شاعری است که در اشعار او نوعی لحن اعتراض مشهود است که به دل می‌نشیند (اته، ۲۰۳)، لحنی که در ادبیات آن دوره بی‌سابقه است و تأثیر مستقیم اروپا در آن به چشم می‌خورد (آرین‌پور، ۱۴۰۸-۱۴۱۰). یغمای جندقی نیز چنان شیبانی اهل عصیان و اعتراض بود (همو، ۱۴۲/۱) و فریاد اعتراض خود را در نوشته‌ها و سروده‌های خود در پوشش طنز و هزل و هجو بیان می‌کرد (نک: همو، ۱۱۵-۱۱۷).

ب- دیدگاه موضوعی: بحث از شعر بازگشت از دیدگاه موضوعی، بحثی سبک‌شناختی است که می‌توان آن را از ۳ نظر (لفظی، معنایی و ادبی) مورد مطالعه قرار داد:

۱. از نظر لفظی: از این منظر، زبان شعر بازگشت مورد گفت‌وگوست؛ چه «شعر، هنری است وابسته به زبان و همه فرایند خلاقه آن در عرصه زبان نمایان می‌شود» (شفیع‌ی کدکنی، همان، ۵۷) و یکی از اصول بیانیه شاعران نهضت بازگشت، نقد زبان سست شاعران سبک هندی، و دعوت به بازگشت به زبان شیوای متقدمان است (نک: آذر، ۴۱۶؛ هدایت، ۱/ده)، زبان شعر شاعران بازگشت را می‌توان، با توجه به دوره‌های تاریخی این نهضت به زبان ابتدایی (خام) و پیشرفته (پخته) تقسیم کرد:

یک: زبان ابتدایی (خام): زبان شاعران دوره اول، به ویژه زبان شاعران انجمن مشتاق، زبان ابتدایی و خام بود؛ به همین سبب، آنان در کار تقلید از قدما و تتبع در آثار ایشان چندان کامیاب نبودند (شمیسا، همان، ۳۱۰). دلیل این امر آن است که شاعران دوره اول از دقایق شعر پیشینیان آگاهی چندانی نداشتند، شمیسا نشان می‌دهد که حتی شاعری چون سروش با همه تسلط بر زبان نمی‌دانسته است که در کاربرد حرف اضافه مضاعف، به شیوه قدما، اولین حرف «به» است، مثل «به خردی در» یا «به دریادر» و تعبیراتی مثل «بر هزار اندر» و «در کنار اندر»

ساخته است (همان، ۳۱۲).

دو: زبان پیشرفته (پخته): زبان شاعران دوره دوم، یعنی زبان شاعران عصر قاجار، زبانی پیشرفته و پخته است. در این دوره، زبان پیشرفت می‌کند و تعالی می‌یابد و زبان درست و شیوای فارسی، یعنی زبان گویندگان قدیم احیا می‌شود (صفا، ۱۳۱) و این از آن روست که دست کم، شماری از شاعران این عصر مثل قآنی، شیبانی و داوری از دقایق شعر پیشینیان آگاهی دارند و بر کاربرد الفاظ و تعبیرات مسلطند و سخنانشان از حیث رعایت نکات و دقایق فنی، اختلافی با سخنان قدما ندارد (آرین‌پور، ۱۶/۱). شمیسا به تفصیل از مختصات زبانی شاعران بازگشت سخن گفته، و با ذکر شواهد، خامی زبان دوره اول و پختگی و کمال دوره دوم را باز نموده است (همان، ۳۱۰-۳۱۶).

۲. از نظر معنایی: شاعران عصر بازگشت، آن‌سان که در زبان پیرو قدما بودند، در طرح شاعرانه موضوع و مضمون نیز از قدما تقلید می‌کردند و می‌کوشیدند که چون قدما بیندیشند و چون قدما اندیشه‌ها را به نظم آورند. در یک کلام کار شاعران بازگشت بازآفرینی مضامین شعر قدما به زبان قدما بود. در قصیده آنان، اندیشه‌های رایج عهد غزنوی و سلجوقی، و در غزلشان افکار دوران سعدی و روزگار حافظ انعکاس می‌یافت (همان، ۳۱۷)؛ یعنی در غزلشان از همان عشقی سخن می‌رفت که از شعر حافظ و سعدی برمی‌آمد، در قصایدشان وصفی‌ای از طبیعت شکل می‌گرفت که در قصاید امثال فرخی و منوچهری دیده می‌شود و در اشعارشان از اخلاقیات و زهد و عرفان و حکمتی سخن در میان می‌آمد که مضمون شعر قدماست (شفیع‌ی کدکنی، همان، ۶۱، ادوار...، ۲۶؛ صفا، همانجا).

با اینهمه، به نظر برخی از محققان بدان سبب که سخنوران عصر بازگشت وارث ادبیات تمامی سده‌های گذشته بوده‌اند، از یک سو گونه‌ای جامعیت شعری و ادبی داشته‌اند و از سوی دیگر از لحاظ اندیشه و معنا و مضمون از تأثیر محیط خود - که عصاره و چکیده تمامی باورها و اندیشه‌های گذشته بوده، و در عین حال، خود محیطی مستقل به شمار می‌آمده است - برکنار نمانده‌اند. همچنین باورها و اندیشه‌هایی در اشعارشان منعکس است - مثل باورهای مذهبی منعکس در ستایش و سوگ‌نامه (ع) - که در سده‌های گذشته و در شعر متقدمان یا سابقه نداشته، و یا سخت نادر است (مؤتمن، ۱۸۲-۱۸۳). این سخنان بدان معناست که اندیشه و فکر بازگشت، در عین آنکه بنیاد آن تقلید و وابستگی و لاجرم عدم اصالت است، دارای گونه‌ای اصالت و استقلال و هویت نیز هست. در جنب بازآفرینی موضوعات و مضامین شعر قدما، شاعران این عصر سعی می‌کردند تا حد امکان از مسائل سیاسی و اجتماعی روزگارشان فاصله بگیرند و اینگونه مسائل را موضوع و مضمون شعر خود قرار ندهند و اگر ضرورتی پیش آمد، به اشارتی سطحی بسنده کنند و آن اشارت را هم مقدمه موضوع مورد نظر خود، یعنی مقدمه مدح مدح قرار دهند، چنانکه سروش اصفهانی در مطلع قصیده‌ای به کشته شدن خوارزمشاه (خان خیوه) از سوی سپاه ایران و

(همانجا). رعایت اصول ادبی بر طبق موازین رایج در سبک خراسانی مورد تأکید بزرگان عصر بازگشت بوده است. کتاب *براهین العجم* نوشته محمدتقی سپهر (د ۱۲۹۷ ق/ ۱۸۸۰ م) معلول همین تأکید و توجه است. کتاب به سفارش فتحعلی خان صبا و در «قواعد قوافی»، یعنی در فن قافیه تألیف، و بر بحث «واو و یاء معلوم و مجهول» و استفاده از آن در قافیه تأکید شده است تا شاعران در کار قافیه و سرودن شعر به شیوه قدما گرفتار لغزش نشوند (سپهر، ۳۵، ۲۹، جم).

بخش سوم - نثر بازگشت

بازگشت در نثر، روی گرداندن از شیوه نگارش معمول در عصر صفوی و روی آوردن به روش نگارش نویسندگانی پیش از روزگار مغول است.

پیشگامان حرکت بازگشت، بیشتر به شعر و بازگشت به شیوه شاعری متقدمان توجه داشتند (آرین پور، ۴۶/۱). به همین سبب، بازگشت به شیوه پیشینیان در نثر پس از شعر آغاز شد (بهار، سبک شناسی، ۳۴۷/۳ - ۳۴۸) و کند و تدریجی پیش رفت (آرین پور، همانجا). بدین ترتیب که نثر فارسی در عهد افشاریان و زندیان، اندک اندک از سستی و بیمایگی فاصله گرفت و در دوره قاجار به شیوه پیشینیان نزدیک شد و وضعی بالنسبه مطبوع و مطلوب یافت (صفا، ۱۳۲؛ نیز نک: بهار، همان، ۳۱۰/۳) و سپس به سوی استواری و پختگی بیشتر (شفیعی کدکنی، همان، ۶۶) حرکت کرد و سرانجام، از انحطاط و از «تعقید و تطویل» که به قول همایی عیوب نثر عصر صفوی است (مقدمه بر حبیب السیر، ۳۸/۱ - ۳۹)، رهایی یافت و با صفت روان و ساده به پایگاهی دست یافت که در سراسر تاریخ ادب فارسی به شعر اختصاص داشت (بالائی، ۱۲).

بهار سبکهای نثر فارسی را پس از عصر صفوی به ۳ قسم تقسیم می کند: سبک ساده نویسی مثل تذکره حزن و نوشته های آذر؛ سبک قدما (دشوار نویسی) مثل درّه نادره و جهانگشای نادری از میرزا مهدی استرآبادی، و سبک بین بین مثل مجمل التواریخ ابوالحسن گلستانه (همانجا). این طبقه بندی، سخت طبیعی و عقلی است؛ چرا که می توان بر اساس نسبت، نه فقط در هر دوره، که حتی در آثار یک نویسنده نیز از طریق سنجش آثار با یکدیگر ۳ گونه نثر (ساده، دشوار و بینابین) تشخیص داد. به قول ربیکا همواره در طول تاریخ، ساده نویسی و دشوار نویسی در کنار هم حرکت کرده اند (ص ۲۹۹-۲۹۸). مسأله آن است که در هر عصر کدام یک غالب آمده، و حاکمیت یافته است. به سبک بینابین نوشتن هم در واقع ساده نویسی است، منتهی بدان سبب که ساده نویسی همانند دشوار نویسی دارای مراتب و درجات مختلف است، برخی از نوشته ها در قیاس با نوشته هایی که دشواری بیشتری دارند، آسان و روان می نمایند و در سنجش با نوشته های ساده تر و روان تر، دشوار به نظر می رسند و از آنها به بینابین (میانه دشوار و ساده) تعبیر می شود و بر این اساس با دو سبک (دشوار نویسی و ساده نویسی) مواجهیم. بنابراین، ضمن تبیین و توضیح این دو سبک،

آوردن سر او به دربار ناصرالدین شاه، اشاره می کند (ص ۳۰۵). تا از آن مضمونی در خدمت مدح بسازد. پرداختن به مسائل سیاسی و اجتماعی در شعر شاعران عصر بازگشت امری نادر بود که در اواخر عصر بازگشت و در آستانه انقلاب مشروطه روی داد و به شکل اعتراض در سخنان شیبانی (نک: آرین پور، ۱۴۰/۱ - ۱۴۲)، و به زبان هزل و هجو و طنز در سخنان یغمای جندقی نمودار شد (نک: همو، ۱۱۵/۱ - ۱۱۷).

۳. از نظر ادبی: از این منظر، نخست مسأله قالب یا شکل مورد نظر است و دوم مسأله بلاغت. قالبهای رایج نزد شاعران عصر بازگشت همان قالبهای مورد استفاده شاعران سبک عراقی و خراسانی است، یعنی قالب غزل و قالب قصیده. قالبهای دیگر در درجه دوم و سوم اهمیت قرار دارند. در دوره اول بازگشت، غلبه با غزل سرایی بود. مشتاق و نشاط خود، غزل سرا بودند و بیشتر اعضای انجمن مشتاق به غزل دلبستگی داشتند و غزلهای آنان یا سعدی وار بود، یا تلفیقی بود از شیوه سعدی و حافظ (شمیسا، همان، ۳۱۹) و یا بر طبق نظر همایی برآمده از سبکی بود که از تلفیق سبک عراقی قدیم و متوسط (سبک عراقی و هندی) به ظهور رسیده بود و عنصر غالب آن از سبک عراقی مایه می گرفت و چاشنی آن از سبک هندی وام داشت (مقدمه و حواشی، ۱۱۶) و این سبکی است که بیشتر غزل سرایان اصفهان در سده های ۱۳ و ۱۴ ق/ ۱۹ و ۲۰ م از آن پیروی کرده اند. تأکید امیری فیروزکوهی بر این معنا که عاشق اصفهانی در غزل طریقه ای خاص دارد (ص ۱۳)، مؤید دیدگاه همایی است. شماری از غزلهای شاعران عصر بازگشت از جمله غزلهای خوب زبان فارسی است و این از آن روست که غزل این دوره از صافی قرون گذشته، و صاف و زلال و دلنشین شده است (شمیسا، سیر، ۱۸۴ - ۱۸۵).

در دوره دوم بازگشت قالب قصیده مورد توجه قرار می گیرد و قصیده سرایی غلبه می یابد و دو گونه قصیده سروده می شود: یکی، قصاید ساده به شیوه شاعران عصر غزنوی، مثل قصاید سروش و محمودخان ملک الشعراء؛ دیگر قصاید مصنوع به شیوه شاعران عهد سلجوقی، مثل قصاید قاننی. هدایت در مقدمه مجمع الفصحاء دو گزده قصیده سرایان را چنین معرفی می کند: «برخی به سیاق فرخی و منوچهری شاهراه عذوبت و شیرین مقالی پیمودند و بعضی به طرز خاقانی شروانی و عبدالواسع جلی قصاید مصنوعه رنگین مسجع مقفا سرودند» (۱/ده). قصیده بازگشت را برخی از محققان، اصیل (مؤتمن، ۱۸۱)، و برخی آن را مثل غزل بازگشت، تکراری و کلیشه ای (شفیعی کدکنی، ادبیات، ۶۱)، و به دور از هر گونه اصالت (شمیسا، همان، ۱۸۲) دانسته اند.

بلاغت در نظر شاعران عصر بازگشت نیز بلاغت قدماست. اصول بلاغت در قصیده همان است که در سبک خراسانی پذیرفته شده است و اصول بلاغت در غزل، همانا اصول پذیرفته در سبک عراقی است. شفیع کدکنی تصریح می کند که تصاویر شعری عصر بازگشت همان است که در شعر فرخی و منوچهری و سعدی و حافظ می توان یافت

سیر هر یک را در ادوار بازگشت نثر، مورد بررسی قرار می‌دهیم:
الف. دوره اول (دشوارنویسی): اگر آغاز عصر بازگشت را چنانکه برخی از محققان گفته‌اند، پایان دوره صفویه به شمار آوریم (زرین کوب، سیری، ۴۵۹؛ شمس، ۲)، دوره اول، یا روزگار افشاریه و زندیه عصر غلبه دشوارنویسی محسوب می‌شود. دشوارنویسی شامل دو شیوه است:

۱. شیوه قدما، که از آن به نثر مزین و مصنوع تعبیر می‌شود. اینگونه نثر که نثری است دشوار، اما هنرمندانه و آکنده از صنایع بدیعی و بیانی، در سده‌های ۶ و ۷ ق/ ۱۲ و ۱۳ م معمول بود. از نمونه‌های برجسته این نثر، انشای شهاب‌الدین محمد نسوی در کتاب نفثه المصدور است (نک: یزدگردی، ۵).

۲. شیوه عهد مغول و صفوی، که نثری است متکلف و ملال‌آور و بیشتر با هدف قدرت نمایی نوشته شده است. کمترین عیوب این نثر، چنانکه همایی تصریح کرده، «تعمید و تطویل» است (همانجا). تاریخ و صاف، نوشته و صاف الحضرة (سده ۸ ق/ ۱۴ م) و تاریخ جهانگشای نوشته عطا ملک جوینی (د ۶۸۱ ق/ ۱۲۸۲ م) از عهد مغول و عباسنامه از وحید قزوینی (د ۱۱۲۰ ق/ ۱۷۰۸ م) و محبوب القلوب از میرزا بر خورداد فراهی مربوط به عصر صفوی از نمونه‌های سبک دشوارنویسی است (نک: شمیسا، سبک‌شناسی نثر، ۲۱۶). می‌توان گونه نخست را سبک مثبت و گونه دوم را سبک منفی خواند. بازگشت به شیوه دشوارنویسی، بازگشت به گونه نخست است و به همین سبب دره نادره، نوشته میرزا مهدی استرآبادی (د ۱۱۷۳ ق/ ۱۷۶۰ م) منشی نادرشاه که به تقلید از تاریخ و صاف و جهانگشای جوینی نوشته شده است، اثری است که اگرچه در دوره بازگشت پدید آمده است، اما در واقع، متعلق به دوره بازگشت و سازگار با موازین بازگشت نیست و استرآبادی می‌خواسته است تا در این دوره، بدون آشنایی با ریزه‌کاریهای شیوه گذشتگان به سبک آنها بنویسد (زرین کوب، نه شرقی، ۲۸۴). وی در شرح کارهای نادرشاه از شیوه‌ای بهره می‌گیرد که در آن عناصر زبان عربی زبان فارسی را یکسره بی‌معنا می‌سازد و از حیز انتفاع ساقط می‌کند (نک: آرن پور، ۴۵/۱-۴۶). دلیل این امر گذشته از ناآشنایی به شیوه گذشتگان، استمرار آثار منفی بی‌مبالاتی و مسامحه نویسندگان عصر صفوی در امر نگارش تا روزگار میرزا مهدی استرآبادی نیز هست (صفا، ۱۳۲؛ نیز نک: بهار، سبک‌شناسی، ۳۱۰/۳). نمونه برجسته بازگشت به شیوه قدما در نثر مزین و مصنوع، کتاب تجربه الاحرار و تسلیة الابرار نوشته عبدالرزاق دنبلی (د ۱۲۴۳ ق/ ۱۸۲۷ م) است که به تصریح بهار در سبک‌شناسی شاهکار سده ۱۲ ق/ ۱۸ م به شمار می‌آید (۳۲۰/۳). وجود این اثر از آشنایی برخی از نویسندگان در عصر زندیه با شیوه قدما و تخفیف آثار منفی برآمده از بی‌مبالاتیهای نویسندگان عصر صفوی حکایت می‌کند.

ب. دوره دوم (ساده‌نویسی): عصر قاجاریه و به تعبیر دقیق، دوره سلطنت فتحعلی‌شاه (۱۲۱۲-۱۲۵۰ ق/ ۱۷۹۷-۱۸۳۴ م) تا پایان دوره

سلطنت ناصرالدین شاه (۱۳۱۳ ق/ ۱۸۹۵ م) دوره دوم بازگشت و عصر ساده‌نویسی است. ساده‌نویسی نیز دارای دو شیوه است:

۱. شیوه قدما، یا نثر مرسل، یعنی نثر ساده آزاد از صنایع، مثل تاریخ بلعمی از سده ۴ ق/ ۱۰ م، اثری که اهمیت آن از لحاظ زبانی و به عنوان نمونه سبک ساده‌نویسی همچنان باقی است (اته، ۲۸۰).

۲. شیوه صفوی، و آن نثر بالنسبه ساده‌ای است که برخلاف نثر مرسل قدما در آن هم لغات و ترکیبات عربی هست، هم اشاره به آیات و احادیث، و هم آمیختگی با شعر (شمیسا، همان، ۲۱۵-۲۱۶)، مثل تذکره شاه طهماسب، عالم‌آرای صفوی نوشته اسکندریک منشی و رشحات عین الحیاة از علی بن حسین کاشفی سبزواری.

می‌توان آثار نثر ساده به شیوه صفوی را نسبت به نثر مرسل قدما، نثر بین بین به شمار آورد و از بازگشت به شیوه بین‌بین‌نویسی و بازگشت به شیوه ساده‌نویسی سخن گفت و بر این بنیاد دوره دوم بازگشت در نثر را به دو عصر تقسیم کرد: عصر بین‌بین‌نویسی، عصر ساده‌نویسی:

یک: عصر بین‌بین‌نویسی، از آغاز دوره دوم، یعنی حدود سال جلوس فتحعلی‌شاه (۱۲۱۲ ق) شروع می‌شود و تا اوایل عصر ناصری ادامه می‌یابد. نثر این دوره، در قیاس با نثر دوره اول، ساده و روان، و در قیاس با نثر عصر بعد دشوار است و بدین ترتیب، در این عصر شیوه بین‌بین که خود نوعی ساده‌نویسی است، غلبه می‌یابد و آثاری از این دست پدید می‌آید: بستان السیاحه از حاج زین‌العابدین شروانی (د ۱۲۵۳ ق/ ۱۸۳۷ م)؛ تذکره انجمن خاقان از میرزا فاضل گروسی (د ۱۲۵۴ ق)؛ پریشان از قانانی (د ۱۲۷۰ ق/ ۱۸۵۴ م)؛ ناسخ‌التواریخ، نوشته محمدتقی سپهر (د ۱۲۷۹ ق/ ۱۸۶۲ م)؛ مجمع الفصحا و ریاض العارفین، نوشته رضاقلی‌خان هدایت (د ۱۲۸۸ ق/ ۱۸۷۱ م).

دو: عصر ساده‌نویسی، از اوایل عهد ناصری آغاز می‌شود و تا پایان سلطنت ناصرالدین شاه و حدود جنبش مشروطه، استمرار می‌یابد و آثاری از این دست به ظهور می‌رسد: ترجمه هزار و یک شب از میرزا عبداللطیف تسوجی (د ۱۲۹۷ ق/ ۱۸۸۰ م)؛ رساله مجدیه از میرزا محمدخان سینکی، ملقب به مجدالملک (د ۱۲۹۸ ق)؛ منشآت فرهاد میرزا (د ۱۳۰۵ ق/ ۱۸۸۸ م)؛ سفرنامه‌های ناصرالدین شاه؛ روزنامه خاطرات، المآثر والآثار و رساله خلسه نوشته محمدحسن اعتمادالسلطنه، معروف به صنیع‌الدوله (د ۱۳۱۳ ق/ ۱۸۹۵ م)؛ حقایق الاخبار از میرزا جعفر حقایق نگار.

غلبه ساده‌نویسی: بازگشت به شیوه قدما و تلاش در جهت تقلید از سبک مزین و مصنوع آنان قرین توفیق نبود و چندان نباید و بازگشت به سوی ساده‌نویسی پیش رفت. سبب این امر آن بود که اولاً بازگشت در نثر تقلیدی بود از سبک قدما با گرایش به ساده‌نویسی (ریکا، ۳۱۵)؛ ثانیاً ساده‌نویسی از روح عصر نشأت می‌گرفت (شمیسا، همان، ۲۴۲) و جهان نو دشوارگویی و مغلق‌نویسی را برنمی‌تابید و کثرت موضوع جایی برای لفاظیها باقی نمی‌گذاشت و چنین بود که در سراسر قلمرو فرهنگی ایران، میل به ساده‌نویسی احساس می‌شد. چنانکه

(۳۴۷).

بخش چهارم - در ترازوی نقد

بازگشت در نثر و در نتیجه نثر بازگشت از دیدگاه صاحب نظران جنبشی مطلوب به شمار می آید، اما بازگشت در شعر و حاصل آن، یعنی شعر بازگشت حکایتی دیگر دارد. ناقدان در این امر همدستانند که سبک هندی - که مراد از آن «سبک هندی به معنی اخص» (رعدی، ۹۳)، و به تعبیر امیری فیروزکوهی سبک «مقلدین و کج زبانان بی خبر از دقایق لسان» (ص ۱۲) است - به بن بست رسیده بود و بازگشت، واکنش یا رستاخیزی بود در برابر این جریان، اما در باب اهمیت و ارزش ادبی آن و نتایجی که به بار آورد، همدستان نیستند. از آنجا که در نهایت، برخی از ناقدان به موضوع به چشم منفی می نگرند و برخی به دیده مثبت، می توان دیدگاهها را به منفی و مثبت تقسیم کرد.

الف - دیدگاه منفی: طرفداران دیدگاه منفی، جنبش بازگشت را که تلاشی در جهت تقلید از قدما بود، مکتبی ادبی محسوب نمی دارند (شفیعی کدکنی، ادبیات، ۵۶)، بلکه تحولی ارتجاعی (محیط، «بازگشت...»، ۲۵۱) و کودتایی بی ثمر (اخوان ثالث، ۶۵۲) و سیری قهقرای به شمار می آورند که به تعبیر شفیع کدکنی در ترازنامه آن یک سود هست و هزاران زیان؛ سود مربوط به زبان، و زیانها مربوط به اندیشه و صور خیال است (همان، ۵۶-۵۷)؛ همچنین به نظر وی شخصیت‌های وابسته به این جریان، شخصیت‌هایی هستند کاریکاتورگونه و مسخ شده که می توان از آنها و حاصل کارشان، در تاریخ تکامل شعر فارسی صرف نظر کرد (ادوار، ۲۰)، اته نیز به نوعی از عدم اصالت جریان بازگشت سخن می گوید و ذوق هنرپردازی گویندگان این عصر را تقلید از بزرگان قدیم می داند، با این تفاوت که در شعر شاعران بازگشت، عبارات متکلف اغراق آمیز، جانشین معانی اشعار و اقوال قدما می شود (ص ۲۰۲-۲۰۳). این بازگشت و این تقلید هم به قول نیما یوشیج از سر عجز صورت پذیرفته، و به نابودی استعدادها درخشان ادبی انجامیده است (ص ۵۰؛ نیز نک: شمس، ۱۲۵؛ آرین پور، ۱۶-۱۵/۱)؛ چه، رسوخ اندیشه تقلید صرف از شیوه قدما در جامعه موجب شد تا در برابر هرگونه حرکت جدید ادبی مقاومت صورت گیرد (شمیسا، سبک شناسی شعر، ۳۲۲) و در جنبش بازگشت هم آن اندازه توانایی نبود که در پرتو آن، روشهای نوین و زاینده‌ای به بار آید و موجب تکامل و استمرار ادب فارسی گردد و در نتیجه، بازگشت موجب شد تا تحول ناگزیر جریان شعر فارسی نیز از مسیر طبیعی خود دور شود (سادات ناصری، ۴۳۰) و چنین است که شبلی نعمانی تقلید را مردود می شمارد و چنین اظهار نظر می کند که شعر فارسی با رودکی آغاز می شود و با صائب پایان می گیرد و این از آن روست که شاعران سبک جدید، یعنی شاعران بازگشت، تنها مقلد شاعران قدیمند (۱۵۸/۳). در میان طرفداران دیدگاه منفی، برخی به سبب گرایش به سبک هندی و هواداری از این سبک چنین اظهار نظر می کنند که هنر شاعران بازگشت این بود که زمینه غفلت از بخشی مهم از شعر و ادب فارسی (یعنی شعر سبک هندی) را فراهم آوردند (نک: ۳۴۷).

ابوطالب خان (د ۱۲۲۰/ق ۱۸۰۵م) از ایرانی نژادان هند، ۳۰ سال پیش از ابوالقاسم قائم مقام (د ۱۲۵۱/ق ۱۸۳۵م)، پدر ساده نویسی در ایران، با نوشتن سفرنامه‌ای موسوم به مسیر طالبی، در تحول نثر فارسی از دشوارنویسی به ساده نویسی تأثیر نهاد (نک: همانجا؛ زرین کوب، نه شرقی، ۲۸۵). همچنین کتابی به نام شگرف نامه، نوشته اعتصام الدین که نویسنده آن از هند به انگلستان رفت و طی دو سال و نیم توقف در آن کشور، مشاهدات خود را به رشته تحریر درآورد، از آثاری بود که در ساده شدن نثر فارسی تأثیر داشت (همان، ۲۸۴).

در درون ایران و در میان پیشگامان سبک ساده نویسی، میرزا ابوالقاسم قائم مقام، مقامی دیگر داشت. او پدر و پیشرو ساده نویسی به شمار می آید. وی مردی بود که به تعبیر بهار «هر چه می خواست، می نوشت و آن را طوری می آراست که به نظر مقبول می آمد» (سبک شناسی، ۳۵۰/۳). در منشآت قائم مقام با آنکه هر سه گونه نثر دیده می شود، تأکید بر ساده نویسی است (شمیسا، همان، ۲۴۱). تأثیر قائم مقام در تحول سبک نثر فارسی تا بدانجاست که می توان گفت: اگر تلاشهای او نبود، نثر فارسی نه در دوره مشروطیت آنگونه که باید تحول می یافت، نه به نثر ساده و درست امروزی بدل می گشت (همانجا). بهار او را پیرو مکتب سعدی در گلستان معرفی می کند و در نگارش او ویژگیهایی نشان می دهد که سبب شده است تا نثر فارسی هویتی نو و روحی تازه بیابد و در عین سادگی و روانی قابلیت‌های مختلف پیدا کند و در خدمت بیان و انتشار مسائل برآمده از اصلاحات قرار گیرد (همان، ۳۴۹/۳-۳۵۰؛ نیز نک: آرین پور، ۶۵/۱-۶۶) و در بیان مسائل ادبی - که تا آن زمان شناخته شده بود - مثل رمان (داستان بلند) و داستان کوتاه (بالائی، ۱۲) و نیز در بیان موضوعات فلسفی و علمی (علوم جدید) مورد استفاده واقع شود و طبقه بندی اته از نثر فارسی به «نثر روایی شاعرانه» و «نثر علمی و فنی» (ص ۲۱۳-۲۱۴) معنایی جدی تر و روشن تر پیدا کند؛ به گواهی آثار بازمانده از آن روزگار، در جریان تألیف و ترجمه متون علمی به زبان فارسی و در کار تهیه و تدوین کتب علمی درسی از سوی معلمان دارالفنون، نثر فارسی اصلاح شده به وسیله قائم مقام و پیروان وی، بار بیانی معانی علمی را به دوش کشید و بدین سان «تألیف کتابهای علمی به زبان تازی، تقریباً متروک شد» (نفیسی، شاهکارها، ۱۸). خانلری ضمن بیان این معنا که باید این دوره در تاریخ ادبیات فارسی را - به سبب شکوفایی و تنوع مضمون و مطلب - دوره نثر خواند، از وسعت گرفتن دامنه مقاصد نثر و بیان مسائل مختلف سیاسی، اجتماعی، افسانه سرائی (رمان نویسی) و مسائل علوم جدید در قالب نثر سخن می گوید (ص ۱۳۱) و آرین پور گزارشی از تألیف و ترجمه کتابهای درسی در آن روزگار به دست می دهد (۲۵۹/۱-۲۶۰). این نکته نیز درخور توجه است که ارتباط با اروپا و رفتن دانشجویان به آنجا، تأسیس چاپخانه و انتشار روزنامه در ایران، ترجمه از زبانهای اروپایی و تأسیس دارالفنون از جمله عواملی بود که در پیشرفت و رواج ساده نویسی تأثیر بسیار داشت (نک: بهار، همان، ۳۳۹/۳، ۳۴۲، ۳۴۳).

امیری، ۱۳).

ب - دیدگاه مثبت: طرفداران دیدگاه مثبت، بازگشت را جنبشی می‌دانند که از روند تکامل تاریخ ادبیات فارسی برآمده است و به تعبیر نفیسی حاصل ضعف روش شاعران توانایی، مثل صائب و کلیم است که از پروردن شاعران بزرگ فروماندند (مقدمه، ۶). آنان بر این معنا تأکید می‌ورزند که این نهضت، برخلاف پندار کسانی که با نظر سطحی به موضوع می‌نگرند، تقلید صرف و بازگشت بی‌قید و شرط به شیوه قدما نیست (رعدی، ۹۳)، بلکه تلاشی است با هدف تجدید حیات شعر و حتی تجدید حیات زبان فارسی (همو، ۹۴) و اگر به دیده انصاف بنگریم شعر بازگشت دارای جاذبه‌های ویژه‌ای است که موجب برانگیختن تحسینهای قلبی خواننده می‌شود (شمیسا، همانجا). از این منظر است که ربیکا پیشروان نهضت بازگشت را شاعرانی خردمند و صاحب ذوق انتقادی می‌خواند و می‌گوید: آنان با همین خرد و ذوق دریافته‌اند که راه رهایی شعر فارسی بازگشت به شیوه استادان متقدم است (ص ۲۹۵).

طرفداران دیدگاه مثبت، نمایندگان برجسته سبک هندی را تأیید می‌کنند و تنها «سبک هندی به معنی اخص» (رعدی، همانجا)، و به تعبیر آذر در آتشکده «متأخرین» اهل «تصرفات نالایق» (ص ۴۱۶) را که «مقلدینی کج زبان» (امیری، ۱۲) بوده‌اند، مورد نقد قرار می‌دهند و آثارشان را مردود می‌شمارند و اعتراض کردن از آن را عامل پیشرفت شعر و ادب می‌دانند (نک: هدایت، ۱/ده؛ اقبال، ۴-۵؛ مؤتمن، ۱۷۸؛ صمصامی، ۲۲؛ مکی، ۱۳-۱۴؛ صفایی، ۲). تأمل شاعران بازگشت در آثار قدما و توفیق آنان در فهم این آثار و تتبع در آنها تا بدان پایه است که می‌توان چنانکه شمیسا دریافته، و تصریح کرده است، این معنا را پذیرفت که شاعران بازگشت، پیشگامان سبک‌شناسی در ایران هستند و سبک‌شناسی در ایران، بی‌آنکه نامی داشته باشد، از این دوره و با تلاش این شاعران آغاز شده است؛ زیرا که این شاعران می‌بایست در کار تقلید صحیح در تمام جوانب، اعم از مختصات زبانی، فکری و ادبی آثار قدما تأمل کنند، آنها را بیاموزند و به شاگردان خویش بیاموزانند، چنانکه بهار پس از تأسیس دانشگاه تهران، تجربه‌های خود را در درس سبک‌شناسی به دانشجویان خود منتقل کرد (همان، ۳۲۱-۳۲۰).

مآخذ: آذر یگدلی، لطفعلی، آتشکده، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷؛ آردین‌پور، یحیی، از صبا تا نیا، تهران، ۱۳۷۲؛ اته، هومان، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه صادق رضازاده شفق، تهران، ۱۳۵۶؛ اخوان ثالث، مهدی، «نیمه مردی بود مردستان»، اندیشه و هنر، تهران، ۱۳۳۹؛ شه ۹؛ اقبال آشتیانی، عباس، مقدمه بر دیوان هانف اصفهانی، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۲؛ امیری فیروزکوهی، کریم، مقدمه بر دیوان صائب، تهران، ۱۳۴۵؛ بالائی، ک. و م. کویرس، سرچشمه‌های داستان کوتاه فارسی، ترجمه احمد کریمی حکاک، تهران، ۱۳۶۶؛ بهار، محمدتقی، «بازگشت ادبی»، آرمغان، تهران، ۱۳۱۱؛ س ۱۳، ۸، ۷، ۱۱، ۱۳؛ همو، سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۵۵؛ همو، «شعرشناسی»، بهار و ادب فارسی، به کوشش محمد گلین، تهران، ۱۳۵۱؛ ج ۱؛ حمیدی شیرازی، مهدی، شعر در عصر قاجار، تهران، ۱۳۶۴؛ خانری، پرویز، «شعر فارسی در دوره اخیر»، نخستین کنگره نویسندگان ایران، تهران، ۱۳۲۶؛ دایرة المعارف فارسی؛ رضازاده شفق، صادق،

تاریخ ادبیات ایران، تهران، ۱۳۲۰؛ رعدی آذرخش، غلامعلی، «درباره سبکهای شعر فارسی و نهضت بازگشت»، نامواره دکتر محمود انشاه، تهران، ۱۳۶۴؛ ج ۱؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، از گذشته ادبی ایران، تهران، ۱۳۷۵؛ همو، سیری در شعر فارسی، تهران، ۱۳۶۷؛ همو، نقد ادبی، تهران، ۱۳۶۱؛ همو، نه شرقی، نه غربی - انسانی، تهران، ۱۳۵۳؛ سادات ناصری، حسن، «بازگشت ادبی»، یغما، تهران، ۱۳۴۳؛ س ۱۷، شه ۹؛ سپهر، محمدتقی، براهین المعجم، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۵۱؛ سروش اصفهانی، دیوان، به کوشش حسین کی استوان، تهران، ۱۳۲۹؛ شلی نعمانی، محمد، شعر المعجم، ترجمه محمدتقی فخر داعی، تهران، ۱۳۶۳؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، ادبیات فارسی، ترجمه حجت‌الله اصیل، تهران، ۱۳۷۸؛ همو، ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت، تهران، ۱۳۵۹؛ شمس لنگرودی، محمد، مکتب بازگشت، تهران، ۱۳۷۲؛ شمیسا، سیروس، سبک‌شناسی شعر، تهران، ۱۳۷۴؛ همو، سبک‌شناسی نثر، تهران، ۱۳۷۶؛ همو، سیر غزل در شعر فارسی، تهران، ۱۳۶۲؛ صباحی یزدکی، دیوان، به کوشش احمد کریمی، تهران، ۱۳۶۵؛ صفا، ذبیح‌الله، مختصری در تاریخ تحول نظم و نثر پارسی، تهران، ۱۳۶۳؛ صفایی، ابراهیم، نهضت ادبی ایران در عصر قاجار، تهران، ابن‌سینا؛ صمصامی، محمد، سیری در ادبیات ایران، اصفهان، ۱۳۴۰؛ محبوب، محمدجعفر، مقدمه بر دیوان قآنی، تهران، موسوی؛ محیط طباطبائی، محمد، «بازگشت سبک هندی به ایران»، صائب و سبک هندی، به کوشش محمد رسول دریا گشت، تهران، ۱۳۷۱؛ همو، مقدمه بر دیوان مجمر، تهران، ۱۳۴۵؛ مکی، حسین، مقدمه بر دیوان مشتاق، تهران، ۱۳۲۰؛ مؤتمن، زین‌العابدین، تحول شعر فارسی، تهران، طهوری؛ نصرآبادی، محمدطاهر، تذکره، به کوشش محمد ناجی نصرآبادی، تهران، ۱۳۷۸؛ نفیسی، سعید، شاهکارهای نثر فارسی معاصر، تهران، معرفت، همو، مقدمه بر دیوان عاشق اصفهانی، تهران، ۱۳۴۳؛ نیما یوشیج، ارزش احساسات، به کوشش ابوالقاسم جنتی عطایی، تهران، ۱۳۳۵؛ هدایت، رضا قلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر صفا، تهران، ۱۳۴۰؛ همای، جلال‌الدین، تاریخ ادبیات ایران، به کوشش ماهدخت بانو همای، تهران، ۱۳۷۵؛ همو، مقالات ادبی، تهران، ۱۳۶۹؛ همو، مقدمه بر حبیب السیر خواندنی‌ترین، ۱۳۳۳؛ همو، مقدمه بر دیوان سروش اصفهانی، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، ۱۳۴۰؛ همو، مقدمه و حواشی بر دیوان طرب، تهران، ۱۳۴۲؛ یزدگردی، امیرحسن، مقدمه بر نفثة المصدور محمد نسوی، تهران، ۱۳۴۳؛ نیز؛

Browne, E.G., A Literary History of Persia, Cambridge, 1930; Rypka, J. et al., Iranische Literaturgeschichte, Leipzig, 1959.

اصغر دادبه

بازگیر، عنوان طوایفی از عشایر غرب ایران که در لرستان و ایلام و نیز کرمانشاهان پراکنده‌اند. چنانکه از نام این طایفه بر می‌آید، گویا نیاکانشان با شکار و خرید و فروش باز سرو کاری داشتند (نک: مکرری، ۲۵).

علاوه بر نام طایفه، واحدهایی جغرافیایی با عناوین بازگیر، بازگیر، بازگیر خان میرزا، بازگیری، بازگیرکلا، بازگرون و بازگیر قلعه پرور در فرهنگها و منابع آمده است (فرهنگ آبادیها، ۵۹؛ اسامی، ۹؛ پاپلی، ۸۴؛ رزم آرا، پیشکوه، ۱۹۱؛ فرهنگ جغرافیایی، ۵۲؛ مکرری، ۲۵؛ مفخم، ۵۲).

خاستگاه قومی و نشان دودمانی: درباره منشأ بازگیرها چند نظر وجود دارد، از جمله آنکه حدود ۲۷۰ سال پیش شخصی به نام بازگیر در خرم آباد می‌زیسته، و پسری به نام کربلایی قربانعلی داشته است. کربلایی قربانعلی همراه شماری از فرزندان خود خرم آباد را ترک می‌کند و به تختان، محلی در آبدانان ایلام می‌رود و ساکن می‌شود (تحقیقات میدانی). دیگر آنکه بازگیرها، به صورت جمعی از میان ایل

شماری از بازگیرها نیز در همسایگی بهاروندها می‌زیند که آنها را به خطا از مرالوندهای بهاروند قلمداد کرده‌اند (نک: امان‌اللهی، قوم‌لر، ۱۵۱، قس: «نظام...»، ۱۱۳). برزویی شبهه وابستگی تیره‌ها و طایفه‌ها را به یکدیگر نتیجه طبیعت و اقتضای زندگی ایلی در همسایگی یکدیگر دانسته است (ص ۴۴۶). رزم‌آرا در جدول تقسیم‌بندی ایلی بهاروند نامی از بازگیر نمی‌برد (نک: پیشکوه، ۲۳۱) و پایی نیز وابستگی آنها را تأیید نکرده است (نک: مقدمه، ۳۰، ۳۱).

با گذشت ایام، دوباره بخشی از بازگیرهای مهاجر از طاف، بعد از صلح با میرها به آنجا بازگشتند و در اواخر دوره قاجار ترک کوچ‌نشینی کردند و در گُرگاه ساکن شدند. بخشی از آنها نیز در وُسیان و بخش مرکزی خرم‌آباد، و در روستاهای شهیل بیگی، ثلوری، دیناروند، ده باقر، دارایی، سرخده علیا، آنگز، سالی بزرگ و کوچک، چوتراش، پیرجید بازگیر و شهر خرم‌آباد اسکان یافتند (برزویی، ۴۴۷؛ نیز نک: ساکی، ۱۶۸).

بازگیر پیوسته به صورت طایفه‌ای مستقل به شمار می‌آمده، و در مراسم مختلف از رئیس طایفه بازگیر مستقلاً دعوت می‌شده است (نک: یادبود، ۷۷۱). بازگیرها مذهب تشیع دارند و به گویشهای لری، لکی و کردی سخن می‌گویند (ایزدپناه، ۲/۲۳۲).

مآخذ: اسامی نقاط و مناطق جغرافیایی... استان باختران، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۰؛ افشار سیستانی، ایرج، شناخت ایلیها، جادرنشینان و طوایف عشایری ایران، تهران، ۱۳۶۶؛ امان‌اللهی بهاروند، سکندر، قوم‌لر، تهران، ۱۳۷۰؛ هسو، «نظام اجتماعی - سیاسی ایل بهاروند»، ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۶۲؛ ایزدپناه، حمید، آثار باستانی و تاریخی لرستان، تهران، ۱۳۶۳؛ برزویی، علی داد، «قوم‌لر»، آینده، تهران، ۱۳۷۲؛ س ۱۹، ش ۲-۱۶ پایی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷؛ پایی، مرادحسین، شناخت ایل پایی، قم، ۱۳۷۸؛ هسو، مقدمه بر طایفه میر در گذر تاریخ نفی میرهاش، قم، ۱۳۷۵؛ دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۲؛ رزم‌آرا، علی، پیشکوه، تهران، ۱۳۲۰؛ هسو، پیشکوه، تهران، ۱۳۲۰؛ ساکی، علی محمد، جغرافیای تاریخی و تاریخ لرستان، خرم‌آباد، ۱۳۴۳؛ سرشماری اجتماعی اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶)، نتایج تفصیلی، ایل کرد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸؛ شاکرمی، عبدالحسین، فرهنگ و تاریخ دره شهر، قم، ۱۳۷۱؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۵۵)، استان کرمانشاهان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۰؛ ج ۱۳، فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (خرم‌آباد)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۳؛ ج ۵۸، مکر، محمد، فرهنگ نامهای پرنندگان، تهران، ۱۳۶۱؛ مفخم پایان، لطف الله، فرهنگ آبادیهای ایران، تهران، ۱۳۳۹؛ والی زاده مجزی، محمدرضا، «ایا الهاناس...»، سالنامه بهار، ۱۳۲۷؛ یادبود اجتماع سران ایلات و عشایر در تهران، تهران، ۱۳۲۹؛ تحقیقات میدانی مؤلف، اردشیر کشاورز.

بازنامه‌ها، کتابهایی در تربیت و نگاهداری باز و دیگر پرنندگان شکاری و آیین شکار با آنها و روش معالجه آنها. رواج شکار با باز و دیگر مرغان شکاری از دورانیهای باستان در خاور و باختر، به ویژه در چین و هندوستان و ماوراءالنهر و ایران و بین‌النهرین و مصر و یونان، دلبستگی مردمان به این نوع شکار، نقش اقتصادی آن، پیچیدگی و دشواری شیوه‌های پرورش و آموزش و نگهداری و بهداشت و درمان

کلهر (ه م) کرمانشاهان به لرستان آمده، و در قلمرو طایفه جودکی بالا گریوه، و سپس در مجاورت «دِرْگُوند» (دیرکوند) ها سکنی گزیده‌اند (برزویی، ۴۴۶).

بازگیرهای آبدانان ایلام که از بازماندگان کربلایی قربانعلی به شمار می‌روند، از ۳ تیره اصلی گله شیر «صی مایی» (صید محمد)، شَکَکَه قربانعلی و جَوّار و تیره‌های فرعی موسی و داس مَکِش تشکیل شده‌اند. تیره‌های خربوزانی و دشتی که از تیره‌های اصلی بازگیرهای لرستان به شمار آمده‌اند (دانشنامه، ۴۶۳/۳)، از پیش از آمدن کربلایی قربانعلی به تختان آبدانان در آنجا ساکن بوده‌اند و هیچ گونه وابستگی خونی با بازگیرها ندارند (تحقیقات میدانی).

بازگیرهای لرستان مشتمل بر دو شعبه اصلی «سی» (سیاه) و «اِشپی» یا «اسبه» (سفید) اند. بازگیرهای سفید به دوتیره «مَولی» (محمد ولی) و «نُیرالی» (نورعلی) تقسیم می‌شوند. تیره محمدولی را ۳ دودمان اولاد نظریگ، قنبرعلی و علی؛ و تیره نورعلی را ۳ دودمان مُرادخان، یاری و جوزالی (جوزعلی) تشکیل می‌دهند. بازگیرهای سیاه به دو زیر تیره سبزعلی و سبزواری تقسیم می‌شوند که در بدو امر مشتمل بر ۵ دودمان سهراب، احمدخان، خان میرزا، آغالی و محمد جافر بوده‌اند که امروز به دودمانهای بُرزو، نوروزی، ظُهراب بگ، خضر بگ (حسن بگ) و کربلایی احمدخان شهرت دارند و جمعیتشان کمتر از بازگیرهای سفید است (برزویی، ۴۴۷).

مهاجرت و پراکندگی: سرزمین اصلی بازگیرها خرم‌آباد و کرمانشاهان بود که پس از مهاجرت به آبدانان، به صورت تیره‌ای از طایفه شکاریگی ایل کرد آبدانان درآمدند (تحقیقات مؤلف؛ نیز نک: افشار سیستانی، ۳۲۳-۳۲۴؛ رزم‌آرا، پیشکوه، ۲۲). گروه کوچکی از آنها که در سرشماری ۱۳۶۶، ۷۳۹ نفر (۹۹ خانوار) برآورد شده‌اند، هنوز کوچ نشینی خود را حفظ کرده‌اند و در مناطقی از آبدانان و شهرستان دهلران، بیلاق و قشلاق می‌کنند (سرشماری اجتماعی، ۱۳).

بازگیرهای بالا گریوه (نک: پایی، شناخت، ۱۴/۲) بعد از مدتی اقامت در میان جودکیها در زیستگاههای طوایف میر و بهاروند پراکنده شدند. این گروه از استقلال نسبی برخوردارند و در بالا گریوه، دره شهر (نک: شاکرمی، ۹۹) و روستاهای پلدختر چون هَلُوش، چَم‌مهر، بابا خوارزم و جلوگیر پراکنده‌اند. همزیستی آنها با میرهای محمدخانی (میررضا و محمدطاهر) پیوندهای خانوادگی در میان آنها پدید آورده که همچنان تا این روزگار تداوم یافته است. بعدها کدورت بین بازگیرها و میرها و غارت اموال بازگیرها توسط میرعباس بزرگ، موجب کوچ بخشی از آنها از طاف به ایلام و دیگر نقاط لرستان شد. با پراکنده شدن بازگیرها در لرستان عده‌ای از آنها به بیرانوندها پیوستند و هنوز خانوارهایی از آنها با حفظ اصلیت قومی خود در میان بیرانوندها می‌زیند و بر خلاف نظر برخی، وابسته یا متعلق به طایفه بیرانوند نیستند (نک: برزویی، ۴۴۶-۴۴۷؛ نیز والی زاده، ۲۲۱).

این پرندگان، و پیشرفتهایی که به مرور زمان و در اثر تجربه در این راه حاصل می‌شد، متخصصان این فن در مراکز فرهنگی را به نگارش کتابها و رساله‌هایی در این زمینه برانگیخت. در منابع کهن، نشانه‌هایی از وجود کتابهایی درباره شکار مرغان در روزگاران باستان دیده می‌شود (ابن ندیم، ۳۷۷؛ عباسی، ۱۰-۱۲؛ ریو، II/484؛ آلوارت، شم GAS, III/352:6199).

ارسطو در کتاب «تاریخ جانوران» مطالبی نیز درباره باز دارد. این بطریق این اثر را با عنوان *الحيوان* به عربی درآورده که نسخه‌هایی از آن نیز بر جا مانده است. همچنین از تألیف کتابی درباره مرغان شکاری و فن بازداری برای اسکندر مقدونی سخن می‌رود. در مقدمه این بازنامه گفته می‌شود که اسکندر مقدونی از دانشمندان دربار خود خواسته بود که سرشت باز و بیماریهای آن و نشانه‌های آن بیماریها و شیوه درمان آنها را برای او شرح دهند و این کتاب حاصل آن گفت و گوهاست (آلوارت، نیز GAS، همانجا؛ TS, III/870).

درباره انوشیروان و تألیف بازنامه‌ای به نام او نیز حکایتی همانند آنچه درباره اسکندر گفته می‌شود، نقل شده است. در دیباچه اثری که *بازنامه نوشیروانی* از جمله منابع آن بوده، آمده است که بوذرجمهر به فرمان انوشیروان، خردمندان روم، عراق، خراسان و ماوراءالنهر را گرد آورد و از ایشان خواست که درباره آنچه از شکار باز می‌دانند، با یکدیگر به گفت‌وگو پردازند و این کتاب از آن گفت‌وگوها فراهم آمده است (عباسی، ۱۱-۱۲؛ ریو، همانجا).

در منابع کهن عربی و فارسی همچنین از سلسله درازی از بازنامه‌ها، با عنوانهای کتاب *البزاة للترك*، کتاب *البزاة للروم*، کتاب *البزاة للعرب* (ابن ندیم، همانجا) و *بازنامه پرویز*، *بازنامه‌های رومیان*، بابلیان، ترکان، سغدیان و هندوان و کتاب *بهرام بن شاپور* (نسوی، ۸۷، ۹۰، ۹۵، ۱۱۱، ۱۱۴؛ آلوارت، ریو، همانجا)، و در برخی منابع نیز از بازنامه‌های جمشید، جاماسپ، بقراط، جالینوس و بزرگمهر یاد شده است (بیلگه، ۱۶۹-۱۷۱؛ ریتر، ۱۴۸-۱۴۷). ظاهراً همین کتابها بوده‌اند که ادهم بن محرز باهلی به فرمان مهدی خلیفه عباسی، از مجموع آنها کتابی فراهم آورده، و حجاج بن خشمه در روزگار هارون الرشید تحریر دیگری از آن تهیه کرده است (آلوارت، همانجا؛ GAS, III/357-358؛ IV/81-82). در منابع دیگر از بازنامه‌ای که در سده ۴/۱۰م برای عبدالملک بن نوح سامانی از زبان پهلوی به فارسی ترجمه شده، و نیز بازنامه‌ای که برای سلطان محمود غزنوی تألیف شده است، سخن گفته می‌شود (عباسی، همانجا؛ بیلگه، ۱۷۰؛ ریتر، ۱۴۸).

در ۱۸۴۰م هامبورگ گشتال نخستین تحقیق درباره فن بازداری در جهان اسلام را منتشر ساخت. همچنین در ۱۹۰۸م فیلد در مقدمه‌ای که به زبان انگلیسی بر بازنامه‌ای فارسی با عنوان *قوانین الصیاد* نوشت، گزارش مختصری درباره بازداری و بازنامه‌ها در جهان اسلام به دست

داد. در ۱۹۶۵م، مولر بررسی مفصلی درباره بازنامه‌های عربی در سده‌های میانه منتشر ساخت^۱ و در ۱۹۷۷م، استوری ۳۸ بازنامه به زبان فارسی را شناساند (نک: 410-402/II(3)؛ GAS, II/632). منزوی نیز در فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان (نک: خطی مشترک، ۳۹۶/۱-۴۴۴، ۲۵۱۴/۴-۲۵۱۵) و فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه گنج بخش (۱۹۵/۱-۱۹۹) بیش از ۴۰ کتاب و رساله فارسی در این زمینه، غالباً در نسخه‌های متعدد، معرفی کرده است. شمار بازنامه‌هایی که در فهرستها و منابع دیگر از آنها نام برده می‌شود و بسیاری از آنها نیز بر جا مانده‌اند، از ۱۰۰ می‌گذرد. در اینجا از عمده‌ترین این آثار یاد می‌شود:

الف- بازنامه‌های عربی:

۱. *البزاة فی تریة سباع الطیور و امراضها و علاجها* مما آلفه *الحکماء للملک الاسکندر*، شامل دو مقاله، به ترتیب در ۵۱ و ۶۳ فصل. این اثر باید در سده ۲/۸م به زبان عربی در آمده باشد، زیرا حجاج بن خشمه (سده ۲ق) در کتابی که در همین زمینه نوشته، از این ترجمه بهره گرفته است. از این اثر نسخه‌هایی به تحریر ابوبکر بن یوسف علوی (سده ۴/۱۰م) درباریس و برلن و استانبول برجامانده است (آلوارت، نیز TS، همانجا؛ ششن، ۴۰۲؛ GAS, III/352, 357-358).

۲. *البزاة فی الضواری من الطیر، یا طب الطیور*، تحریر حجاج بن خشمه. این اثر که متن اصلی آن نگارش غطریف بن قدامه غسانی و ادهم بن محرز باهلی بوده، ظاهراً کهن‌ترین بازنامه عربی است که بر جا مانده است. حجاج در آغاز آن گوید: «این کتاب را که درباره مرغان شکاری است، در کتابخانه هارون الرشید یافتیم و آن را به غطریف بن قدامه که بازدار هشام و ولید - خلفای اموی - بود، نشان دادیم؛ وی آن را شناخت و گفت: فرمانروای روم کتابی درباره مرغان شکاری برای مهدی خلیفه فرستاده بود و خلیفه، ادهم بن محرز باهلی را نیز فراخواند و به ما فرمان داد تا با بهره‌گیری از آثار دانشمندان فارس و ترک و روم کتابی جامع در این فن تألیف کنیم؛ به گفته غطریف، معاذ بن مسلم سخنان خسروان ایران را نیز به این کتاب افزوده است». از این اثر با عنوانهای *بازنامه مهدی* و *بازنامه ادهم* و غطریف نیز یاد شده است و نسخه‌هایی از آن در برلین و استانبول نگهداری می‌شود (آلوارت، همانجا؛ بیلگه، ۱۷۶؛ TS, III/871؛ GAS, IV/81-82).

۳-۸. کتاب *البازی*، از ابو عبیده معمر بن مثنی؛ کتاب *الجوارح*، از محمد بن عبدالله بن عمر بازیار؛ کتاب *الجوارح واللعب بها*، از ابودلف قاسم بن عیسی؛ کتاب *البزاة والصید*، از همو؛ کتاب *الصید والجراح*، از فتح بن خاقان؛ کتاب *الجوارح والصید*، از ابن معتز (ابن ندیم، ۵۸-۵۹، ۱۲۹-۱۳۰، ۳۷۷؛ نیز نک: 363-364، 355-358، 632/II GAS). از این بازنامه‌ها که در سده ۳/۹م تألیف شده‌اند، اثری بر جا مانده است. ۹. *الجمهرة فی علم البزاة*، از عیسی بن علی بن حسان ازدی (سده

(سده ۱۰/ق ۱۶م). این اثر شامل ۱۰ مقاله است و نسخه‌ای از آن در گوتا نگهداری می‌شود (برج، شمه ۲۰۹۴).

بازنامه‌های مهم دیگری نیز از سده‌های ۷-۹/ق ۱۳-۱۵م بر جا مانده‌اند که در آنها جای عنوان و نام مؤلف خالی است (آلوارت، شمه ۶۱۹۹-۶۱۹۷).

ب- بازنامه‌های فارسی:

۱. جوارح نامه شاهنشاهی، ترجمه فارسی بازنامه نوشیروانی. گفته می‌شود که ابوالبحتری (ابوالبحری) این بازنامه را به فرمان محمد بن عبیدالله بلعمی وزیر در ۳۵۲/ق ۹۶۳م برای عبدالملک بن نوح پادشاه سامانی به فارسی درآورده است (عباسی، ۱۱-۱۲؛ بیلگه، ۱۷۲).

۲. بازنامه نسوی، از علی بن احمد نسوی (سده ۵/ق ۱۱م). این اثر کهن‌ترین بازنامه فارسی است که بر جا مانده است. نسوی از هشت سالگی به بازداری مشغول بود و مدت ۶۰ سال در این کار مداومت ورزید؛ تقریباً در ۷۰ سالگی به تألیف این کتاب پرداخت و تجارب و آموخته‌های خود را در آن گرد آورد. وی از شیوه‌های گوناگون شکار و پرورش باز و دیگر مرغان شکاری در سرزمینهای مختلف به تفصیل سخن گفته، و همچنین از شکارنامه‌ها و بازنامه‌های بسیار و بازداران بنام، مانند علی کوتاه، بوعلی یازار، علی کامه و ابونصر کوتاه (ص ۷۰، ۹۰، ۹۸، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۷، ۱۶۴) یاد کرده است. این کتاب در ۱۳۵۴ش در تهران انتشار یافت.

۳. بازنامه محمود غزنوی. این اثر در کتابخانه پرتو پاشا نگهداری می‌شود (بیلگه، ۱۷۰؛ ریتز، ۱۴۸).

۴. صیدنامه ملکشاهی، یا شکارنامه خسروی، به تحریر محمد بن قلیق نظامی (سده ۵/ق ۱۱م). درباره تألیف این بازنامه نیز گزارشی همانند حکایتی که درباره اسکندر مقدونی و انوشیروان ساسانی گفته شد، نقل شده است: خواجه نظام‌الملک به فرمان ملکشاه سلجوقی که دلبستگی شدید به شکار با مرغان داشت، دانایان این فن را از نیشابور، بلخ، ترمذ، مرو، هرات، خوارزم، روم، عراق عرب، فارس، تبریز، سیستان، هندوستان، ترکستان، اصفهان، مصر و مغرب گرد آورد تا دانسته‌های خود را در این زمینه با یکدیگر در میان نهند. نامهای این بازداران در برخی منابع به تفصیل آمده است. گفته می‌شود که بزرگ ایشان ابوالجوارح خواجه علی بن محمد نیشابوری بوده است و محمد ابن قلیق گزیده آن گفت‌وگوها را به صورت کتاب درآورده است (عباسی، ۱۲-۱۶؛ بیلگه، ۱۷۳؛ ریتز، همانجا).

۵. بازنامه فیروزشاهی، یا دستور صید، از خواجه محمد صادق بن خواجه محمد یوسف. این اثر در ۵۷۱/ق ۱۱۷۵م برای محیی‌الدین فیروزشاه امیر بلخ نوشته شده است. نسخه‌هایی از این بازنامه در کتابخانه‌های بادلیان و انجمن آسیایی بنگال بر جا مانده است (اته، ۱۰۷۳-۱۰۷۲/ق ۱۰۷۳؛ ایوانف، ۴۲۲). در بنگال بازنامه دیگری نگهداری می‌شود که در ۵۷۰ق تألیف شده، و در آن از بازنامه فیروزشاهی یاد شده است؛ از این رو، در درستی تاریخ یاد شده ابراز تردید می‌شود.

۹/ق ۳م). نسخه‌هایی از این اثر در ایاصوفیه و اسکوریال نگهداری می‌شوند (ESC^۲، شمه ۹۰۳؛ بیلگه، ۱۷۹؛ ریتز، همانجا).

۱۰. المصاید والمطارد، از ابوالفتح محمود بن حسن کاتب، معروف به کشاجم (سده ۴/ق ۱۰م). محمد اسعد طلس نسخه خطی این کتاب را در کتابخانه شماره ۱ مجلس شورا در تهران یافت و در بغداد به چاپ رساند (۱۹۵۴م). اثری که در فهرست این کتابخانه با عنوان کتاب الصيد والقنص معرفی شده (شورا، ۱۶۹/۲-۱۷۱)، همین کتاب است. در مقدمه این اثر، از شیفتگی خلفای عباسی - هارون، امین، معتصم، معتضد و مکتفی - به شکار، به ویژه شکار با باز سخن گفته می‌شود (کشاجم، ۳-۸).

۱۱. کتاب البیزة، از ابوعبدالله حسن بن حسین (سده ۴/ق ۱۰م). باز یار خلیفه فاطمی العزیز بالله. این اثر به کوشش محمد کردعلی در دمشق چاپ شده است (۱۳۷۱/ق ۱۹۵۲م). مؤلف بسیاری از مطالب آن را بدون ذکر مأخذ از المصاید و المطارد کشاجم برگرفته، و به ویژه دو باب مربوط به شکار با سگ و شکار آهو، و همچنین بخش قابل توجهی از استشهادات شعری را کلمه به کلمه از آن نقل کرده است. گزیده‌ای از مطالب این کتاب به زبان فرانسه ترجمه شده، و در شماره ۱۲ مجله آراییکا به چاپ رسیده است (لیدن، ۱۹۶۵م).

۱۲. القانون الواضح فی معالجات الجوارح، از بغدی بن علی بن قشتمر (سده ۷/ق ۱۳م). در فهرست کوبریلی آمده است که این اثر گزیده غنیة القاری فی علم الجوارح و الضواری از همین مؤلف است (۴۹۷/۱-۴۹۸). نسخه خطی کوبریلی در ۱۲۶۸/ق ۱۶۶۶م در مراغه استنساخ شده، و در ۱۶۶۷ق به نظر مؤلف رسیده است. این اثر آگاهیهای ارزشمندی درباره بازنامه‌های کهن‌تر در بردارد. مؤلف بازنامه‌های ابوالجیش خمارویه فرمانروای مصر (حک ۲۷۰-۲۸۲/ق ۸۸۳-۸۹۵م)، عبداللطیف قزوینی و ابن زینی قاسم بن علی (سده ۶/ق ۱۲م) را در اختیار داشته است. به گفته خود وی، کتاب اخیر در ۵۵۵/ق ۱۱۶۰م برای خلیفه مستنجد تألیف شده است. وی همچنین از بازنامه‌های ابوالقاسم نیشابوری، ظهیر طرابلسی و غطریف یاد می‌کند (همانجا؛ بیلگه، ۱۷۵-۱۷۶؛ ریتز، همانجا).

۱۳. الکتاب المنصوری فی البیزة، اثر مؤلفی ناشناخته از سده ۷/ق ۱۳م. این کتاب دست‌کم شامل ۴ جزء بوده، و تنها جزء چهارم آن بر جا مانده که در ۱۹۸۹م در تونس به چاپ رسیده است.

۱۴. انس المأبوحش الفلأ، از محمد منکلی، که در ۷۷۳/ق ۱۳۷۱م تألیف شده است. این کتاب مورد توجه خاورشناسان قرار گرفت و در ۱۸۸۰م با ترجمه فرانسوی آن در پاریس انتشار یافت. در ۱۹۹۳م نیز در بیروت منتشر شد.

۱۵. رسالة فی معالجات الطيور، یا کتاب الصيد فی علم الجوارح، از معد بن احمد تین‌ملی. این رساله که نسخه‌ای از آن در استانبول نگهداری می‌شود، تاریخ تألیف ندارد (بیلگه، ۱۷۸).

۱۶. المصاییح المزهره فی علم البیزة، از تقی‌الدین ابن معروف

(استوری، 402/II(3)؛ ایوانف، همانجا).

۶. بازنامه (سده ۱۲م). در آغاز باب نخست این بازنامه، از نصر ابن لیث و مهدی بن اهرم و کتاب بهرام بن شاپور و استادان بابل و کتاب خاقان اعظم ملک ترک یاد می‌شود. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه ملی ملک و موزه بریتانیا نگهداری می‌شود (ملک، ۴۹/۵؛ ریو، 485-II/484). نسخه موزه بریتانیا که در سده ۱۳م کتابت شده است، در آغاز و پایان متن افتادگی دارد. در مقدمه جدولی از ۱۳۵ باب این کتاب وجود داشته که تنها پایان آن باقی است. متن کتاب نیز تنها ۱۳۰ باب و اندکی از باب ۱۳۱ را دارد. در نسخه ملک که در سده ۱۳م استنساخ شده، از ۱۵۴ باب سخن گفته شده، در حالی که متن آن تنها شامل ۱۳۵ باب است. در این هر دو نسخه خطاهای فراوان به چشم می‌خورد. در ۱۳۸۰ش نسخه دیگری در مجموعه‌ای خصوصی به دست آمده که اکنون در تملک کتابخانه شماره یک مجلس شورا است. این نسخه در ۱۴۲۸م استنساخ شده، و خطاهای آن از دو نسخه دیگر بسیار کمتر است. مؤلف ناشناس در دیباچه این اثر که نسخه موزه بریتانیا فاقد آن است، یاد می‌کند که به خواهش دوستانی که در صنعت شکار و شناخت مرغان شکاری استاد بودند، از ربیع‌الاول ۵۶۹ تا رمضان ۵۹۱ با بهره‌گیری از بازنامه‌های ساسانیان، قیصر روم، خاقان ملک ترک، ملک هند، غطریف و نوشیروان و دو کتاب از متأخران، یعنی علی کامه خراسانی و کتاب مختص رازی (نسوی) و کتابهای دیگری که به شخص معینی منسوب نیست، به این تألیف پرداخته است. در برخی فهرستها و بررسیها این اثر به خطا بازنامه نوشیروانی خوانده شده است (منزوی، خطی مشترک، ۴۰۴-۴۰۵؛ دانش‌پژوه، ۱۲، بی).
۷. شکارنامه ایلخانی، از علی بن منصور حلوانی که آن را برای تغاتیمور - ایلخان مغول و فرمانروای خراسان (۷۳۷-۷۵۳ق/۱۳۳۷-۱۳۵۲م) - تألیف کرده است. در مقدمه آمده است که اصل این کتاب همان صیدنامه ملکشاهی بوده، و مؤلف ۶ باب درباره شاهین و شتقار و چگونگی شکار شیر و پلنگ و جز آنها بدان افزوده است. از این اثر نسخه‌هایی در ایران، ترکیه، پاکستان و هندوستان بر جا مانده است (آقابزرگ، ۳۱۴/۱۴، ۱۰۷/۱۵؛ شورا، ۵۶۹/۱۰-۵۷۱؛ منزوی، همان، ۴۴۰/۱؛ ایوانف، 422-423؛ بیلگه، 170-174؛ استوری، 404-II(3)).

۸. جوارح نامه امامیه، یا قوانین الصیاد، از داوود بن یار محمد، ملقب به خدیار خان عباسی (سده ۸ق/۱۴م). فیلست مصحح و ناشر این اثر با استناد به سخنان مؤلف در دیباچه، تاریخ تألیف آن را روزگار فرمانروایی تغاتیمور بر خراسان دانسته است (ص 2). عارف نوشاهی با تکیه بر منابع دیگری در درستی این تاریخ تردید کرده، و جوارح نامه را از مؤلفات اوایل سده ۱۲ق/۱۸م شمرده است (ص ۵۶-۵۷). این نظر در برخی منابع دیگر نیز مورد تأیید قرار گرفته است (منزوی، همان، ۴۱۳/۱؛ دانش‌پژوه، ۲۵). اما به رغم آشفتگی شدید سخنان مؤلف در دیباچه این اثر، شیوه یادکرد او از تغاتیمور: «حضرت خدایگان شهریار

اعدل اعلم... مظفر الدینا و الدین...» (نک: عباسی، ۱۶)، و تصریح او به همزمانی خود با وی: «الی یومنا هذا که زمان سلطنت و ایام دولت حضرت اسلام پناه طغان تیمور خان... است» (همو، ۱۸)، هرگاه در صداقت وی تردید نکنیم، مؤید درستی سخن فیلست است. این اثر در ۱۹۰۸م در کلکته به چاپ رسیده است.

۹. التذکره فی علم البزدره، از محمد بن علی زاهد شوشتری (سده ۸ق/۱۴م)، که به شیخ حسن جلایر ایلکانی تقدیم شده است. در مقدمه گفته می‌شود که این اثر ترجمه کتاب «پرورش باز» کندی است (ملک، ۶۵/۵؛ دانش‌پژوه، ۲۱).

۱۰. بازنامه جمشید، ترجمه علی حیدر تبریزی قوشچی باشی، این بازنامه منظوم است. نسخه‌ای از آن در کتابخانه حمیدیه نگهداری می‌شود (بیلگه، 169).

۱۱. بازنامه، از غیاث‌الدین علی بن حسین بن علی میران حسینی اصفهانی. از این اثر که در ۸۵۹ق/۱۴۵۵م تألیف شده است، نسخه‌ای در کتابخانه بادلیان نگهداری می‌شود (اته، 1073-1074-I؛ نیز نک: استوری، 404-II(3)).

۱۲. بازنامه (سده ۹ق/۱۵م). مؤلف این اثر نام خود را ذکر نکرده است، اما از استادش «مولانا علی قوشچی» (د ۸۷۹ق/۱۴۷۴م) یاد می‌کند. نسخه‌هایی از آن بر جا مانده است (نک: منزوی، همان، ۴۰۰/۱).
۱۳. بازنامه، از ناشناس. این اثر در ۹۷۰ق/۱۵۶۳م تألیف شده، و شامل ۷۲ باب است. نسخه‌هایی از آن بر جا مانده است (همان، ۳۹۹/۱).

۱۴. شکارنامه، از حسین بن روح الله حسینی طبسی، ملقب به صدر جهان (سده ۱۰ق/۱۶م). از این اثر نسخه‌هایی بر جا مانده است (شورا، ۳۷۵/۲؛ آصفیه، ۲۵۴/۲-۲۵۵؛ آقابزرگ، ۱۰۵/۱۵).

۱۵. بازنامه، از محب علی بن نظام‌الدین علی مرغلانی (سده ۱۰ق/۱۶م). از این اثر نسخه‌هایی در موزه بریتانیا، کتابخانه ملی ملک و جاهای دیگر بر جا مانده است (ریو، 485-II؛ ملک، همانجا؛ نیز نک: استوری، 404-405-II(3)).

۱۶. دستور الصید، از محمدرضا علی خان بن خواجه یوسف. مؤلف این اثر را در ۱۰۸۳ق/۱۶۷۲م در ۷۷ باب نگاشته، و سپس به تدریج در آن تجدید نظر کرده، و سرانجام در ۱۰۹۹ق/۱۶۸۸م تحریر دیگری از آن در ۹۹ باب فراهم ساخته است. از این کتاب نسخه‌هایی در هندوستان و پاکستان بر جا مانده است (بشیر حسین، ۳۹۰/۲؛ منزوی، همان، ۴۳۵/۱؛ استوری، 406-407-II(3)).

۱۷. رساله در شکار، از مجدالدین بن محمد شفیع هاشمی عباسی (سده ۱۱ق/۱۷م). بخش عمده این رساله درباره پرندگان شکاری است (مرکزی، ۲۱۳۷-۲۱۳۸).

۱۸. بازنامه ناصری، از تیمور میرزا حسام‌الدوله (سده ۱۳ق/۱۹م). این اثر در تهران (۱۲۸۵ق) و بمبئی (۱۳۰۵ق) به چاپ رسیده، و به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده است (استوری، 408-409-II(3)).

نگارش در حدود سال ۳۰۰۰ ق م در آسیای غربی آغاز شد. کهن‌ترین وقایع ثبت شده تاکنون بر لوح‌های گلی سومری در بین‌النهرین (جنوب عراق) و نمونه‌های بسیار متأخرتر در بیشتر بخش‌های دیگر جهان به دست آمده است (دنیل، «صد و پنجاه سال...»^۱، 135, 202؛ هول، 3, 4؛ نیز نک: رنفرو، 10). تمامی دوره طولانی پیش از تاریخ تنها با گسترش باستان‌شناسی شناخته شده است، حتی بسیاری از منابع مکتوب (هیرولگلیف مصری، خط یونانی و خط میخی) را نیز باستان‌شناسان کشف کرده‌اند (GSE، همانجا). بنابراین، شناخت حدود ۹۹٪ تاریخ بشریت که از آغاز آن بیش از ۳ میلیون سال می‌گذرد، در گستره دانش باستان‌شناسی قرار می‌گیرد (رنفرو، همانجا). اطلاعات بسیاری که می‌تواند مکمل تاریخ نوشته شده باشد، هنوز در انتظار توجه باستان‌شناسان در خاک مدفون است. از این رو، باستان‌شناسی می‌تواند به شناخت تمامی گذشته انسان کمک کند و لزوماً در جایی که تاریخ آغاز می‌شود، متوقف نمی‌گردد (هول، 5). از فن‌آوری‌های باستان‌شناسی در پژوهش‌های جوامعی هم که دارای اسناد مکتوب هستند، می‌توان استفاده کرد (دنیل، «خاستگاه‌ها...»^۲، 23)؛ پس وظیفه باستان‌شناس، دستیابی به مدارک نخستین است برای استفاده باستان‌شناسان دیگر، مورخان و تمامی کسانی که علاقه‌مند به شناخت گذشته هستند (بارکر، 9). بدین سان، میان اندیشه و علایق باستان‌شناسان پیش از تاریخ و تاریخی همپوشانی بسیاری است و روش‌های آنها نیز کمابیش یکسان است و امروزه بسیاری از پژوهشگران، مرزهای میان این دو نوع باستان‌شناسی را درنور دیده‌اند (گرین، 13).

باستان‌شناسی به طور فزاینده‌ای به علوم دیگر وابسته می‌شود و به طور دائم از علوم طبیعی روش پژوهش را اقتباس می‌کند. امروزه باستان‌شناسی و علوم چون فیزیک، شیمی، زمین‌شناسی، زیست‌شناسی و... در جهت رسیدن به اهداف خود از یکدیگر بهره می‌گیرند. باستان‌شناسی امروزه به عنوان یک «دانش» نو و والا شناخته شده است (دنیل، همان، 21) و سرانجام چنانکه گفته‌اند، هم علم است، هم هنر (همو، «صد و پنجاه سال...»^۳، 371).

هدف باستان‌شناسی بازسازی شیوه‌های زندگی انسان و بیان اسباب تغییرات آن، برپایه بقایای باستان‌شناختی معتبر است. در واقع باستان‌شناس با طرح پرسش‌های منطقی و انتخاب روش‌های درست، برای رسیدن به پاسخ آنها، در گذشته دور نفوذ می‌کند. باستان‌شناسی نخست تاریخ اندیشه‌ها، فرضیه‌ها، و روش‌های نگریستن به گذشته است، سپس تاریخی از تحول و تکامل روش‌های صحیح پژوهش و به کارگیری آن اندیشه‌ها و جست‌وجوی پرسش‌ها و سرانجام تاریخ کشفیات. اندیشه‌ها، فرضیه‌ها و روش‌ها به طور مداوم تفسیر می‌کند، از این رو، سرشت باستان‌شناسی به عنوان علمی نوپایایی است (رنفرو، 17، 14).

۱۹. انیس الامرا، در فن بازاری، از محمد حسین بن جواد حسینی (سده ۱۳/ق ۱۹ م). این اثر در بمبئی به چاپ رسیده است.

۲۰. شاهبازنامه، از جمال‌الدین میرزا نواده فتحعلی شاه قاجار (سده ۱۳ ق) (مرکزی، ۱۱۰۸).

شماری بازنامه به زبان ترکی نیز بر جا مانده‌اند که برخی از آنها از بازنامه‌های عربی و فارسی ترجمه شده‌اند (بیلگه، 179-182؛ ششن، ۴۰۱).

مأخذ: آصفیه، خطی؛ آقابزرگ، الذریعه؛ این ندیم، الفهرست؛ بشر حسن، محمد، فهرست مخطوطات شیرازی، لاهور، ۱۹۶۸-۱۹۷۳ م؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «بازنامه‌ها و بازاری»، در زمینه ایران‌شناسی، به کوشش چنگیز پهلوان، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ ششن، رمضان، فهرس مخطوطات الطب الاسلامی، به کوشش اکمل‌الدین احسان ازغلی، استانبول، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۲ م؛ شورا، خطی؛ عباسی، خدایار، قوانین الصیاد، به کوشش فیت، کلکته، ۱۹۰۸ م؛ کشاجم، محمود، المصاید و المطارد، به کوشش محمد اسد طلس، بغداد، ۱۹۵۴ م؛ کوبیلی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ ملک، خطی؛ منزوی، خطی؛ مشترک، همو، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه گنج بخش، اسلام‌آباد، ۱۳۵۷-۱۳۶۱ ش؛ نسوی، علی، بازنامه، به کوشش علی غروی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ نوشاهی، عارف، فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزه ملی پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۹۸۳ م؛ نیز:

Ahlwardt, Bilge, R., *Istanbul kütüphanelerinde Bulunan Bâznâmeler, Türkiye mecmuası*, İstanbul, 1945, vols. VII-VIII(2); ESC²; Ethé, H., *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindūstānī, and Pushtū Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1889; GAS; Ivanov, W., *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Curzon Collection*, Calcutta, 1926; Pertsch, Phillott, D. C., *Introd. The Qawānīn - us-Şayyād* (vide: PB, Abbāsi); Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1881; Ritter, H., *Al-Baizara... Oriens*, Leiden, 1956, vol. IX; Storey, C. A., *Persian Literature*, Leiden, 1977; TS. محمدعلی مولوی

باستان‌شناسی، علم پژوهش گذشته انسان بر پایه آثار پازمانده از او. این آثار شامل بازمانده‌های استخوان انسان و جانوران و بقایای غذا و هرگونه ماده‌ای است که انسان با کار خود در آن تغییر شکل داده، و یا ابزاری از آن ساخته است (هول، 8: «باستان‌شناسی»^۱، 1).

باستان‌شناسان مطالعات خود را بر جوامع گذشته و تغییرات آن جوامع طی دوره‌های کاملاً طولانی متمرکز کرده‌اند. آنان به مجموعه عظیمی از اطلاعات درباره گذشته انسان در روی زمین و زیر آن دسترسی پیدا می‌کنند که شامل همه مدارک موجود در گذشته نیست، زیرا آنچه به دست می‌آید، تنها بقایای مواد پایا مانند تکه سفال، ابزار سنگی یا استخوانی است. باستان‌شناسان باید با انواع اطلاعات دیگر و استدلال‌ها مدارک خود را کامل کنند (همان، 1-2). این مواد به دست آمده، برخلاف منابع مکتوب تاریخی، گویای مستقیم سرگذشت انسان نیست، بلکه پایه بررسی و بازسازی مطالعاتی آن است (GSE، II/245). گذشته انسان به دو دوره تاریخ و پیش از تاریخ تقسیم می‌شود. چنانکه گذشته تاریخی به منزله «آنچه با نگارش (خط) ثبت شده است»، تعریف شود، پیش از تاریخ آن است که با نگارش ثبت نشده است. از این رو، انسان هر جا که تاریخ و شرح وقایع روزگار خود را به ترتیب مطرح نکرده، تاریخ او تنها برپایه استنتاج قابل کشف است.

تاریخچه: واژه «باستان‌شناسی»^۱ را نخستین بار افلاطون (سده ۴ ق م) در جامع‌ترین مفهوم آن درباره آشنایی با آثار کهن به کار برد؛ با اینهمه، مدت زمانی طولانی، تقریباً تا امروز، این واژه معانی گوناگونی در سرزمینهای مختلف داشته است. در سده ۱۲ ق م این واژه برای تاریخ هنر باستان در نظر گرفته شد و در سده ۱۳ ق م (زمانی که تمامی بقایای تاریخ باستان و نه دقیقاً هنروری آن جلب توجه کرد) مفهوم امروزی باستان‌شناسی به تدریج شکل گرفت (GSE, II/246). تمامی جوامع از کهن‌ترین روزگار درباره گذشته خود کنجکاو بوده‌اند؛ اسطوره‌ها، داستانهای آفرینش جهان و آدمی در بخش اعظم تاریخ انسان بیانگر این توجه است (تریگر، 27). نبونیدوس آخرین پادشاه بابل در سده ۶ ق م نخستین کاوش را به نتیجه رساند. وی در زیر معبد شمش در سیار به پی سنگی بنایی متعلق به حدود ۲۰۰۰ سال پیش از آن دست یافت. اگرچه او باستان‌شناس نبود، اما روشهای کار وی همانند باستان‌شناسان سده ۱۹ م بود (دنیل، همان، 16؛ رنفرو، 18؛ نیز نک: بان، 2، 1). توسیدید مورخ یونانی (سده ۵ ق م) به کاوش گورهای در جزیره ولس که حاوی زره و سلاح بودند، اشاره کرده است (تریگر، 30).

یونانیها نخستین کسانی بودند که به اصل انسان و رشد و تکامل او توجه کردند و آشکارا خاطراتی از گذشته پیش از تاریخ خود داشتند. هُمر تمدن برنز را نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد که هسیود، شاعر سده ۸ ق م یونان، از تقدم برنز بر آهن آگاه بوده است. وی گذشته انسان را در ۵ مرحله طلا، نقره، برنز، پهلوانان اسطوره‌ای و آهن شرح داده است. هرودت تحت تأثیر قدرت و قدمت تمدنهای مصر و ایران قرار گرفته بود. او همچنین سکاییها و فرهنگ آنها را به دقت وصف کرده است. کاوشهای جدید گورهای سکایی گفته‌های او را ثابت می‌کند. رومیها در زمان تاکیتوس و یولیوس سزار قوم‌شناسانی در حد هرودت داشتند. لوکرتیوس (۹۹-۹۵ ق م) - شاعر و فیلسوف رومی که پدر باستان‌شناسی نامیده می‌شود - معتقد بود که انسان، نخست ناخنها و دندانها، آنگاه استخوان، چوب و آتش را به کار برد و سپس مس و سرانجام آهن را به دست آورد. مراحل پیشنهادی لوکرتیوس بر پایه اندیشه فیلسوفانه، طرحی عمومی از سیر تکامل تمدن است (دنیل، همان، 14-15).

در جهان کهن تاریخ، جغرافیا و قوم‌نگاری رشد و تکامل یافته بود، اما دانش باستان‌شناسی مبتنی بر نظامی پژوهشی است که نمی‌توان نشانه‌های آن را تا یونان کهن پی گرفت. با اینکه برخی محققان جهان کهن گاه از مطالعه آثار دست ساخته برای تکمیل یافته‌های خود از متون کهن استفاده می‌کردند، اما بنیاد فن‌آوری خاصی را برای کشف یا مطالعه چنین آثاری ننهاده‌اند. در واقع می‌توان گفت که دانشی مانند باستان‌شناسی در هیچ‌یک از این تمدنهای گذشته وجود نداشت و با اینکه فیلسوفان باورهای مذهبی را به صورتهای گوناگون جایگزین اصل انسان و تمدن او کردند، کاملاً در مرحله حدس و گمان باقی ماندند (تریگر، 31).

با انحطاط جهان کهن حتی حدس و گمان یونانیها و رومیها نیز درباره انسان نخستین بی نتیجه ماند. در ایتالیا، طی دوره رنسانس توجه به جهان کلاسیک و اندیشه‌های فیلسوفان آن نیز جانی تازه یافت. پژوهشگران و جهانگردان در سفر به ایتالیا و یونان، بقایای آثار گذشته‌های دور را در پیرامون خود مشاهده و مطالعه کردند. در رم، اشراف، پاپها و کاردینالها به جمع‌آوری آثار هنری کهن پرداختند و خانه‌های خود را با اشیاء هنری آراستند و برای دستیابی به آثار پرارزش و افزودن آنها به مجموعه خود به کاوشهای خصوصی نیز دست یازیدند (دنیل، همان، 16-17). در سرزمینهای شمالی و شرقی اروپا نیز مجموعه‌ها شکل گرفت و مطالعه آثار هنری تا سده ۱۲ ق م زمانی که یوهان یواخیم وینکلمان (۱۷۱۷-۱۷۹۸ م) مورخ آلمانی، کتاب «تاریخ هنر» مشهور خود را با دیدگاه تاریخی منتشر ساخت، ادامه داشت. وینکلمان پیشگامی بود که راه را برای فراروی پژوهندگان باستان‌شناسی گشود (همانجا). در آغاز جاهای مشهوری که جلب توجه می‌کرد، زمینه اصلی کار شد. با کاوش شهرهای رومی هرکولانوم و پمپئی در سده ۱۲ ق م، باستان‌شناسی به مفهوم وسیع آن رو به تکامل نهاد. اگرچه در آغاز این کاوشها خشن و ویرانگر بود، اما در سده ۱۳ ق م ۱۹ م کاوشهای برنامه‌ریزی شده دقیق پمپئی صورت گرفت که نخستین کاوش طراحی شده بزرگ در تاریخ است (دنیل، همان، 153؛ بان، 59-60).

لشکرکشی ناپلئون به مصر در ۱۲۱۳ ق م ۱۷۹۸ م آغازی بود بر توجه اروپاییان به غنای فرهنگی سرزمینهای اسلامی. ناپلئون آگاهانه همراه لشکر خود ارتش کوچکی شامل ۱۶۷ محقق داشت. طی اشغال مصر، این گروه، جغرافیا، گیاهان و جانوران، آداب و رسوم و به ویژه بناهای کهن مصر را با جزئیات کامل مطالعه کردند. نتایج کار آنها در «توصیف مصر» (۱۸۰۹-۱۸۳۰ م) منتشر شد. در نتیجه کشفیات این هیأت شامپولین با مطالعه لوح روزتا توانست رمز خواندن خط هیروگلیف مصری را کشف کند که در شناخت مصر کهن تحولی بنیادی بود (همو، 67-69).

در ۶۰ سال نخستین سده ۱۹ م، ۴ اصل عمده در باستان‌شناسی پذیرفته شد: ۱. شکل‌گیری اصول همدیس‌گرایی. پژوهشهای زمین-شناسان نشان داد که لایه‌بندی صخره‌ها و ترتیب قرار گرفتن آنها بر روی هم، به سبب فرایندهای همانند (همدیس) است که تداوم ایجاد لایه‌ها در رودخانه‌ها، نهرها و دریاچه‌ها را در پی دارد. این مفهوم در تاریخ انسان به کار گرفته شد و یکی از بنیادی‌ترین اصول در باستان‌شناسی گردید («فرهنگ...»، 299). ۲. پیشرفت تاریخ‌گذاری یا به کارگیری گاه‌نگاری نسبی؛ ۳. تخمین اثبات قدمت انسان، با مطالعه دست ساخته‌ها و استخوانهای فسیل شده و همراه با فسیلهای جانوران از میان رفته؛ ۴. نظریه تکامل و تغییرپذیری انواع داروین. کتاب

کرد و پژوهشگران آموختند که این اشیاء می‌تواند آگاهی تاریخی در بر داشته باشد (نک: GSE, II/246). کار فیورلی را کونزه (۱۸۳۱-۱۹۱۴م) و کورتیوس (۱۸۱۴-۱۸۹۶م) پیش بردند. هدف این دو باستان‌شناس ثبت نقشه‌ها و لایه‌نگاری کاوش با جزئیات کافی بود، تا گزارش آن بتواند جانشین آنچه در کاوش ویران شده است، بشود؛ گزارش کونزه حاوی مستندات تصویری و نیز نقشه‌هایی بود که مهندسان معمار تهیه کرده بودند (تریگر، همانجا). کاوش شلیمان در ناحیه حصارلیک (آناطولی) احتمالاً پر جلوه‌ترین کاوش سده ۱۹م بود، او در آغاز کار موفق به کشف بقایای شهر تروای یونانی شد و ۷ لایه را تشخیص داد و دورفلد با تشخیص ۹ لایه، لایه‌نگاری شلیمان را اصلاح کرد (دنیل، همان، ۱۶۹-۱۶۷).

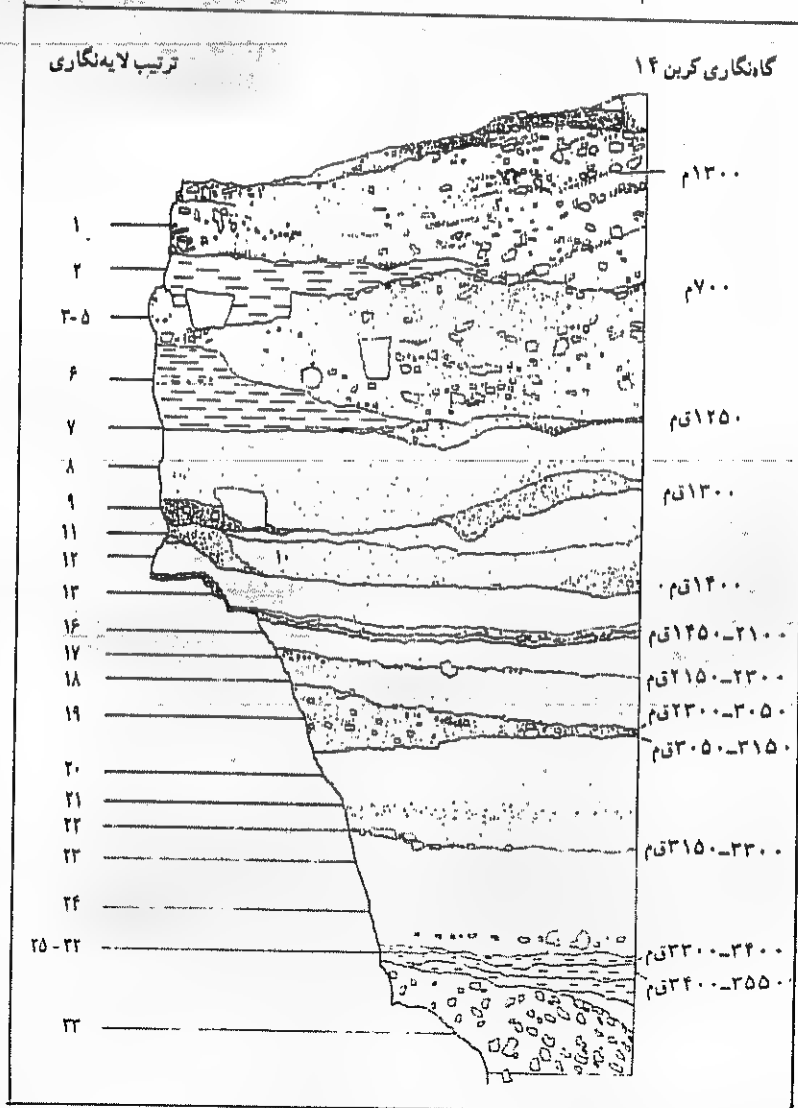
فن آوریهای تازه کاوش و ثبت داده‌ها به تدریج در سراسر خاور نزدیک منتشر شد. در ربع پایانی سده ۱۹م آگاهی از نیاز مبرم به معیارها در فن کاوش موجب پیشرفت تدریجی فنون علمی باستان‌شناسی شد. پیت - ریورز بر اهمیت دقت در لایه‌نگاری، ضبط و ثبت تمامی یافته‌ها تأکید داشت. پتری (۱۸۵۳-۱۹۴۲م) طی کار در مصر و فلسطین به ثبت و ضبط دقیق و انتشار کامل و به موقع کاوشهای خود اقدام کرد. نوآوری عمده او فنی کلیدی برای تنظیم گاه‌نگاری انبوه یافته‌ها بود: آنچه امروز «سری-بندی» نامیده می‌شود و او خود آن را «تاریخ‌گذاری ترتیبی» خواند (همان، ۱۷۳-۱۷۲؛ تریگر، ۲۰۰، ۱۹۷؛ بان، ۱۴۹-۱۴۸؛ رنفرو، ۳۰-۲۹).

پیت - ریورز و پتری را می‌توان رهبران انقلاب در باستان‌شناسی دانست، زیرا این دو، باستان‌شناسی را از مطالعه اشیاء هنری به مطالعه تمامی اشیاء تبدیل کردند (دنیل، همان، ۱۷۱). در این دوران کشفیات تازه باستان‌شناسی به ابداع طرحهای گاه‌نگارانه کمک کرد. «گاه‌نگاری نسبی» اصلاح شد و «گونه‌شناسی» به وجود آمد. مشهورترین گونه‌شناس سده ۱۹م مونتلیوس (۱۸۴۳-۱۹۲۱م) است. تجربه کار بسیار، او را به درک تغییرات ظریف در گونه‌های اشیاء هدایت کرد (بان، ۱۳۴-۱۳۳).

باستان‌شناسی در بین‌النهرین با کاوش تپه‌ها به امید یافتن گنج و کارهای هنری آغاز شد، اما به تدریج در دهه ۴۰ سده ۱۹م به کاوشهای برنامه‌ریزی شده مانند کاوش بوتا در نینوا و خرساباد تغییر یافت (دنیل، همان، ۷۳-۷۰). در سالهای پایانی سده ۱۹م کاوشهای منظم سومر، منجر به کشف بقایای تمدنی شد که پیش از این ناشناخته بود. معتبرترین کاوش محوطه‌های سومری از آن گورهای سلطنتی «اور»

«اصول زمین‌شناسی» در ۱۸۳۰-۱۸۳۳م، و «اصل انواع» در ۱۸۵۹م منتشر گردید و به عنوان سند پذیرفته شد (دنیل، همان، ۲۸). در این سالها هدف اصلی از کاوش، دستیابی به کارهای هنری، با هزینه کردن کمترین وقت و پول، برای آراستن موزه‌ها و مجموعه‌های خصوصی اروپاییان بود (همان، ۱۵۲).

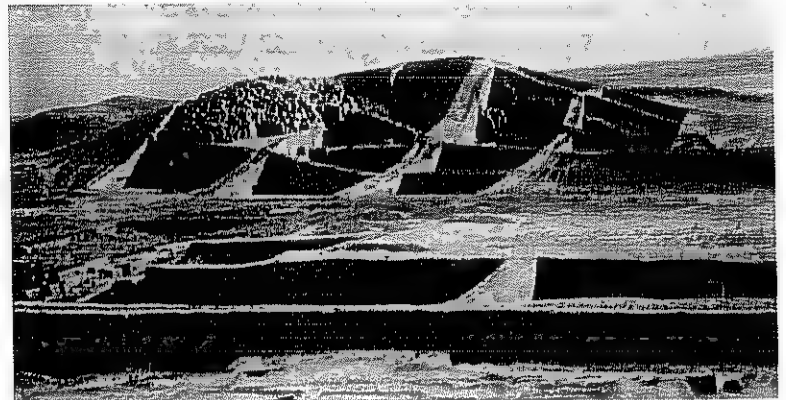
در نیمه دوم سده ۱۳ق/۱۹م باستان‌شناسان به طور فزاینده‌ای به مسائل تاریخی علاقه‌مند شدند و با درک نیاز روزافزون به بررسی گاه‌نگاری و گوناگونی فرهنگی، به جست‌وجوی اطلاعات از محوطه‌هایی پرداختند که برپایه مدارک مکتوب از آنها آگاه بودند. یکی از پیشگامان اینگونه تحلیلهای لایه‌نگاری، فیورلی (۱۸۲۳-۱۸۹۶م)، سرپرست کاوشهای پمپئی بود. در مکتب باستان‌شناختی او بود که دانشجویان توانستند فن آوریهای اورا بیاموزند (تریگر، ۱۹۶). نکته مهم اینکه این کاوش نظام‌مند توجه جهانی را به اشیاء مصرفی روزانه جلب



مقطع لایه‌نگاری و نمایش همسازی تاریخهای رادیو کربن
با ترتیب لایه‌نگاری

به سرپرستی وولی است (همان، 200-202).

با آغاز سده ۲۰م چهره باستان‌شناسی دگرگون شد. شمار باستان‌شناسان افزایش بسیار یافت و این علم از نظر تحلیلی موشکافانه‌تر، و فنون کاوش نیز کاربردی‌تر شد. ویلر (۱۸۹۰-۱۹۷۶م)، باستان‌شناس انگلیسی، یکی از چهره‌های برجسته این زمان، روش پیت-ریورز را پی گرفت. وی فن آوری کاوش را با روش تقسیم محوطه باستانی به شبکه‌ای



کاوش باستان‌شناختی با به کارگیری شبکه مربعی

از مربعها - که هر یک به طور مستقل کاوش می‌شد - تکمیل کرد. روشی که هنوز به طور گسترده در سراسر جهان از آن استفاده می‌شود (بان، 199-200؛ رنفرو، 30). چاپلند (۱۸۹۲-۱۹۵۷م) چهره پراوازه باستان‌شناسی سده ۲۰م بر این باور بود که تمام جنبه‌های تمدن اروپایی برگرفته از خاور نزدیک است و همچنین وی به خاستگاههای کشاورزی و پیدایی شهرها و تمدنها توجه داشت؛ روندی که آن را «انقلاب نوسنگی» و «انقلاب شهرنشینی» نامید و در کتاب «افول تمدن اروپایی» (۱۹۲۵م) به بحث درباره نظرات خود پرداخت (بان، 135,244).

همزمان با جنگ جهانی اول عکس‌برداری هوایی با مقاصد نقشه‌برداری برای عملیات جنگی صورت گرفت. بسیاری از پیشگامان عکس‌برداری هوایی باستان‌شناختی تجربه خود را از این راه کسب کردند؛ از جمله کرافورد در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰م عکس‌برداری هوایی را برای نشان دادن ارتباط میان محوطه‌های باستانی و سیمای طبیعی محیط زیست به کار برد و پس از آن، این فن به سرعت پیشرفت کرد (همو، 202؛ گرین، 42-45).

گاه‌نگاری رادیو کربن: پس از جنگ جهانی دوم باستان‌شناسی جایگاه خود را در نظام عمومی دانش

به دست آورد. بی‌تردید پراهمیت‌ترین پیشرفت در سده ۲۰م گاه‌نگاری رادیو کربن است. دستیابی به سن مطلق مواد آلی، باستان‌شناسان را از سپری کردن زمانی طولانی برای تنظیم و تاریخ‌گذاری مواد رها ساخت. دانش رادیو کربن را ویلارد ف. لیبی (۱۹۰۸-۱۹۸۰م) در

۱۹۴۹م کشف کرد. از این فن به عنوان یک روش تاریخ‌گذاری مستقیم، عمر هرگونه شیء آلی را تا ۸۰ هزار سال می‌توان تعیین کرد. این فن برپایه این واقعیت است که تمام مواد زنده حاوی مقداری کربن ۱۴ هستند. کربن ۱۴ یک ایزوتوپ رادیواکتیو است که در هوا تولید می‌شود و گیاهان آن را از راه هوا جذب می‌کنند و جانوران از آن گیاهان، یا از جانوران دیگر تغذیه می‌کنند. از آنجا که ایزوتوپ ناپایدار است، به میزان مشخصی تباہ می‌شود. ایزوتوپهای کربن ۱۴ در جسم زنده پایدار می‌ماند، اما با مرگ جانداران، به میزان مشخصی کاهش می‌یابد؛ چنانکه نیمی از کربن ۱۴ در هر جسم آلی پس از ۵۷۳۰ سال از میان می‌رود. اندازه‌گیری مقدار کربن ۱۴ نمونه قدیم و اختلاف آن با نمونه زنده پایه گاه‌نگاری کربن ۱۴ است (بان، 222-223؛ دنیل، همان، 356).

پرتو سنجی دما: در این روش فساد رادیواکتیو اندازه‌گیری می‌شود و برخلاف رادیو کربن می‌تواند درباره مواد غیرآلی به کار رود. این روش که دو مزیت بر رادیو کربن دارد، می‌تواند سن سفال را که فراوان‌ترین ماده غیرآلی در محوطه‌های باستان‌شناختی است، دست‌کم تا ۱۰ هزار سال و نیز مواد غیرآلی دیگر (مانند سنگ چخماق سوخته) را ۵۰ هزار - ۸۰ هزار سال تعیین کند. این روش دقت کمتری از آزمایش کربن ۱۴ دارد، اما می‌تواند به زمان عقب‌تری امتداد یابد. عناصر رادیواکتیو موجود در ماده سفالین به میزان معینی حرارت ساطع می‌کنند. هنگامی که به این ماده بیش از ۵۰۰ سانتی‌گراد حرارت داده شود، سن آن به وسیله پرتو سنجی دما اندازه‌گیری می‌شود و زمان سپری شده از آخرین حرارتی که برای پختن دیده است، به دست می‌آید (گرین، 119-120؛



دقت عمل و ظرافت در کاوشهای جدید

رنفرو، 129-131).

تاریخ‌گذاری از راه حلقه شماری تنه درختان: فن تاریخ‌گذاری حلقه درخت را داگلس در دهه‌های نخستین سده ۲۰م گسترش داد. این فن بر این پایه است که در تنه درختان با رشد هر ساله حلقه‌ای ایجاد

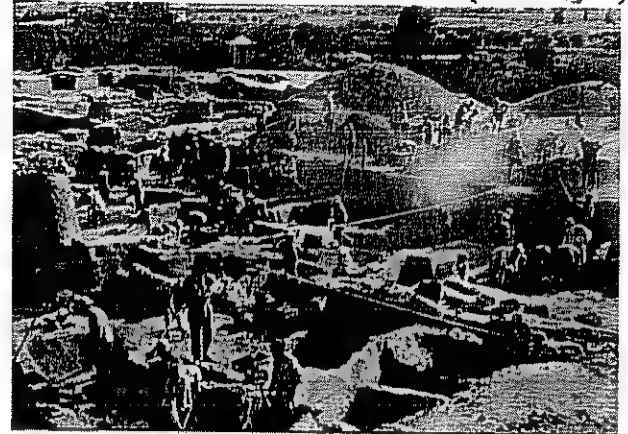
بهره‌گیری انسان از محیط زیست آگاه شوند. از این‌رو، مطالعه کامل گستره‌ها با بررسی منطقه‌ای، اکنون بخش عمده کار میدانی باستان‌شناختی است (همو، 61).

کشف و بررسی: از فن‌آوریهای متعددی برای مشخص کردن محوطه‌های باستانی استفاده می‌شود. کتاب مقدس و حماسه‌های هُمر به شناسایی و کشف محوطه‌های باستانی خاورمیانه کمک کردند؛ از نقشه‌های کهن نیز به طور مشابه استفاده شد. بسیاری از محوطه‌ها اتفاقی، و شمار بیشتری در نتیجه باستان‌شناسی «اضطراری» یا «نجات» کشف شده‌اند («فرهنگ»، 300). امروزه بررسی سطحی و عکس‌برداری از ناحیه روشی معمول است و عکس‌برداری هوایی می‌تواند مکمل آن باشد (گرین، 45، 42). در بررسیهای باستان‌شناسی فن‌آوریهای بدون ویرانی بسیار متنوع، و شامل وسایل سنجش از راه دور است که با گذراندن انواع مختلف انرژی از خاک برای آگاهی از ناهمگونی زیر سطح زمین و یا اندازه‌گیری شدت میدان مغناطیسی آن به‌کار می‌رود (رنفرو، 80).

کاوش: کاوش به منزله جراحی در باستان‌شناسی است. به وسیله کاوش دیدنیهای پنهان در خاک با مهارت باستان‌شناسان آشکار می‌شود (بریتانیکا). روشهای مختلفی برای کاوش وجود دارد که باید متناسب با محوطه خاص مورد نظر باشد. تمامی محوطه به شبکه مربعها تقسیم می‌شود و قرار دادن یک نقطه ثابت برای تضمین دقت ثبت وضبط یافته‌ها ضروری است («فرهنگ»، 301).

دو نوع آگاهی برای باستان‌شناسان جاذبه دارد: فعالیت‌های انسان در دوره‌ای خاص در گذشته، و تغییرات آن فعالیت‌ها در گذر از دوره‌ای به دوره دیگر. شاید بتوان چنین بیان کرد که فعالیت‌های همزمان در یک سطح افقی قرار دارند، در حالی که تغییرات آنها طی زمان به طور عمودی قرار گرفته‌اند (رنفرو، 90). شبکه مربعها پاسخ‌گوی پرسشهای

می‌شود، ضخامت این حلقه‌ها یکسان نیست، و حلقه‌ها با افزایش سن درخت باریک‌تر می‌شود و تغییر آب و هوا نیز در رشد هر ساله درخت اثر می‌گذارد. اندازه‌گیری طرح این حلقه‌ها و ارائه یک نمودار، نمایشگر ضخامت متوالی حلقه‌ها در یک درخت و سن آن است (همو، 118-119).



کاوش تپه چشمه علی، ری

محیط زیست: در چنین شرایطی جولین استوارد انسان‌شناسی که به تفسیر تغییرات فرهنگی علاقه‌مند بود، بر این واقعیت تأکید کرد که فرهنگها تنها از یکدیگر تأثیر نمی‌گیرند، بلکه از محیط زیست نیز متأثر می‌شوند. همچنین او نخستین بار اصطلاح «محیط زیست» را به کار برد. گوردن ویلی نقشه‌پراکنندگی محوطه‌هایی را که از دوره‌های مختلف بررسی کرده بود، تهیه کرد. این نقشه یکی از نخستین الگوهای استقرار در باستان‌شناسی است و سرانجام، گراهام کلارک از تسلط دست‌ساخته‌ها در تاریخ فرهنگی، خود را رها ساخت و استدلال کرد که با مطالعه اینکه چگونه گروه‌های انسانی محیط زیست خود را پذیرا شده‌اند، می‌توان بسیاری از جنبه‌های جامعه کهن را درک کرد (همو، 33).

امروزه در باستان‌شناسی نو - که دقت علمی فراوان دارد - سعی می‌شود که از آغاز هدفی روشن در پژوهش، و نقشه عملیات سازمان‌یافته‌ای در دست باشد. به طور سنتی کار میدانی منحصرأ در کشف و کاوش محوطه‌های ویژه محدود می‌شود؛ با اینهمه، امروزه اگرچه کاوش محوطه‌ها بیشترین اهمیت را دارد، تأکید بیشتر بر تمامی گستره محوطه‌ها و بررسی سطحی آنهاست. باستان‌شناسان از پراکنندگی دست‌ساخته‌ها، محدوده حوزه‌ها را به تصویر می‌کشند، تا از اطلاعات مهم درباره



کاوش دره شهر، معماری باترینات گچ‌بری، سده‌های نخستین هجری

کاوش را بازسازی کرده، یافته‌ها را تفسیر مجدد کنند. تأخیر در انتشار نتایج یک کاوش - بیش از زمان قابل قبول - از نظر روش باستان-شناختی خطایی جدی است. کاوش تا هنگامی که گزارش چاپ شده آن در دسترس نباشد، کامل نیست (بریتانیکا).

پژوهشهای باستان‌شناسی در ایران: این کار در ایران دیرتر از بخشهای غربی جهان اسلام آغاز شد و هم از آغاز تحت‌الشعاع پژوهشهای پیش از اسلام بود («دائرة المعارف...»، IV/291). در آغاز آنچه بیشتر جلب توجه می‌کرد، آثار معماری پابرجا، یا ویرانه‌هایی بود که هنوز بر سطح زمین به چشم می‌خورد. از سده‌های نخستین

افقی و عمودی است. با نگاه‌داشتن بازوهای میان مربعها، شبکه لایه‌های مختلف و ارتباط محوطه در مقطع عمودی پی گرفته می‌شود. در صورت لزوم بازوها را می‌توان برداشت. بدین‌سان، کاوش غیرمحصور تمامی شناسه‌های لازم را نشان می‌دهد (همو، 92).

بنیادی‌ترین اصلی که کاوش بر آن پایه قرار دارد، توالی طبقات و بررسی یافته‌های درون آنهاست. در مطالعه ردیفی از لایه‌ها، آنهایی که در پایین قرار دارند، کهن‌تر از لایه‌های بالا خواهند بود. امروزه حتی ساده‌ترین کاوش باستان‌شناختی از روش لایه‌نگاری پیروی می‌کند (گرین، 57، 63).

جدول ۱

۱۳۰۷-۱۳۱۷ش

منطقه	محوطه	دوره اصلی	تاریخ کاوش و پژوهش	سرپرست گروه	مؤسسه علمی
دشت مرغاب	پاسارگاد	هخامنشی	۱۳۰۷ش	هرتسفلد	مؤسسه شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو
مرودشت	تل باکون (تپه الف)	هزاره ۵ و ۴ ق م	۱۳۰۷ش	هرتسفلد	مؤسسه شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو
دشت شوش	جعفرآباد، دوسیه، جوی	هزاره ۶ و ۵ ق م	۱۳۰۸-۱۳۱۲ش	لویرتون	هیأت باستان‌شناسی فرانسه در ایران
مرودشت	تخت جمشید	هخامنشی	۱۳۰۹-۱۳۱۴ش	هرتسفلد	مؤسسه شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو
دامغان	تپه حصار	هزاره ۵ تا ۲ ق م، ساسانی	۱۳۰۹-۱۳۱۰ش	اشمیت	موزه دانشگاه فیلادلفیا
گرگان	تورنگ تپه	هزاره ۳ تا ۱ ق م، ساسانی	۱۳۱۰ش	ولسین	موزه دانشگاه فیلادلفیا
نهارند	تپه گیان	هزاره ۵ تا ۱ ق م	۱۳۱۰-۱۳۱۱ش	کترو	هیأت باستان‌شناسی فرانسه در ایران
مرودشت	تل باکون (تپه ب)	هزاره ۵ تا ۴ ق م	۱۳۱۱ش	لنگسدرف، مک کان	مؤسسه شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو
فارس	تخت ابونصر	ساسانی	۱۳۱۰-۱۳۱۳ش	آپتن، هاوزر	موزه هنر متروپولیتن
گرگان	شاه تپه	هزاره ۵ تا ۴ ق م	۱۳۱۲ش	آرن	مؤسسه تاریخ طبیعی سوئد
جنوب شرق، سواحل و جزایر خلیج فارس جنوب	سیستان، بلوچستان، کرمان	پیش از تاریخ، تاریخی، اسلامی	۱۳۱۱-۱۳۱۲ش	اشتاین	موزه بریتانیا، دانشگاه هاروارد
ری	ناحیه فارس	پیش از تاریخ، تاریخی، اسلامی	۱۳۱۲-۱۳۱۳ش	اشتاین	موزه بریتانیا، دانشگاه هاروارد
کازرون	چشمه علی	هزاره ۴ و ۳ ق م	۱۳۱۳-۱۳۱۵ش	اشمیت	موزه دانشگاه فیلادلفیا
جنوب، جنوب غرب	پیشاپور	ساسانی، اسلامی	۱۳۱۷ش	سال، گیرشمن	هیأت باستان‌شناسی فرانسه در ایران
مرودشت	فارس، خوزستان	پیش از تاریخ، تاریخی، اسلامی	۱۳۱۴-۱۳۱۷ش	اشتاین	موزه بریتانیا، دانشگاه هاروارد
مرودشت	تخت جمشید، نقش رستم	هخامنشی، ساسانی	۱۳۱۴-۱۳۱۷ش	اشمیت	موزه دانشگاه فیلادلفیا
مرودشت	استخر	ساسانی، اسلامی	۱۳۱۳-۱۳۱۷ش	اشمیت	موزه دانشگاه فیلادلفیا
نیشابور	نیشابور	اسلامی	۱۳۱۳-۱۳۱۷ش	آپتن، هاوزر، ویلکینسن	موزه هنر متروپولیتن
لرستان	رومشکان، سیمره، میرولی، کموتولان، چغاسیز	هزاره ۴ تا ۱ ق م	۱۳۱۳ش	اشمیت	موزه دانشگاه فیلادلفیا
لرستان	سرخ دم	عصر آهن	۱۳۱۶ش	اشمیت	موزه دانشگاه فیلادلفیا

اسلامی تاریخ‌نگاران و جغرافی‌دانان ایرانی و عرب به بررسی این یادمانها پرداختند، پیش از آنکه سده‌ها بعد اروپاییان به آنها بپردازند:

کاوش به دلیل فطرت آن نوعی ویرانگری است («فرهنگ»، 301)؛ از این‌رو، یادداشت‌های میدانی و انتشار گزارش، مدارک اصلی باستان‌شناسی به شمار می‌آید. باستان‌شناسان بزرگ ثبت و ضبط دقیقی از خودباقی می‌گذارند و باستان‌شناسان نسلهای بعد می‌توانند آن

تخت جمشید را برای دستیابی به نقوش برجسته و انتقال آنها از ایران سرپرستی کرد، اما حاکم محلی مانع وی شد (همو، 71). آغازگر کاوشهای باستان‌شناسی در ایران لفتوس عضو انگلیسی کمسیون سرحدی بود. وی در ۱۲۶۶ق/۱۸۵۰م از ویرانه‌های شوش بازدید کرد و در فاصله سالهای ۱۲۶۷-۱۲۶۹ق/۱۸۵۱-۱۸۵۳م به کاوش در این محوطه پرداخت (کسروی، ۲۲۶؛ واندنبرگ، ۷۲). ژان دیولافوا نخستین باستان‌شناس فرانسوی بود که طی سفر به ایران در ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م تحت‌تأثیر آثار برج‌مانده در تپه‌های شوش قرار گرفت و اهمیت آنها را دریافت (ایران، ۶۹۲-۶۹۹)، و با حمایت دولت فرانسه و کسب امتیاز کاوش این محوطه از ناصرالدین شاه طی سالهای ۱۳۰۱-

برای نمونه می‌توان به نوشته‌های بلاذری، مسعودی، ابودلف، مقدسی و ناصر خسرو مراجعه کرد. اروپاییانی که به دربار صفویه آمدند، نخستین کسانی بودند که طرح‌های ترسیمی از شهرها و بناهای ایران بر جای گذاردند؛ برای نمونه به گزارش‌های دلاواله، هربرت، اولتاریوس، شاردن، کمپفر رجوع شود. با ورود هیأت‌های بیگانه به ایران علاقه به شناسایی مکانهای یاد شده در کتاب مقدس و آثار نویسندگان یونانی و رومی که در ایران بودند، افزایش یافت؛ از این رو، آنها تلاش گذشتگان را پی گرفتند و نخست به بررسی بناها و شهرها پرداختند. اینان بیشتر فرانسوی بودند و پس از آنها انگلیسی‌ها و روس‌ها کار را پی گرفتند که نتایج بیشتر این بررسی‌ها منتشر شده است.

جدول ۲

۱۳۱۸-۱۳۳۸ش

منطقه	محوطه	دوره اصلی	تاریخ کاوش و پژوهش	سرپرست گروه	مؤسسه علمی
کازرون	پیشاپور	ساسانی، اسلامی	۱۳۱۸-۱۳۱۹ش	گیرشمن	موزه لوور
مرودشت، دشت مرغاب	تخت جمشید، پاسارگاد	هخامنشی	۱۳۱۹-۱۳۳۰ش	سامی	اداره کل باستان‌شناسی
آذربایجان	گوی تپه	هزاره ۳ تا ۱ ق م	۱۳۲۷ش	برادن	دانشگاه منچستر
مازندران، خراسان، آذربایجان، کرمانشاه	شکارچیان، تمتمه، خونیک، هوتو، کمر بند	موسترین، اوایل هولرسین	۱۳۲۸-۱۳۳۰ش	کون	موزه دانشگاه فیلادلفیا
دشت شوش	شوش	آغاز هزاره ۲ ق م، اسلامی	۱۳۲۴ش	گیرشمن	هیأت باستان‌شناسی فرانسه در ایران
آذربایجان	تپه حسنلو	عصر آهن، ماد	۱۳۲۸ش	حاکمی-راد	اداره کل باستان‌شناسی
هشنگرد	خوروین	عصر آهن	۱۳۲۸ش	حاکمی-راد	اداره کل باستان‌شناسی
دشت شوش	چغان‌زیل	هزاره ۲ ق م	۱۳۳۳ش	گیرشمن	هیأت باستان‌شناسی فرانسه در ایران
هشنگرد	خوروین	عصر آهن	۱۳۳۳ش	واندنبرگ	دانشگاه گان
مرودشت	تل: تیموران، کفتری، چری، موشکی، شقا	هزاره ۵ تا ۲ ق م	۱۳۳۴-۱۳۳۰ش	واندنبرگ	دانشگاه گان
مرودشت	تل با کون	هزاره ۵ تا ۴ ق م	۱۳۳۵ش	اکامی، ماسردا	دانشگاه توکیو
ری-ورامین	تپه میل	ساسانی، اسلامی	۱۳۳۳ش	حاکمی	اداره کل باستان‌شناسی
آذربایجان	تپه حسنلو	عصر آهن، ماد	۱۳۳۸ش	دایسون	موزه دانشگاه فیلادلفیا

۱۳۰۳ق/۱۸۸۴-۱۸۸۶م به کاوش آن پرداخت (سفرنامه، ۱، ۲، ۲۳۱). دستاوردهای چشمگیر این کاوش، فرانسوی‌ها را بر آن داشت تا انحصار کاوشهای باستان‌شناختی را در سراسر ایران از آن خود سازند؛ چنانکه در ۱۳۱۲ق/۱۸۹۵م با عقد قراردادی با ناصرالدین شاه به هدف خود دست یافتند (کریم‌لو، ۳/۱، ۴، ۲۳۲-۲۳۵). مواد این قرارداد یک جانبه و کاملاً به سود فرانسه بود؛ اما آنها هنوز خرسند نبودند؛ از این رو، در ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م با موافقت مظفرالدین شاه قرارداد قطعی به دست ژاک دمرگان سرپرست کاوشهای شوش که سمت نمایندگی کل و مسئولیت وزارت مختار فرانسه را نیز داشت، تنظیم و منعقد شد. در این قرارداد انحصار کاوش برای آنها تأمین، و تصریح شده بود که آنچه از شوش به دست می‌آید، متعلق به دولت فرانسه است و

در سده‌های ۱۷ و ۱۸م جهانگردان اروپایی لوحه‌هایی گلی که خط میخی بر آنها نقش بسته بود، همراه خود به اروپا بردند که به علت نبودن کلید رمزگشایی این کتیبه‌ها مبهم باقی ماند؛ تا اینکه در پایان سده ۱۸م نسخه دقیق کتیبه نقش رستم، کار نیبور (۱۷۳۳-۱۸۱۵م) به اروپا رسید. او خود توانست خط فارسی باستان و علامتهای آن را تشخیص دهد. گروتفند (۱۷۷۵-۱۸۵۳م) در ۱۸۰۲م برخی از نامها را خواند، اما نتیجه نهایی در اثر کار مداوم راولینسن (۱۸۱۰-۱۸۹۵م) به دست آمد. او با تلاش فراوان از کتیبه بیستون نسخه برداری کرد و سرانجام در ۱۸۵۷م رمز آن گشوده گردید و در پی آن کتیبه‌های ایلامی نو، و اکدی همراه آن نیز خوانده شد (بان، ۱۰۹-۱۰۸).

در ۱۲۲۵ق/۱۸۱۰م جیمز موریه (۱۷۸۰-۱۸۴۹م) نخستین کاوشهای

جدول ۳
۱۳۳۸-۱۳۵۷ش

منطقه	محوطه	دوره اصلی	تاریخ کاوش و پژوهش سرپرست گروه	مؤسسه علمی
کرج	تپه موشلان (اسماعیل آباد)	هزاره ۵ و ۴ ق م	۱۳۳۷-۱۳۳۸ش حاکمی	اداره کل باستان‌شناسی
فسا	تپه جلیان	هزاره ۴ و ۳ ق م	۱۳۳۶-۱۳۳۷ش توللی	اداره کل باستان‌شناسی
نکاب	تخت سلیمان	ساسانی، اسلامی	۱۳۳۸-۱۳۵۶ش استن، ناومن	مؤسسه باستان‌شناسی آلمان
گرگان	تورنگ تپه	هزاره ۳ و ۲ ق م	۱۳۳۸-۱۳۵۶ش دهه	دانشگاه لیون و پاریس
کرمانشاه	تپه آسیاب	هزاره ۹ تا ۷ ق م	۱۳۳۸ش بریدود	مؤسسه شرق‌شناسی دانشگاه پنسیلوانیا
کرمانشاه	تپه سراب	هزاره ۷ تا ۶ ق م	۱۳۳۸ش بریدود	مؤسسه شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو
گرگان	یاریم تپه	میانۀ هزاره ۲ ق م	۱۳۳۹-۱۳۴۱ش استروناخ	مؤسسه مطالعات ایرانی بریتانیا
دشت دهلران	تپه علی کش	۷۵۰۰ تا ۵۳۰۰ ق م	۱۳۳۹-۱۳۴۱ش هول، فلانری، نیلی	دانشگاه رایس
رودبار (گیلان)	تپه مارلیک	اواخر هزاره ۲، اوایل هزاره ۱ ق م	۱۳۴۰-۱۳۴۱ش نگهبان	اداره کل باستان‌شناسی
فارس	تل نخودی	کالکولیتیک	۱۳۳۹-۱۳۴۱ش گاف	مؤسسه مطالعات ایرانی بریتانیا
دشت مرغاب	پاسارگاد	هخامنشی	۱۳۴۱-۱۳۴۲ش استروناخ	مؤسسه مطالعات ایرانی بریتانیا
دزفول	چغامیش	هزاره ۵ تا ۳ ق م	۱۳۴۱-۱۳۵۵ش دلگاز، کنتور	مؤسسه شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو
آذربایجان	یانیک تپه	میانۀ هزاره ۲ ق م	۱۳۴۰-۱۳۴۱ش بورنی	دانشگاه منچستر
زابل	دهانه غلامان	هخامنشی	۱۳۴۱ش توچی، شرانو	مؤسسه ایزمئو
بوشهر	سیراف	صدر اسلام	۱۳۴۵-۱۳۵۱ش وایت هارس	مؤسسه مطالعات ایرانی بریتانیا
رودبار (گیلان)	چوین، کلورز	اواخر هزاره ۲، اوایل هزاره ۱ ق م	۱۳۴۲-۱۳۴۷ش حاکمی	اداره کل باستان‌شناسی
آذربایجان	بسطام	اورارتو	۱۳۴۷-۱۳۴۹ش کلایس	مؤسسه باستان‌شناسی آلمان
دشت شوش	تپه گوران	۶۵۰۰ تا ۵۵۰۰ ق م	۱۳۴۲-۱۳۴۴ش مورتنسن، ترین	هیأت باستان‌شناسی دانمارک
زابل	شهر سوخته	هزاره ۳ و ۲ ق م	۱۳۴۳-۱۳۵۷ش توزی	مؤسسه ایزمئو
دشت شوش	جعفرآباد، جوی، بندبال	هزاره ۶ تا ۴ ق م	۱۳۴۳-۱۳۵۷ش دولفوس	مرکز ملی پژوهشهای علمی فرانسه
سرپل ذهاب	قلعه یزدگرد	اشکانی، ساسانی	۱۳۴۶-۱۳۵۷ش کیل	موزه اوتراریو
ایلام	پشتکوه، وریکوه، بنی سورمه...	هزاره ۳ تا ۱ ق م	۱۳۴۴-۱۳۵۷ش واندنبرگ	دانشگاه گان
اشنویه	تپه دینخواه	هزاره ۲ ق م	۱۳۴۶-۱۳۴۹ش دایسون، ماسکارلا	موزه دانشگاه فیلادلفیا
بلوچستان	تپه بعبور	هزاره ۳ تا اوایل هزاره ۲ ق م	۱۳۴۵ش دوکاردی	انجمن سلطنتی آسیای
بردسیر	تل ابلیس	هزاره ۵ تا اواخر هزاره ۲ ق م	۱۳۴۲-۱۳۴۶ش کالدول	موزه ایلینویز
دشت شوش	هفت تپه	هزاره ۲ ق م	۱۳۴۴-۱۳۵۷ش نگهبان	اداره کل باستان‌شناسی، مرکز باستان‌شناسی ایران
هرسین (کرمانشاه)	گنج دره	۸۵۰۰ تا ۶۵۰۰ ق م	۱۳۴۴-۱۳۵۳ش سامنر	دانشگاه مونترال
اردبیل	گرمی	اشکانی	۱۳۴۵ش کامبخش فرد	اداره کل باستان‌شناسی
دره صوغان (کرمان)	تپه یحیی	هزاره ۵ ق م، ساسانی	۱۳۴۶-۱۳۵۷ش کارلوفسکی	دانشگاه تورنتو
دشت دهلران	تپه فروخ آباد	هزاره ۴ تا ۳ ق م	۱۳۴۶ش رایت	دانشگاه رایس
نورآباد (لرستان)	تپه باباجان	۱۲۰۰ تا ۷۵۰ ق م	۱۳۲۵-۱۳۵۲ش گاف	دانشگاه لندن
کنگاور	گودین تپه	هزاره ۵ ق م، ماد	۱۳۴۱-۱۳۵۳ش یانگ	دانشگاه تورنتو

ملایر	تپه نوشیجان	ماد	۱۳۴۶-۱۳۵۷ش	استروناخ	مؤسسه مطالعات ایرانی بریتانیا
دلمغان	قومی	اشکانی	۱۳۴۶-۱۳۵۷ش	هانسن، استروناخ	مؤسسه مطالعات ایرانی بریتانیا
دشت دهلران	تپه چغا سفید	هزاره ۵ تا ۸ ق م	۱۳۴۷ش	هول	دانشگاه رایس
مرودشت	تخت جمشید	هخامنشی	۱۳۴۷-۱۳۵۲ش	تجویدی	اداره کل باستان‌شناسی، مرکز باستان‌شناسی ایران
کنگاور	کنگاور	اشکانی، ساسانی، اسلامی	۱۳۴۷-۱۳۵۳ش	کامبخش فرد	اداره کل باستان‌شناسی، مرکز باستان‌شناسی ایران
کویر لوت	شهداد	هزاره ۳ تا ۴ ق م	۱۳۴۷-۱۳۵۲ش	حاکمی	اداره کل باستان‌شناسی، مرکز باستان‌شناسی ایران
سلماس	هفتون تپه	اواخر هزاره ۳ ق م	۱۳۴۷-۱۳۵۷ش	بورنی	دانشگاه منچستر
دشت بیضا	تپه ملیان	ایلامی کهن، ایلامی میانه	۱۳۴۹-۱۳۵۷ش	سامنر	دانشگاه پنسیلوانیا
دشت شوش	شوش	ایلامی، هخامنشی، اسلامی	۱۳۴۷-۱۳۵۷ش	پرو	هیأت باستان‌شناسی فرانسه در ایران
کازرون	یشاپور	ساسانی، اسلامی	۱۳۴۷-۱۳۵۳ش	کارگر سرغراز	اداره کل باستان‌شناسی، مرکز باستان‌شناسی ایران
تهران	قیطریه	هزاره ۱ ق م	۱۳۴۸ش	کامبخش فرد	اداره کل باستان‌شناسی
دشت قزوین	سگزآباد، قبرستان، زاغه	هزاره ۶ تا هزاره ۱ ق م	۱۳۴۹-۱۳۵۷ش	نگهبان (باهکاری مجیدزاده و ملک شهیرزادی)	دانشگاه تهران
اسلام آباد غرب	چغاگاهانه	هزاره ۲ و ۱ ق م	۱۳۴۹-۱۳۵۰ش	گردوانی	اداره کل باستان‌شناسی
برازجان	بردک سیاه	هخامنشی	۱۳۴۹ش	کارگر سرغراز	اداره کل باستان‌شناسی
مرودشت	تپه سبز	هزاره ۴ تا ۳ ق م	۱۳۵۰ش	گردوانی	اداره کل باستان‌شناسی
اورمیه	کردلر تپه	اواخر هزاره ۴ و اوایل هزاره ۳ ق م	۱۳۵۰-۱۳۵۷ش	کرومر، لیرت	دانشگاه اینسبرگ
گنبد قابوس	چرجان	اسلامی	۱۳۵۰-۱۳۵۷ش	کیانی	مرکز باستان‌شناسی ایران
خلیج فارس	جزیره خارک	اشکانی	۱۳۵۲ش	هرینگ	دانشگاه گان
گنبد قابوس	سدسکندر	اشکانی	۱۳۵۳-۱۳۵۴ش	کیانی	مرکز باستان‌شناسی ایران
همدان	سنگ شیر	اشکانی	۱۳۵۲ش	آذرنوش	مرکز باستان‌شناسی ایران
حوزه خلیج فارس	جزیره هرمز	اسلامی	۱۳۵۵-۱۳۵۶ش	بختیاری	مرکز باستان‌شناسی ایران
سقز	زبویه	هزاره ۱ ق م	۱۳۵۵-۱۳۵۷ش	متمدی	مرکز باستان‌شناسی ایران
برازجان	سنگ سیاه	هخامنشی	۱۳۵۶ش	پشمایی	مرکز باستان‌شناسی ایران
کویر لوت	شهداد	هزاره ۲ و ۳ ق م	۱۳۵۶ش	کابلی	مرکز باستان‌شناسی ایران
داراب	حاجی آباد	ساسانی	۱۳۵۷ش	آذرنوش	مرکز باستان‌شناسی ایران

تمایل می‌توانست به افراد یا مؤسسات علمی واگذار نماید؛ تا ۱۰ اثر شاخص منقول مکشوفه طی کاوشهای مشترک، متعلق به ایران بود و باقی‌مانده به تساوی میان ایران و هیأت کاشف تقسیم می‌شد (نک: قانون... ۶-۴؛ نظام‌نامه... ۹، ۱۲). تشکیلات باستان‌شناسی که از پیش با نام «شعبه عتیقات» وابسته به وزارت معارف وجود داشت، در آغاز به صورت «دایره عتیقات» زیر مجموعه سازمان اداره کل اوقاف درآمد و در ۱۳۱۵ش/۱۹۳۶م به مدت کوتاهی با نام «اداره باستان» و سپس «اداره کل باستان‌شناسی» فعال شد (مصطفوی، ۳۸۷-۳۸۸، ۴۰۱-۴۰۳).

در طی سالهایی که کاوشهای باستان‌شناختی در انحصار فرانسویها بود، اگرچه آنها به طور گسترده در مناطق مرکزی و غربی به کاوش پرداختند، اما کار آنها در شوش متمرکز بود. از آنجایی که هدف

فقط هم وزن اشیاء زرین و سیمین، پول طلا و نقره به دولت ایران بپردازند و اشیاء مکشوفه خارج از محدوده شوش میان دو دولت به تساوی تقسیم شود (مرگان، ۱۳-۱۶؛ کریم‌لو، ۷۹/۱-۸۱، ۲۵۵-۲۶۰).

از این زمان خروج آثار کهن ایرانی که پیش‌تر آغاز شده بود، افزایش یافت. با برپایی نمایشگاهی از آثار مکشوفه از کاوشهای فرانسویها و خریده‌های غیرقانونی کارگزاران دولتهای اروپایی در ایران، اشتیاق به باستان‌شناسی و هنر ایران فزونی گرفت (کسروی، ۲۲۷؛ هلفگت، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۵؛ ورنو، ۱۱، ۶).

در ۱۳۰۶ش/۱۹۲۷م مجلس شورای ملی لایحه لغو قرارداد با فرانسه را به طور مشروط تصویب کرد (مصطفوی، ۴۰۰-۴۰۱) و قانون و آیین‌نامه حفظ آثار عتیقه نیز در ۱۳۰۹ش/۱۹۳۰م به تصویب رسید. به موجب این قانون کاوش منحصرأ حق دولت ایران بود که در صورت

آنها دستیابی به شیء بود، فنون خشنی را در کاوش به کار می‌بردند؛ اما به رغم کاستیها توالی آثار زیستی از هزاره‌های ۵ ق م تا سده‌های نخستین هجری در شوش کشف شد (بان، ۱۵۷).

باستان‌شناختی نسبت به دوره پیش افزایش چشمگیری یافت. اگرچه این پژوهشگران کمتر به کار میدانی می‌پرداختند، اما انتشار اطلاعات گسترده درباره هنر و معماری ایران نتیجه کار و تلاش آنها بود.

جدول ۴

دهه‌های ۱۳۶۰-۱۳۸۰ ش

منطقه	محوطه	دوره اصلی	تاریخ کاوش و پژوهش	سرپرست گروه	مؤسسه علمی
ورامین	پیشوا	هزاره ۱ ق م	دهه ۱۳۶۰ ش	تهرانی مقدم	مرکز باستان‌شناسی ایران
تهران	کهریزک	اواخر هزاره ۲ و ۱ ق م	دهه ۱۳۶۰ ش	کامبخش فرد	مرکز باستان‌شناسی ایران
بوکان	تپه قلایچی	هزاره ۱ و ۲ ق م	دهه ۱۳۶۰ ش	یغمایی	مرکز باستان‌شناسی ایران
همدان	تپه هگمتانه	ماد تا اسلامی	دهه ۱۳۶۰ ش (ادامه دارد)	صراف	مرکز باستان‌شناسی ایران، سازمان میراث فرهنگی کشور
بهبهان	ارجان	هزاره ۱ ق م	دهه ۱۳۶۰ ش	یغمایی	مرکز باستان‌شناسی ایران، سازمان میراث فرهنگی کشور
سلطانیه	سلطانیه	اسلامی	دهه ۱۳۶۰ ش	میرفتاح	مرکز باستان‌شناسی ایران، سازمان میراث فرهنگی کشور
شوشتر	مهدی‌آباد سوخته (گل‌الک)	اشکانی (الیانید)	۱۳۶۵-۱۳۶۷ ش	رهبر	سازمان میراث فرهنگی کشور
حوزه خلیج فارس	جزیره کیش (حریره)	اسلامی	۱۳۷۰-۱۳۷۱ ش	موسوی	سازمان میراث فرهنگی کشور
سقز	زیویه	هزاره ۱ ق م	۱۳۷۰-۱۳۷۷ ش	ممتدی	سازمان میراث فرهنگی کشور
کویر لوت	شهداد	هزاره ۳ ق م	۱۳۷۳ ش (ادامه دارد)	کابلی	سازمان میراث فرهنگی کشور
دشت شوش	شوش	هخامنشی	۱۳۷۴ ش (ادامه دارد)	کابلی	سازمان میراث فرهنگی کشور
دامغان	تپه حصار	هزاره ۱ و ۳ ق م	۱۳۷۴ ش	یغمایی	سازمان میراث فرهنگی کشور
دره گز	بندیان	ساسانی	دهه ۱۳۷۰ ش (ادامه دارد)	رهبر	سازمان میراث فرهنگی کشور
قم	قمرود	هزاره ۶ تا ۴ ق م	۱۳۷۳ ش (ادامه دارد)	کابلی	سازمان میراث فرهنگی کشور
ایلام	دره شهر	صدر اسلام	۱۳۷۵ ش (ادامه دارد)	لک‌پور	سازمان میراث فرهنگی کشور
حوزه خلیج فارس	جزیره کیش (حریره)	اسلامی	۱۳۷۷ ش (ادامه دارد)	کریمی	سازمان میراث فرهنگی کشور
سقز	زیویه	هزاره ۱ ق م	۱۳۷۹ ش (ادامه دارد)	لک‌پور	سازمان میراث فرهنگی کشور
کرج	تپه ازیکی	هزاره ۵ ق م تا ماد	۱۳۷۰ ش (ادامه دارد)	مجیدزاده	سازمان میراث فرهنگی کشور
زابل	شهر سوخته	هزاره ۳ ق م	۱۳۷۰ ش (ادامه دارد)	سید سجادی	سازمان میراث فرهنگی کشور
زابل	دهانه غلامان	هخامنشی	۱۳۷۰ ش (ادامه دارد)	سید سجادی	سازمان میراث فرهنگی کشور
قزوین	قلعه الموت	اسلامی	۱۳۷۸ ش (ادامه دارد)	کریمی	سازمان میراث فرهنگی کشور
چاموریان	رمشک	هزاره ۳ ق م تا اشکانی	۱۳۷۷ ش (ادامه دارد)	چوبک	سازمان میراث فرهنگی کشور
ری	تپه میل	صدر اسلام	۱۳۷۸ ش (ادامه دارد)	شیبانی	سازمان میراث فرهنگی کشور
کاشان	تپه سیلک	هزاره ۴ ق م	۱۳۸۰ ش (ادامه دارد)	ملک شهیرزادی	سازمان میراث فرهنگی کشور
جیرفت	ریگ انبار، کنار صندل	هزاره ۲ و ۳ ق م	۱۳۸۰ ش (ادامه دارد)	چوبک	سازمان میراث فرهنگی کشور
کاشان	ارسمان	هزاره ۴ و ۳ ق م	۱۳۷۹ ش (ادامه دارد)	نوروززاده چگینی	سازمان میراث فرهنگی کشور، مؤسسه باستان‌شناسی آلمان

پس از لغو قرارداد با فرانسویها، باستان‌شناسی ایران وارد مرحله تازه‌ای شد. پژوهشگران از ملیتهای مختلف که از پیش در انتظار چنین فرصتی بودند، روانه ایران شدند. تا آغاز جنگ جهانی دوم دستاوردهای و پایه اصلی پژوهشهای بعدی را فراهم ساخت. اوج این حرکت در مجموعه کتاب «بررسی هنر ایران»، به کوشش آرثر پوپ مشهود است (نیز نک: جدول ۱).

این دودعه در ۳ گروه طبقه‌بندی می‌شود: الف- ادامه برخی از کاوشهای ناتمام؛ بازنگری برخی محوطه‌های کلیدی که کاوش آنها پیش از جنگ جهانی دوم صورت گرفته بود؛ ب- کاوشهای خاص برای روشن ساختن نکات مبهم باستان‌شناسی ایران؛ ج- کاوشهای اضطراری و نجات محوطه‌هایی که به جهات گوناگون از جمله فعالیت‌های عمرانی و کنده‌کاری‌های غیرقانونی در خطر جدی قرار دارند (نک: جدول ۴). دستاوردهای این پژوهشها در دو همایش سالهای ۱۳۷۳ و ۱۳۷۶ش ارائه شد (نک: یادنامه گردهمایی...؛ گزارشها).

مآخذ: «در حاشیه قانون تشکیل سازمان میراث فرهنگی کشور»، اثر، تهران، ۱۳۶۵ش، شه ۱۲-۱۴؛ دیولافوا، ژان، ایران، کلد و شوش، ترجمه علی محمد فروشی، به کوشش بهرام فروشی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، سفرنامه، خاطرات کاوشهای باستان‌شناسی شوش، ترجمه ایرج فروشی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ قانون و آیین‌نامه حفظ آثار عتیقه، وزارت فرهنگ، اداره کل باستان‌شناسی، تهران، فردوسی؛ کابلی، میرعابدین، «بررسی آثار پیش از اسلام در مجموعه بازیاخته»، میراث فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰ش، س ۲، شه ۳، ۴؛ کریم‌لو، داوود، تاراج میراث ملی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ گسروی، احمد، تاریخ پانصد ساله خوزستان، تهران، ۱۳۱۲ش؛ گزارشهای باستان‌شناسی (۱)، سازمان میراث فرهنگی کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ مرگان، ژاک، سفرنامه، تهران، ۱۳۳۵ش؛ مصطفوی، محمدتقی، «تلاش در راه خدمت به آثار ملی و امید به آینده»، گزارشهای باستان‌شناسی، تهران، ۱۳۳۴ش؛ ملک شهیرزادی، صادق، «اشاره‌ای مختصر بر تحول باستان‌شناسی در ایران»، اثر، تهران، ۱۳۶۵ش، شه ۱۲-۱۴؛ نظام‌نامه اجرای قانون دوازدهم آبان‌ماه ۱۳۰۹ شمسی راجع به حفظ آثار عتیقه، وزارت فرهنگ، تهران، فردوسی؛ واندنبرگ، لونی، باستان‌شناسی ایران باستان، ترجمه عیسی بهنام، تهران، ۱۳۴۸ش؛ یادنامه گردهمایی باستان‌شناسی شوش، سازمان میراث فرهنگی کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نیز:

«Archaeology», Encarta Encyclopedia, CD 2002; Bagherzadeh, F., Jean Perrot ami de l'Iran, témoignage et hommages, Mélanges offerts à Jean Perrot, Paris, 1990; Bahn, P., The Cambridge Illustrated History of Archaeology, Cambridge, 1996; Barker, Ph. Understanding Archaeological Excavation, London, 1989; Britannica.com, 1994-2001; Daniel, G., A Hundred and Fifty Years of Archaeology, London, 1975; id, The Origins and Growth of Archaeology, London, 1967; The Dictionary of Art, ed. J. Turner, London, 1996; Greene, K., Archaeology an Introduction, London, 1988; GSE; Helfgott, L., «Carpet Collecting in Iran, 1873-1883», Muqarnas, ed. O. Grabar, Leiden, 1990, vol. VII; Hole, F. and R. Heizer, An Introduction to Prehistoric Archaeology, New York etc., 1965; Iranica; The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, Oxford, 1997; Renfrew, C. and P. Bahn, Archaeology, Theories, Methods, and Practice, London, 1991; Trigger, B., A History of Archaeology Thought, Cambridge, 1995; Vernolt, S., «Islamic Art and Architecture», Discovering Islamic Art, London, 2000.

فاطمه کریمی

باسک، یا بشگیش، ایالتی در شمال اسپانیا. این منطقه که امروزه واسکونگاداس^۱ نامیده می‌شود، از شمال به خلیج بیسکی، از شرق به فرانسه، و از جنوب و غرب به مرزهای کاستیل کهن منتهی می‌شود (آمریکانا، III/313؛ کلیر، III/691).

باسک با ۷۲۶۱ کیلومتر^۲ وسعت، جمعیتی بیش از دو میلیون نفر را در خود جای داده است. در این میان ۳ شهر بزرگ آن به نامهای آلو^۳، ویتاکایا^۴ و گیونوکوا^۵ از تراکم بیشتری برخوردارند. بیشتر ساکنان آن را

با اینکه در این سالها باستان‌شناسی ایران به پیشرفتهایی نایل آمد، اما معیارهای کاوش و تحلیل آن همتای سرزمینهای دیگر جهان اسلام نبود (ایرانیکا، II/286).

با وقوع جنگ جهانی دوم باستان‌شناسان غربی که در ایران فعال بودند، به ارتش کشور خود پیوستند (همان، IX/90). طی سالهای جنگ جهانی باستان‌شناسان ایرانی در میدانهای کاوش حاضر شدند و کاوشهای رها شده را ادامه دادند و در پی آن به محوطه‌های تازه پرداختند (نک: گزارشها... سراسر کتاب). با پایان یافتن جنگ جهانی بار دیگر ایران توجه باستان‌شناسان غربی را به خود جلب کرد. این بار با الگوهای تازه و برنامه‌های منظم، کاوش با تکیه بر پژوهش مبتنی بر همکاری باستان‌شناسان و دانشمندان علوم طبیعی به موفقیت‌های شگرفی نایل آمدند (ایرانیکا، همانجا؛ جدول ۲).

دو دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ش/۱۹۶۰ و ۱۹۷۰م دوران بلوغ و شکوفایی باستان‌شناسی ایران به‌شمار می‌آید. مسئولیت تشکیلات باستان‌شناسی در این دوره برعهده باستان‌شناسان کارآمده گذارده شد، و مؤسسه‌های باستان‌شناسی کشورهای مختلف در ایران تأسیس، و در مجموع دو دهه همکاری بین‌المللی پربار آغاز شد که انتشار مجله باستان‌شناسی و هنر را در پی داشت. در همین دوره مرکز باستان‌شناسی ایران و نیز گروه باستان‌شناسی دانشگاه تهران، با مدیریت افراد کاردان و دلسوز به فعالیت‌های میدانی و آموزشی مهمی دست یازیدند و دانش باستان‌شناسی رشد فزاینده‌ای یافت؛ چنانکه نسل جوان کارآمده‌ای از باستان‌شناسان ایرانی وارد میدانهای کاوش شدند (ملک شهیرزادی، ۱۴۲-۱۴۸).

پس از تشکیل مرکز باستان‌شناسی ایران گام بسیار مهمی برای جلوگیری از خروج اشیاء توسط هیأت‌های خارجی برداشته شد. با استدلال باستان‌شناسانه «مرکز باستان‌شناسی» مبنی بر اینکه اینگونه اشیاء به سبب وابستگی به یکدیگر و اهمیت علمی باید در یک محل نگهداری شوند، عملاً از خروج اشیاء کشف شده از کشور جلوگیری شد (باقرزاده، ۱۸؛ کابلی، ۲۶-۲۷؛ ایرانیکا، IX/91)؛ همچنین مرکز باستان‌شناسی ایران برگزارکننده مجمع سالانه شد و سرپرست هر هیأت موظف بود گزارش علمی درباره یافته‌های فصل پیش هیأت را به مجمع ارائه نماید (همانجا؛ نیز نک: جدول ۳).

در ۱۳۵۷ش/۱۹۷۹م با به ثمر رسیدن انقلاب اسلامی و پدید آمدن تغییرات بنیادی سیاسی و اجتماعی، فعالیت گروه‌های پژوهشی غیرایرانی در زمینه باستان‌شناسی متوقف شد. در سالهای آغازین با وجود نارساییها، باستان‌شناسان ایرانی کمابیش فعال بودند. در ۱۳۶۴ش مجلس شورای اسلامی لایحه تشکیل «سازمان میراث فرهنگی کشور» را تصویب کرد و در ۱۳۶۶ش این سازمان آغاز به کار نمود («در حاشیه...»، ۲۰-۲۱).

در دو دهه اخیر (۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ش) باستان‌شناسان ایرانی به موفقیت‌های شایانی نایل آمده‌اند. فعالیت‌های میدانی باستان‌شناسان در

1. Vascongadas 2. Alava 3. Vizcaya 4. Guipúzcoa

در آغاز برپایی دولت اسلامی در اندلس، مردم باسک به انعقاد پیمان صلح با مسلمانان تن دادند، اما این منطقه کوهستانی، همواره کانون فتنه و عصیان بود (نک: عنان، ۱۱/۱۱۰-۱۱۱). والیان مسلمان اندلس همواره آشوبهای محلی را فرو می‌گرفتند. اقدامات حر بن عبدالرحمان ثقفی در ۷۱۷/ق و عبدالملک بن قطن فهری در ۱۱۵/ق ۷۳۳م از آن جمله بود. سرانجام عقبه بن حجاج اموی گروهی از مسلمانان را در پامپلونا^۲ - مرکز ناحیه باسک - مستقر ساخت (ابن عذاری، ۲۹/۲؛ مقری، ۱۹۸/۳؛ عنان، ۱۱/۲۰۷-۲۰۸؛ ابن حیان، ج چالمتا، ۱۹۶/۵). در ۱۳۸ق مردم باسک پیمان صلح را شکستند و با پادشاه لئون متحد شدند. آنان لشکری را که یوسف فهری بدانجا گسیل داشت، منهزم ساختند (اخبار...، ۷۳، ۱۰۴؛ ابن ابار، همانجا؛ دوزی، ۱۹۸/۱-۱۹۹، ۲۰۶).

در ایام زمامداری عبدالرحمان اول کشمکشهایی در شمال اندلس رخ داد. گروهی از عصیانگران مسلمان برضد حکومت مرکزی قرطبه شوریدند و برای تقویت پایه‌های قدرت خود از پادشاه فرنگ یاری خواستند. او در مسیر خود به بلاد باسک تاخت و پامپلونا را به تصرف خویش درآورد. در این میان مردم باسک در ذیقعدۀ ۱۶۱/ اوت ۷۷۸ به یاری مسلمانان در گذرگاه ژنسو^۳ (به عربی باب‌الشیزورا یا باب الشزری) واقع در ۲۰ کیلومتری پامپلونا بر فرنگان هجوم بردند و آنان را سخت فرو گرفتند (عنان، ۱۱/۱۷۰-۱۷۳، ۱۷۸؛ دوزی، ۲۳۰/۱). عبدالرحمان اول در ۱۶۵/ق ۷۸۲م برای فرونشاندن آتش فتنه به باسک لشکر کشید و اهالی آنجا را به اطاعت خویش درآورد (مقری، ۳۳۳/۱؛ عنان، ۱۱/۱۸۴). با اینهمه، بعدها اهالی باسک از تسلیم در برابر حکومت مرکزی قرطبه سرباز زدند و در زمان هشام بن عبدالرحمان علم عصیان برافراشتند. هشام سپاهی به آنجا گسیل داشت که باسکها به یاری مسیحیان مجاور، حملات مسلمانان را دفع کردند (مقری، ۳۳۷/۱-۳۳۸). اما سپاهیان اسلام بار دیگر در ۱۷۹ق به آنجا تاختند و به پیروزی دست یافتند (ابن خطیب، اعمال، ۱۲).

در حدود سال ۱۸۲/ق ۷۹۸م باسکهای پامپلونا اتحاد خود را با مسلمانان گسستند و خراجگزار آلفونسوی دوم پادشاه لئون شدند. این اقدام با مخالفت غریبه بن ونقو^۴، یکی از رؤسای باسک - که به واسطه ازدواج نوه‌اش با عبدالله اموی جد عبدالرحمان سوم محسوب می‌شد - مواجه گشت (نک: ابن حزم، ۵۰۲، EI², I/1079). هر چند باسکها در پی تقویت پیوند خویشاوندی با مسلمانان بودند (نک: عنان، ۱۱/۳۶۲). اما از هیچ خصومتی با امویان خودداری نمی‌کردند (نک: مقری، ۳۵۰/۱). آنگاه که در ۲۰۸/ق ۸۲۳م پادشاه فرنگ به باسک حمله کرد، آنان از متحدان دیرین خود یاری طلبیدند. از این رو، حاکم تطلیه با موافقت دولت مرکزی به یاری باسکها شتافت. در نتیجه آنان بر سپاه فرنگیان ظفر یافتند (عنان، ۱۱/۲۵۳). اما باسکها به اینهمه تلاش و حسن نیت

باسکها تشکیل می‌دهند که به زبان باسکی سخن می‌گویند. بیلباتو مرکز ایالت، و بزرگ‌ترین بندر آن است. باسک منطقه‌ای کوهستانی است که رشته‌کوههای پیرنه را به شمال سلسله جبال کانتابریان متصل می‌سازد و قله‌های آن تا ۱۴۷۵ متر ارتفاع دارد (آمریکانا، همانجا؛ کلیر، 692-691/III؛ لا روس، 937/III؛ GSE، 159/III؛ پستانی، ۴۲۰/۵). این سرزمین با برخورداری از آب و هوایی دریایی، سراسر پوشیده از جنگلهای انبوه است و به سبب سرسبزی مراتع از استعداد خاصی برای پرورش دام برخوردار است، چنانکه عمده‌ترین صادرکننده پشم به اروپا به شمار می‌رود (آمریکانا، GSE، همانجا؛ کلیر، 692/III). باسک از مهم‌ترین مناطق صنعتی اسپانیا است که تقریباً یک ششم کل ارزش صادرات این کشور را به خود اختصاص می‌دهد. میزان تولید سنگ آهن آن سالیانه به ۶ میلیون تن می‌رسد (آمریکانا، 314/III؛ GSE، همانجا). همچنین صنعت فولادسازی آن رشد چشمگیری دارد، چنانکه یک سوم از حجم تولید فولاد اسپانیا را در بر می‌گیرد. وجود معادن زغال‌سنگ، مس و روی و تولید چدن و قلع در این منطقه موجبات شکوفایی صنایع فلزکاری، ماشین‌سازی، کشتی‌سازی، کاغذسازی، نساجی و شیمیایی را فراهم آورده است. تولید تجهیزات راه‌آهن، تجهیزات الکتریکی، تسلیحات و فرآورده‌های غذایی از دیگر صنایع آنجاست. افزون بر آن ماهی‌گیری در سواحل دریای سان سباستیان رونق دارد. همچنین کشاورزی به ویژه کاشت غلات و انواع درختان میوه از منابع مهم درآمد اهالی، محسوب می‌شود (همان، 59-60/III؛ کلیر، 692-691/III؛ لا روس، 938-937/I).

پیشینه تاریخی: واژه باسک از نام قومی کهن که در زبان اسپانیایی واسکوس^۵ نامیده می‌شود، مشتق شده است (بریتانیکا، میکرو، I/860). در زبان عربی به این منطقه بُشْکُنس اطلاق گردیده است (نک: ابن حیان، ج حجبی، ۲۴۱؛ ابن ابار، ۳۵۵/۲؛ ابن خطیب، الاحاطة...، ۴۳۴/۳). این نام که بی‌گمان از واژه لاتینی واسکونس^۶ گرفته شده، در منابع موجود، گاه به شکل‌های بُشْکُنس (اخبار...، ۱۰۴) و بُشْکُنش (ابن عذاری، ۱۶۰/۳؛ ابن خطیب، اعمال...، ۱۲) نیز آمده است. ساکنان این منطقه هر چند اقوامی کوچک (اصطخری، ۴۶) و از تمدن بی‌بهره بودند (نک: الامامة...، ۶۴/۲)، اما به شجاعت و دلوری شهرت داشتند. آنان پیوسته استقلال خود را حفظ کردند و بامتجازان رومی و ویزیگوتی درآویختند (پستانی، ۴۲۰-۴۲۱؛ نیز نک: «دائرة المعارف...»، 236/III). از این رو، در طول تاریخ در برابر هیچ قدرت بیگانه، نه فرنگان، نه مملکت لئون (جلیقیه) و نه حکام اسلامی قرطبه سر تسلیم فرو نهاده‌اند (عنان، ۱۱/۱۷۱).

در زمان فتح اسلامی این ناحیه چون دیگر نواحی به دست موسی بن نصیر گشوده شد (الامامة، همانجا). بقایای لشکر گوتها از برابر سپاه اسلام به مناطق باسک گریختند و بعدها شورشهایی را در آنجا برانگیختند.

باشکروزیل^۲، هاوارد (۲۱ فروردین ۱۲۶۴-۳۰ فروردین ۱۲۸۸ ش/ ۱۰ آوریل ۱۸۸۵-۱۹ آوریل ۱۹۰۹ م)، آموزگار جوان آمریکایی که در جریان انقلاب مشروطیت ایران به آزادی خواهان شهر تبریز پیوست و در این راه کشته شد.

او در شهر نورث پلات از ایالت نبراسکا زاده شد و تحصیلات نخستین خود را در کالج همانجا به پایان رساند و در ۱۹۰۳ م به دانشگاه پرینستون رفت و در ۱۹۰۷ م فارغ التحصیل گردید (امیر خیزی، ۳۰۳). از باسکرویل دست نوشته‌ای به جا مانده است که از علاقه او به پژوهش دربارهٔ زبان و فرهنگهای بیگانه حکایت دارد. او نخست خواهان دیدار از چین بود، ولی سرانجام مأموریتی آموزشی در ایران جایگزین آن شد (بورگتر، npn). در آن زمان آمریکاییان از طریق مؤسسات مذهبی، چند مدرسه و بیمارستان در ایران بنیاد نهاده بودند که یکی از آنها مدرسهٔ پسرانه «معموربال اسکول»^۳ در تبریز بود که در اکتبر ۱۸۹۱ گشایش یافت و فرقهٔ مسیحی پرشیتترین (شاخه‌ای از پرستستان) بر آن نظارت داشت (نیازمند، ۵۷۷).

در پاییز ۱۹۰۷ م رئیس مدرسه از باسکرویل دعوت کرد که به مدت دو سال در آنجا تدریس کند و وی پذیرفت (همو، ۵۷۷-۵۷۸؛ براون، ۴۴۰). درس عمدهٔ باسکرویل تاریخ عمومی بود و سپس به درخواست برخی از شاگردان ارشد و معلمان، کلاسی نیز برای تدریس حقوق بین‌الملل تشکیل داد (امیرخیزی، همانجا؛ رضازاده، ۲۰-۱۹). باسکرویل مدرسی مهربان و مورد احترام شاگردان خود بود و با برخی از آنها دوستی و معاشرت داشت (همو، ۱۱). اندکی بیش از یک سال، پس از ورود باسکرویل به تبریز - که مصادف با حوادث انقلاب مشروطیت ایران بود - محمد علی‌شاه قاجار لشکری برای سرکوب آزادی‌خواهان به آن شهر گسیل داشت (نیازمند، ۵۷۸). این لشکر راههای ورود به شهر را بست (آفاری، ۲۹۴) و به همین سبب در تبریز قحطی سختی روی داد (شوستر، ۳۶؛ براون، ۲۶۹). در این هنگام باسکرویل احتمالاً بر اثر سخنرانیهای برخی از آزادی‌خواهان به گروه آنان پیوست (طاهرزاده، ۲۶۶)، به‌ویژه کشته‌شدن سید حسن شریف‌زاده، معلم درس عربی مدرسه (نک: رضازاده، ۱۶) که با باسکرویل دوستی نزدیک داشت، در این تصمیم مؤثر بود (نیازمند، همانجا؛ نوایی، ۱۵۹-۱۶۰؛ نیز نک: امیرخیزی، ۲۷۹-۲۸۰؛ کسروی، ۸۹۱).

باسکرویل که در آمریکا دورهٔ سپاهگیری دیده بود، برای پشتیبانی از مشروطه‌طلبان، گروهی از جوانان را برگزید و در حیات ارگ تبریز به آموزش نظامی آنان پرداخت و پیمان بست در هر جنگی که پیش آید، فداکارانه همراه آنان بجنگد (همانجا). کنسول وقت آمریکا، با توجه به سیاست دولت متبوع خود در حفظ بی‌طرفی، کوشید تا باسکرویل را از اینگونه کارها باز دارد و به وی گوشزد کرد که این اعمال ممکن است مؤسسات مذهبی و دولتش را با خطراتی روبه‌رو کند؛ اما باسکرویل

مسلمانان اعتنایی نداشتند و همواره به نواحی مرزی آنان می‌تاختند. این جنگ و گریزها که گاه به پیروزی و گاه به شکست سپاه مسلمانان می‌انجامید، سالها ادامه یافت (نک: ابن حیان، ج چالمتا، ۱۲۴/۵؛ مقری، ۳۸۳/۱)، تا آنکه عبدالرحمان دوم در ۲۲۸ ق/۸۴۳ م به باسک تاخت، پامپلونا را ویران ساخت و فرمانروایان آن در برابر حملات سهمگین مسلمانان ناچار به صلح تن دادند. هدف زمامداران اموی از این حملات آن بود تا رعب در دل باسکها افکنند و ضمن تحلیل قوایشان از شدت حملات آنان به سرحدات کشور اسلامی بکاهند (ابن حیان، همان ج، ۱۸۶/۵-۱۸۷؛ عنان، ۱۱(۱)-۲۵۶/۱-۲۵۸، ۲۶۳).

در ۲۹۲ ق/۹۰۵ م گروهی از باسکها به رهبری سانچو گارش^۱ اول، دولت ناوارا (در منابع عربی نبره) را بنیاد نهادند (EI²، همانجا). در این زمان ناوارا به صورت مملکتی مستقل درآمد و این دولت نوپا بر آن شد تا پیوند دوستی خود را با سرزمینهای اسلامی همجوارش، تثبیت کند. این وضعیت دیری نپایید و این اتحاد به دست بنی قیس گسسته شد. پس از آن جنگهای خونینی در ۲۹۴-۲۹۸ ق/۹۰۷-۹۱۱ م میان آنان در گرفت (عنان، ۱۱(۱)-۳۶۲/۱-۳۶۳). سرانجام عبدالرحمان سوم که از تهاجمات پادشاه باسک به تطیله به خشم آمده بود، در محرم ۳۱۲ به پامپلونا تاخت و دژهای آنجا را گشود. استمداد باسکها از همسایگان مسیحی خود سودی نبخشید و پیش از رسیدن قوای کمکی، مسلمانان شکست سختی به آنان وارد ساختند (ابن عذاری، ۱۸۵/۲-۱۸۷). هرچند پس از آن خطوط مرزی اسلام تا حدودی از آسیب باسکها در امان ماند، اما بعدها بر اثر ضعف دولت مرکزی مورد تاخت و تاز مجدد قرار گرفت (نک: ابن خطیب، همان، ۶۳، ۷۱، حاطه، ۴۳۴/۳).

سرانجام پادشاهی باسک در سدهٔ ۱۳ ق/۱۳ م به قلمرو کاستیل ملحق شد، اما مردم آنجا آزادی پیشین خود را حفظ کردند (بستانی، ۴۲۹/۵).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش عبدالرحمان علی حجی، بیروت، ۱۹۶۵ م؛ همو، همان، ج ۵، به کوشش چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹ م؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة فی اخبار غرناطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م؛ همو، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن عذاری، احمد، *البيان المغرب*، به کوشش کولن ولری پرووانسال، لندن، ۱۹۵۱ م؛ اخبار مجسوعه، به کوشش ابراهیم ایباری، قاهره، ۱۳۱۰ ق/۱۹۸۹ م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالك و ممالك*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ابرج انشار، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ *الامامة و السياسة*، منسوب به ابن قتیه، به کوشش طه محمد زینی، بیروت، دارالمعرفه؛ بستانی، بطرس، *دائرةالمعارف*، بیروت، دارالمعرفه؛ دوزی، ر.، *تاریخ مسلمی اسپانیا*، ترجمهٔ حسن حبشی، به کوشش جمال محرز و مختار عیادی، قاهره، ۱۹۶۲ م؛ عنان، محمد عبدالله، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، مؤسسهٔ خانجی؛ مقری، احمد، *نفع الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ نیز:

Americana; Britannica, 1978; Colier's Encyclopedia, New York, 1986; EI²; Funk and Wagnalls New Encyclopedia, New York, 1972; Grand Larousse; GSE.
عزت ملابراهیمی

مآخذ: آفاری، ژانت، *انقلاب مشروطه ایران*، ترجمه رضا رضایی، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ امیرخیزی، اسماعیل، *قیام آذربایجان و ستارخان*، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ رضازاده شفق، صادق، *به یاد آموزگار و فرمانده ما هوارد باسکرویل*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ طاهرزاده بهزاد، کریم، *قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران*، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نوایی، عبدالحسین، *ایران و جهان از مشروطیت تا پایان قاجاریه*، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ نیازمند، رضا، «باسکرویل»، *ایران‌شناسی*، مریلند، ۱۳۶۹ ش/۱۹۹۰ م، س ۲، ش ۳، یلسون، ابراهام، روابط سیاسی ایران و آمریکا، ترجمه محمداقراام، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ نیز:

Browne, E. G., *The Persian Revolution of 1905-1909*, London, 1966; Burgener, R. D., *Iran's American Martyrs, The Iranian*, www.Iranian.com / History / Aug98 / Baskerville /; Shuster, W. M., *The Strangling of Persia*, London, 1913.

محسن احمدی

باسماچیان، عنوان نهضتی متشکل از گروه‌هایی از مسلمانان آسیای مرکزی برضد حکومت شوروی در سالهای ۱۳۳۵-۱۳۴۴ق/ ۱۹۱۷-۱۹۲۵م.

باسماچی در لغت به معنی راهزن و یاغی است، اما بیشتر رهبران باسماچیان با وجود اختلافی که در طیف اهداف آنان دیده می‌شود، افرادی بودند که برای آرمانی ملی یا مذهبی می‌جنگیدند. در طی کمتر از صد سال که از نهضت باسماچیان می‌گذرد، اظهارنظرها دربارهٔ بافت فرهنگی، زمینه‌های پیدایی و علل موفقیت‌های نخستین و شکست نهایی آنان بسیار متفاوت بوده است. مورخان شوروی که همواره جنگ با باسماچیان را به عنوان بخشی از دورهٔ «جنگ داخلی» موردبررسی قرار داده‌اند، کوشیده‌اند تا بر ویژگی‌های باسماچیان و تأثیر مخرب آنان در اقتصاد منطقه تأکید کرده، نقش دول خارجی چون بریتانیا را در تحریک و حمایت از آنان پراهمیت جلوه دهند؛ در حالی که در برخی از منابع غیرشوروی، حرکت باسماچیان به عنوان نمودی از پان‌تورانیسم و گاه به‌سان نمایشی از قیام آزادی‌خواهانهٔ یک ملت ارزیابی شده است (مثلاً نک: پاکسوی، npn). به هر روی، چنین می‌نماید که گروه‌های باسماچی تشکلهایی با خاستگاه‌های اجتماعی متنوع و اهدافی متفاوت بوده‌اند که در برهه‌ای از زمان به ائتلافی سیاسی - نظامی دست یافته، و سالی چند با وجود پاره‌ای اختلافات داخلی در جبهه‌ای واحد جنگیده‌اند.

با توجه به زمینه‌های این قیام باید گفت که حرکت ضد شوروی باسماچیان، از بسیاری جهات ادامهٔ نهضت ضدتزاری مردم ترکستان بود که به ویژه از سیاست تحمیل روس‌های مهاجر بر بومیان، و فشارهای اقتصادی ناخشنود بودند و در اوایل سدهٔ ۲۰ م موجی از اعتراض برضد روسیه برپا کردند که گاه دامنهٔ آن تا بخارا نیز کشیده می‌شد (نک: باخروشین، II/413؛ وهاوف، II/206 ff.؛ مؤنوف، 170)، به دنبال انقلاب ضدتزاری روسیه (۱۹۱۷ م) در تاشکند حکومتی شورایی به دست پلشویکها تشکیل شد که تنها از سوی مهاجران روس حمایت می‌گردید و نسبت به مسلمانان ترکستان که ۹۵٪ جمعیت آنجا را تشکیل

یاری رسانیدن به مشروطه‌خواهان را پاسداری از زندگی و اموال آمریکاییان شمرد. سرانجام کنسول آمریکا تلاش کرد تا باسکرویل گذرنامهٔ خود را باز پس دهد، تا او را مردی بدون وطن و تابعیت معرفی کند، ولی او از تسلیم گذرنامه‌اش خودداری کرد (یلسون، ۱۴۶)؛ اگرچه به نوشتهٔ کسروی برخی گفته‌اند که او گذرنامهٔ خود را به کنسول پس داد (ص ۸۹۳)، حتی وزارت امور خارجهٔ آمریکا، هیأت مرکزی میسیونهای خارجی در نیویورک را زیر فشار قرار داد تا باسکرویل را از ایران فرا خواند، اما گفته شد که باسکرویل از سمت خود استعفا کرده است (یلسون، ۱۴۷). بدین ترتیب، باسکرویل با رد درخواست کنسول آمریکا، همراه یکی از روزنامه‌نگاران ایرلندی به نام موراً آشکارا به یاری مشروطه‌خواهان تبریز برخاست (همو، ۱۴۵) و حتی از پذیرش درخواست ستارخان (فرمانده آزادی‌خواهان تبریز) برای بازگشت به مدرسه و ادامهٔ تدریس نیز، سرباز زد (کسروی، همانجا).

دیری نگذشت که بیش از ۱۰۰ نفر از جوانان شهر گرد باسکرویل جمع شدند (امیرخیزی، ۳۰۴) و چون ستارخان تصمیم گرفت که به «شام [شنب] غازان»، یکی از قرارگاه‌های مستبدان هجوم برد، باسکرویل از او خواست تا گروه او موسوم به «فوج نجات» پیشتاز باشد (کسروی، همانجا). باسکرویل برای تجهیز گروه خود کسانی را نزد ستارخان فرستاد و خواستار توبی شد، ولی سردار به علت ناآزمودگی وی و یارانش از دادن توب خودداری نمود. جنگ شام‌غازان در بامداد روز دوشنبه ۳۰ فروردین ۱۲۸۸ ش/۱۹ آوریل ۱۹۰۹ م در محلهٔ قره آغاج تبریز روی داد و باسکرویل پیشاپیش ۱۱ نفر از هم‌زمانش در این نبرد شرکت کرد، ولی پس از نخستین تیراندازی، خود آماج گلوله‌ای قرار گرفت و کشته شد. پیکر او را دو تن از رزمندگان از میدان نبرد بیرون کشیدند و به همراه برخی از یارانش به تبریز فرستادند (رضازاده، ۲۶-۲۷؛ کسروی، ۸۹۴-۸۹۶). روز بعد، مردم تبریز در یک آیین پرشکوه و با شرکت مجاهدان و پیشوایان آنها، شاگردان باسکرویل و آمریکاییان تبریز، پیکر او را تشییع کردند و در گورستان ویژهٔ آمریکاییان به خاک سپردند (همو، ۸۹۹؛ امیرخیزی، ۳۰۷؛ نوایی، ۱۶۰). در این مراسم، سخنرانیهای پرشوری ایراد شد که یکی از آنها، سخنرانی سیدحسن تقی‌زاده از رهبران مشروطیت، دربارهٔ فداکاری باسکرویل بود (رضازاده، ۲۸؛ کسروی، امیرخیزی، همانجاها). برخی نوشته‌اند که شرکت داوطلبانهٔ باسکرویل در نهضت آزادی‌خواهان مردم تبریز و کشته شدن او در این راه، در آن روزگار پرآشوب و پر هیجان، در جلوگیری میلیون از حملات احتمالی به اتباع بیگانه نقش داشته است (براون، ۴۴۱).

در ۳۰ فروردین ۱۳۳۸، آیین پنجاهمین سالگرد درگذشت باسکرویل در تبریز، به کوشش برخی از اعضای باقی مانده از «فوج نجات» برگزار گردید و تالار دبیرستان پروین (موریاپ پیشین) به نام «تالا و باسکرویل» نام‌گذاری شد (نیازمند، ۵۸۱).

به رغم توصیه‌های مسکو، همچنان بر سیاست منزوی کردن بومیان اصرار می‌ورزید (نک: کار، ۴۰۹/۱-۴۱۱). این سیاست و نیز مذهب-ستیزی بلشویکها سبب شد که در اواخر سال ۱۹۲۱ و اوایل ۱۹۲۲م تشکیلاتی سیاسی در ترکستان به نام «اتحادیه جمعیت‌های انقلابی مردم مسلمان آسیای میانه»، یا به اختصار «جمعیت» شکل گیرد که از اهداف اصلی آن دستیابی به استقلال ترکستان و تأمین آزادی مذهبی بود (نک: طوغان، 408-409)؛ این جمعیت به زودی به همکاری با باسماچیان روی آورد.

در این دوره از قیامها، اصلی‌ترین نقش در رهبری حرکات باسماچیان را انور پاشا (هم) و ابراهیم بیگ ایفا کردند. باسماچیان در بهار ۱۹۲۲م بخش وسیعی از قلمرو بخارا را تحت کنترل خود درآوردند، اما عواملی چون قتل انور پاشا در اوت همان سال و بروز اختلافاتی در صفوف باسماچیان، اتحاد آنان را به ضعف کشانید. در پاییز ۱۹۲۲م نیروهای باسماچی در دو جبهه شرق و غرب در فرغانه و خیوه شکست خوردند و در بهمن ۱۳۰۲/فوریه ۱۹۲۳ در نبرد سخت میان باسماچیان بخارا و قوای بلشویک، باسماچیان در آخرین جبهه مغلوب گشتند. اگرچه تحرکات پراکنده باسماچی تا ۱۳۱۲ش/۱۹۳۳م ادامه یافت، ولی سال ۱۹۲۲م را باید زمان اعمال حاکمیت قطعی شورویان بر منطقه ازبکستان تلقی کرد (نک: طوغان، 419ff.).

بدون تردید مناطق شهری مأمن مناسبی برای معارضان باسماچی نبود و پایگاه‌های آنان معمولاً در مناطق روستایی قرار داشت. اما باید توجه کرد که برخی از تحلیل‌گران بر این نکته تکیه ورزیده‌اند که حرکت باسماچیان اساساً حرکتی روستایی بود و چندان با استقبال شهرنشینان مواجه نشد (مثلاً نک: لومر سیه، 209) و این دیدگاه در منابع شوروی نیز معمولاً نمود یافته است (نک: BSE³, III/29-30).

در بررسی گرایشهای رهبران باسماچی، نخست باید به شخصیت‌های ملی-نظامی به خصوص در منطقه فرغانه اعم از خوقند و مرغلان اشاره کرد که در طول مبارزات باسماچیان از وفادارترین شخصیتها بودند و آرمان آزادسازی وطن خود را در سر داشتند؛ مانند محمد امین بیگ قوریاشی (رئیس پلیس) مرغلان، کیچکنه ایرگش قوریاشی خوقند و کور شیرمت که از یاران نزدیک ایرگش و جانشین او بود. برخی از شخصیت‌های مهم باسماچیان، رؤسای قبایل منطقه بودند که از آن میان ابراهیم بیگ، رئیس قبیله لاقای به عنوان یکی از هواداران امیر سابق بخارا ایفای نقش کرده، و در مقابل، خان جنید، رئیس قبیله یموت ترکمن در واقع به عنوان اعتراض بر تحت الحمایگی خان خیوه، روی به باسماچی‌گری نهاده بود.

درباره رجال مذهبی، باید گفت ماده ۸ رساله «اصول سیاسی و اجتماعی» که در گیرودار قیام باسماچیان (۱۹۲۱م) به عنوان قطعنامه تنظیم شده بود، به گونه‌ای مبهم، هم بزرگداشت عالمانی را که در «جنگ آزادی و استقلال»، در صف مقدم قرار گرفته‌اند و هم تهدید عالمانی را که این وظیفه را انجام نداده‌اند، در برداشت (طوغان، 415).

می‌دادند، سیاست بی‌اعتنایی را در پیش گرفت (نک: کار، ۴۰۱/۱؛ نیز بیلی، ۵۴-۵۵) و این امر برای بومیان به معنای بازگشت به مبارزات دوره تزاری بود.

همزمان با پایگیری دولت شورایی موقت، نیروهای مذهبی و ملی نیز نهادهایی با عناوین «شورای اسلام» و «شورای علما» تأسیس کردند که زمینه‌ساز تشکل باسماچیان در ماههای بعد شدند (نک: وهابوف، I/400؛ مؤمنوف، 240ff.؛ کار، ۴۰۱-۴۰۰/۱؛ BSE³, III/29-30). مسلمانان نقاط مختلف ترکستان نخست می‌کوشیدند که حکومتی ملی-اسلامی در منطقه به وجود آورند و رهبران آینده باسماچی چون محمد امین بیگ و کیچکنه ایرگش از حامیان آن بودند، اما در پی کشاکشی مسلحانه میان بومیان مسلمان و دولت شورایی تاشکند، این اندیشه پای نگرفت و دولت شورایی بلافاصله به گسترش نفوذ خود در قلمرو خانات بخارا تا عشق‌آباد پرداخت (نک: بارتولد، 466؛ باخروشین، II/441؛ طوغان، 364-388؛ کار، ۴۰۲/۱-۴۰۳؛ نیز بیلی، ۵۵، ۵۸، ۷۳).

بلشویکها به زودی مواضع خود را درباره دین زدایی نیز آشکار ساختند و افزون بر احساسات ملی، احساسات مذهبی مردم آسیای مرکزی را نیز برانگیختند و زمینه ظهور موج گسترده اعتراض برضد خود را فراهم ساختند (نک: رورلیچ، 203). بعدها در منابع شوروی از این سیاست نسنجیده به عنوان اشتباهی اساسی و تشنج‌زا در اعمال حاکمیت بر منطقه یاد می‌شد (نک: کار، ۴۰۲/۱-۴۰۸؛ نیز BSE³, XXVII/490).

از آغاز حاکمیت دولت شورایی، عمده‌ترین مشکل آن، حرکت پردامنه باسماچی‌گری بود که در سپتامبر ۱۹۱۸ به تصرف شهر اوش، و اندکی بعد به تسخیر اندیجان، و سپس کوتاه زمانی به تشکیل «حکومت موقت فرغانه» انجامید. اگرچه حکومت دوامی نیافت و با ورود نیروهای تازه نفس بلشویک سقوط کرد و قیام سرکوب شد (نک: مؤمنوف، 260ff.؛ طوغان، 388ff.)، اما حرکت‌های پراکنده باسماچیان همچنان ادامه یافت. در ربیع الآخر ۱۳۳۷/ژانویه ۱۹۱۹ حرکت مسلحانه گسترده‌ای برضد حکومت شوروی صورت گرفت که بی‌درنگ سرکوب شد، اما در جریان آن ۱۴ تن از سران بلشویک ترکستان نیز کشته شدند (نک: بیلی، ۷۳، ۲۱۸؛ کار، ۴۰۳/۱؛ BSE³، همانجا).

فراخوانی ناگهانی مضمولان محلی برای خدمت در ارتش سرخ در تابستان ۱۹۲۰م، آتش مرحله‌ای دیگر از قیام باسماچیان را برافروخت که این بار با استقبالی پس گسترده‌تر از پیش از سوی مردم مواجه شد. باسماچیان در اوج چیرگی سراسر دره فرغانه را گرفتند و موج باسماچی‌گری تا بخارا و خیوه گسترش یافت و حتی در خیوه، رهبران حکومت جمهوری که بلشویکها را متحدان وفاداری برای رسیدن به اهداف ملی خود نیافته بودند، به همکاری با باسماچیان روی آوردند (نک: طوغان، 425-419؛ کار و دانکس، 267-263، جم).

در سالهای ۱۳۰۰-۱۳۰۱ش/۱۹۲۱-۱۹۲۲م دولت شورایی ترکستان

بوگونکی تورکستان و یاقین ماضیسی از احمد زکی ولیدی طوغان (ج مصر، ۱۹۲۹-۱۹۳۹م) است که خود از شخصیت‌های سیاسی درگیر در این حرکت بوده، و افزون بر آگاهی‌های شخصی، از خاطرات برخی دیگر از رهبران باسماچی نیز استفاده کرده است. با این حال، هنوز بسیاری از مطالب تاریخی در خاطرات شخصیت‌های گوناگون چون صدرالدین عینی (نک: عینی، سراسر کتاب) و برخی ناظران خارجی چون بیلی یافت می‌شود که در اثر طوغان بازتابی نیافته است (برای شماری از این خاطرات، نک: پاکسوی، npn). از دیگر تاریخ‌های تحلیلی متقدم، باید به کتاب «باسماچیان» از کاستانیه^۱ و «باسماچی‌گری» از ایلویکو^۲ اشاره کرد. در طی دهه‌های میانی سده ۲۰م، آثار متعددی در تحلیل قیام باسماچیان توسط مورخان شوروی، ترک و اروپایی نوشته شده است (برای معرفی بخشی از این آثار، نک: همانجا؛ BSE^۳، همانجا؛ براکسپ^۴، سراسر مقاله).

مآخذ: بیلی، ف.م.، مأموریت به تاشکند، ترجمه پرویز محبت، تهران، ۱۳۶۹ش؛ عینی، صدرالدین، یادداشت‌ها، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کار، ا. ه.، تاریخ روسیه شوروی، ترجمه نجف دریابندری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نیز:

Bakhrushin, S.V. et al., *Istoriya narodov Uzbekistana*, Tashkent, 1947; Barthold, W.W., *Kokand, Sochineniya*, Moscow, 1965, vol. III; Bennigsen, A. and S.E. Wimbush, *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union*, London, 1985; Broxup, M., *The Basmachis*, *Central Asian Survey*, 1983, vol. II, no. 1; BSE^۳; Carrère d'Encausse, H., *Réforme et révolution chez les Musulmans de l'empire Russe*, Paris, 1966; Lemerclier-Quelquejey, Ch. and A. Bennigsen, *Soviet Experience of Muslim Guerrilla Warfare and the War in Afghanistan*, *The USSR and the Muslim World*, ed. Y. Ro'i, London, 1985; Muminov, I.M. et al., *Istoriya Uzbekskoi SSR*, Tashkent, 1974; Paksoy, H.B., *Basmachi: Turkistan National Liberation Movement 1916-1930s*, *Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union*, 1991, vol. IV; Rorlich, A.A., *Islam and Atheism: Dynamic Tension in Soviet Central Asia*, *Soviet Central Asia*, ed. W. Piersman, Boulder, Togan, A.Z.V., *Bugünkü türkili (Türkistan) ve yakın tarihi*, Istanbul, 1981; Volobov, M.G. et al., *Istoriya Uzbekskoi SSR*, Tashkent, 1957; Wheeler, G.E., *Islam in the USSR, Religion in the Middle East*, Cambridge, 1969.

احمد پاکچی

باشمه، شیوه‌ای کهن برای ایجاد نوشته یا نقش بر کاغذ یا پارچه، به وسیله مهر یا قالب. روش کار چنین بود که در آغاز، نوشته یا نقش را بر لوحه‌های چوبی به طور وارونه حک می‌کردند، سپس آن را با مرکب یا رنگ آغشته ساخته، بر کاغذ یا پارچه منتقل می‌ساختند (استرابادی، ذیل باسمه). این شیوه همچنان در تهیه قلمکار در اصفهان معمول است (نک: احسانی، ۲۰-۲۱).

کهن‌ترین نشانه از این شیوه چاپ را در کتاب تنکسوق‌نامه ایلخانی، در فنون و علوم ختایی می‌توان یافت. به گزارش این کتاب چین‌ها در عصر تانگ (سده ۱ تا ۷ق/۹ تا ۹م)، صنعت چاپ را به کمال رسانده‌اند. روش آنها در کار چاپ کتاب آن بود که مطالبی که می‌بایست در دو صفحه متوالی کتاب بیاید، بر روی یک قطعه چوب به صورت حروف و کلمات وارونه می‌کنند، سپس آن را مرکب ویژه زده، روی کاغذ تنک

در باره نقش صوفیه در قیام‌های باسماچیان کسانی چون بنیگسن و ویمبوش راه افراط در پیش گرفته، و کسانی چون جنیدخان و کورشریمت را از مرشدان صوفی پنداشته‌اند (بنیگسن، 35)، اما این نکته قابل توجه است که در جریان مبارزات باسماچیان، مرشدان صوفیه نقش فعال‌تری نسبت به عالمان رسمی ایفا کرده‌اند (نک: رورلیچ، 203). از صوفیان مؤثر در قیام، می‌توان ایشان سلطان دروازی را نام برد که مرشدی صوفی از حامیان امیر بخارا، حافظ سنت‌های کهن و مخالف جریان‌های تجدیدگرا بود که بارها به کارشکنی در کار انورپاشا و سامی‌بیگ پرداخت (نک: طوغان، 426-427، 439-440، 451، 465-466، 531).

بخش دیگری از رهبری باسماچیان در دست انورپاشا و همقطاران او در «جمعیت اتحاد و ترقی» عثمانی بود که پس از خروج از ترکیه برای دست یافتن به آرمان‌هایی چون احیای توران و با اندیشه‌هایی تجدیدطلبانه راهی آسیای مرکزی شده، عملاً اصلی‌ترین نقش را در هماهنگی جریان باسماچی‌گری در دوره‌ای از تاریخ آن ایفا کردند. سرانجام، باید به برخی از رجال تجدیدطلب محلی چون رهبران جمهوری خلق خوارزم اشاره کرد که پس از یأس از همکاری با بلشویک‌ها، به صفوف باسماچیان پیوستند (نک: همو، 419-425).

برخی از محققان به این نکته توجه کرده‌اند که همگی رهبران باسماچی افرادی با آرمان‌های فرهنگی یا ملی نبوده‌اند، بلکه برخی از آنان محافظه‌کارانی معارض بودند که دشمنیشان با تجدیدطلبان (جدیدچیلر) کمتر از خصومت آنان با استیلگران روس نبود (مثلاً نک: ویلر، 47؛ پاکسوی، npn). شخصیت‌های این گرایش تجدیدستیز در اصناف گوناگون باسماچیان کسانی چون ابراهیم بیگ و ایشان سلطان هستند که ائتلافی فرعی در درون باسماچیان به وجود آوردند و حتی توانستند همکاری برخی نظامیان چون کورشریمت را نیز جلب کنند (برای تفصیل، نک: طوغان، همانجاها). شاید بتوان گفت که اصلی‌ترین علت شکست باسماچیان رویارویی دو جناح محافظه‌کار و تجدیدطلب در درون صفوف آنان بود که اندکی پس از درگذشت انورپاشا به شکل حاد نمایان شد و به سرعت باسماچیان را به سوی ضعف پیش برد. باسماچیان تا آن هنگام که یکپارچگی سیاسی - نظامی خود را حفظ کرده بودند، نماد اقتدار مسلمانان بومی منطقه در برابر اقلیت روسی بودند، اما خلل رخ داده در صفوف آنان زمینه پیوستن گروه‌هایی از بومیان به صفوف بلشویک‌ها را فراهم آورد. در منابع شوروی نام برخی از این بلشویک‌های محلی چون آخونبایف، ذاکرف، عثمان‌بکف و سردارف در شمار قهرمانان سرکوب باسماچیان یاد شده است (نک: BSE^۳، III/ 29-30).

مطالعات تاریخی درباره ابعاد گوناگون حرکت باسماچیان هنوز در جریان است. از نخستین منابعی که به تحلیل این حرکت پرداخته، کتاب

1. Castagné, J., *Les Basmachis*, Paris, 1925.

2. Il'yutko, F., *Basmachestvo v Lokae*, 1929.

3. Broxup

(۴۶۷/۱).

اصطخری در نقشه خوزستان باسیان را در جوار شهرهای دورق و حصن مهدی ترسیم کرده است (الاقالیم، ۵۴، ۵۵؛ نیز نک: ابن حوقل، ۲۴۹/۲). به نوشته همو باسیان شهر متوسط و آبادی بوده که رودی آن را به دو نیمه تقسیم می کرده است. از باسیان تا حصن مهدی دو منزل راه بوده که رفت و آمد مردم به آن از طریق آب انجام می شده است. از دورق به باسیان نیز راه آبی وجود داشته که از راه خشکی آسان تر و بهتر بوده است (مسالك، ۶۵). اصطخری در ذکر مسافتات، خان مردویه را میان دورق و باسیان یاد می کند (همانجا). ابن حوقل (۲۵۸/۲)، یاقوت (۴۶۷/۱-۴۶۸) و ابوالفدا (ص ۳۱۲) نیز وصف کوتاهی از باسیان دارند. همچنین ابودلف به شاخه ای بزرگ از رود وادی الاعظم (آب شوشتر)، اشاره می کند که پس از عبور از میانه شهر شوشتر از طریق باسیان به دریا می ریزد (ص ۹۲-۹۳؛ نیز نک: حمدالله، ۲۱۵؛ اقتداری، دیار...، ۶۶۳/۱). به نظر می رسد این همان رودی باشد که مؤلف حدودالعالم آن را شاخه رود شوشتر دانسته که باسیان، خان مردونه (خان مردویه) و دورق را تا به حد رام اورمزد (رام هرمز) آبیاری می کرده است (ص ۴۶).

در سده ۴/۱۰ بیشتر آبهای باتلاقی جنوب خوزستان توسط نهرهایی به طرف دورق جریان یافته، در باسیان به خلیج فارس می پیوست (لسترنج، ۲۴۲). جزیره دورقستان در نزدیکی باسیان قرار داشت و لنگرگاه کشتیهایی بود که از هند عازم ایران بودند (یاقوت، ۲/۶۲۰؛ قزوینی، ۱۹۵).

در ۲۶۷/ق ۸۸۱م بهبود بن عبدالوهاب بر شهرهای قندم (ابن اثیر، ۳۴۸/۷؛ فیدم) و باسیان و توابع آنها که بین اهواز و فارس قرار داشت، حکومت می کرد (طبری، ۵۷۶/۹). جنگ بین عضدالدوله دیلمی (د ۳۷۲/ق ۹۸۲م) با بختیار در ۱۱ ذیقعدة ۳۶۶/اول ژوئیه ۹۷۷ در محل باسیان واقع شد. در این نبرد بختیار مجروح و منهزم گشت و به همراه برادر و وزیرش - ابن بقیه - به «مطارا» فرار کرد. لشکر او نیز پریشان و پراکنده گردید (ابوعلی مسکویه، ۳۶۸/۲-۳۶۹).

چنین می نماید که در زمان حاضر بزیه یا بوزیه یا بوزی (با ۲۲۶ نفر جمعیت در شهرستان شادگان) به جای شهر کهن باسیان ایجاد شده است (امام شوشتری، ۲۶۳-۲۶۴؛ اقتداری، خوزستان...، ۶۷۴-۶۷۵؛ فرهنگ...، ۶۱/۶؛ سرشماری...، ۲؛ قس: مینورسکی، ۵۰-۵۱).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابودلف، سفر، الرسالة الثانية، به کوشش پ. بولگاکف و دیگران، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، قاهره، ۱۳۳۳/۱۹۱۵م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، الاقالیم، چ تصویر، به کوشش مولر، گوتا، ۱۸۳۹م؛ همو، مسالك الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اقتداری، احمد، خوزستان و کهگیلویه و ممسنی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، دیارشهریاران، تهران، ۱۳۵۳ش؛ امام شوشتری، حمدعلی، تاریخ جغرافیایی خوزستان، تهران، ۱۳۳۱ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱/۱۹۱۳م؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، شناسنامه آبادیهای کشور،

ختابی (کاغذ نازک و لطیف) می زدند. آنگاه کاغذ را تا زده، با مجموعه ای از صفحه های یک رو، کتاب را پدید می آوردند (نک: مینوی، ۱۰، ۲۲-۲۱). این آگاهی را در تاریخ بناکتی (تألیف در ۷۱۷ق) چنین می توان یافت: هر کتاب که نزد مردم چین معتبر باشد، آن را به خطاطی خوش نویس می سپارند تا هر صفحه از آن را به خطی نیکو بر لوحی بنویسد. سپس آن را به تمامی آگاهان بر دانش آن کتاب می دهند تا با «احتیاط تمام» مقابله و تصحیح کنند و نظر خود را بر پشت لوحه بنویسند. آنگاه لوحه را به استادان ماهر نقار می سپارند تا متن را بر لوحه، کنده کاری کنند. در آخر از لوحه های تهیه شده برای کتاب نسخه ای فراهم می آورند (ص ۳۳۸-۳۳۹).

واژه باسمه که به صورت بسمه و بصمه نیز نوشته می شود، نخستین بار در گزارش سفر غیاث الدین نقاش به ختای در ۸۲۲/ق ۱۴۱۹م آمده است. او که به همراه هیأتی از سوی شاهرخ تیموری به دربار ختای رفت، در وصف تخت پادشاه ختای می نویسد: بالای سر پادشاه خیمه ای زده بودند با سایبانهایی از اطلس زرد که بر آن نقش باسمه ۴ اژدهای در حال حمله به یکدیگر دیده می شد (عبدالرزاق، ۲/۱۱۷، ۲۶۷/۱-۲۷۹). از این پس به ویژه در دوره صفویان، در شعر و نثر فارسی به واژه باسمه و شغلی با عنوان باسمه چی بر می خوریم (میرزا سمیع، ۷۱؛ دبیرسیاقی، ۴۵۳). با ورود صنعت چاپ به ایران (در همین دوره)، واژه باسمه برای چاپ هم به کار رفت و چاپخانه را باسمه خانه، و چاپ کننده را باسمه چی خوانده اند (لفت نامه...، ذیل چاپ). حتی پس از رواج چاپ در دوره قاجاریه و پیش از آنکه اصطلاحاتی چون مطبعه، چاپ و چاپخانه کار برد پیدا کند، واژه باسمه و ترکیبهای آن تا روزگار ناصرالدین شاه متداول بوده است (اعتماد السلطنه، ۴۰۴، ۴۱۰؛ افشار، ۲۸). واژه باسمه در فارسی افزون بر آنچه یاد شد، به معنی اثر چاپی در برابر اثر قلمی، و نیز مجعول و بدلی در برابر اصلی به کار رفته است (لفت نامه، ذیل باسمه).

مآخذ: احسانی، عبدالحسین، «صنعت قلمکاری بازی»، نقش و نگار، تهران، ۱۳۳۶ش، س ۱، ش ۴؛ استرابادی، محمد مهدی، سنگلاخ، به کوشش روشن خیاری، تهران، نشر مرکز؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، المآثر و الآثار (چهل سال تاریخ ایران)، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ افشار، ایرج، «کتابهای چاپ قدیم در ایران و...» هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۵ش، دوره جدید، ش ۴۹؛ بناکتی، داود، تاریخ، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ دبیرسیاقی، محمد، «نکته شنیدنی از آغاز صنعت چاپ در عثمانی»، سخن، تهران، ۱۳۵۶ش، دوره ۲۶، ش ۴؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به کوشش محمد شفیع، لا هور، ۱۳۶۵ق؛ لفت نامه دهخدا؛ میرزا سمیع، تذکرة الملوك، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مینوی، مجتبی، «ترجمة علوم چینی به فارسی در قرن هشتم هجری»، مجله دانشکده ادبیات، تهران، ۱۳۳۴ش، س ۳، ش ۱.

باسیان، شهری کهن در خوزستان، نزدیک خلیج فارس که امروزه اثری از آن بر جای نمانده است. جغرافی نگاران اسلامی از این محل با عنوانهای بلد، مدینه، شهرک و قریه یاد کرده اند (مسعودی، ۲۸/۲؛ مقدسی، ۴۰۶؛ ابن حوقل، ۲۵۸/۲؛ حدود العالم، ۱۳۷؛ یاقوت،

گردید. اینان در پایان این هزاره در سراسر منطقه باشقیرستان پراکنده شدند و اقوام بومی را در خود مستحیل کردند. در حدود سده‌های ۹-۱۰م نخستین آگاهی مکتوب درباره باشقیرها با عنوان بسجرت پدید آمد (BSE³, III/67).

نام باشقورت را پدید آمده از دو نام ترکی «باش» به معنی سر و «قورت» یعنی گرگ دانسته‌اند. این فضلان آنان را از قبایل ترک می‌داند و در زمان او باشقیرها هنوز بت پرست بوده‌اند. ادرسی بسجرت (باشقیر) را میان دو سرزمین بچناک و بلغار نوشته (۸۳۴/۲)، و شامل دو بخش داخلی و خارجی از قبایل ترک نامیده است (۹۲۲/۲). تشکیل قومی باشقیرها را محققان در همین دوره نوشته‌اند (BSE³, همانجا).

در ۶۲۶ق/۱۲۲۹م لشکریان تاتار و مغول به باشقیرها حمله بردند که سرانجام در ۶۳۳ق/۱۲۳۶م به تبعیت باشقیرها از باتو منجر گردید (رشیدالدین، ۶۶۶/۱؛ «دائرة المعارف تاریخی...» (II/182) و سرزمین باشقیر در محدوده قلمرو شبیان فرزند جوجی، برادر باتو قرار گرفت (همانجا). پس از سقوط اردوی زرین در نیمه دوم سده ۹ق/۱۵م در جنوب شرق باشقیرستان، چند خان نشین پدید آمد. غرب باشقیرستان تابع خان نشین تاتار، و شمال شرق آن تابع اردوی سفید سیبری شد؛ جنوبها نیز که بیشتر باشقیرها را تشکیل می‌دادند، جزو اردوی نوغای (نوقای) شدند (همانجا؛ آکیر، 77). پس از الحاق خانات غازان به روسیه در ۹۵۹ق/۱۵۵۲م باشقیرها تابعیت روسیه را گردن نهادند («دائرة المعارف تاریخی»، همانجا). ایوان مخوف، تزار روسیه طبق وصیت نامه سال ۹۸۰ق/۱۵۷۲م فرزند خود را به فرمانروایی منطقه غازان منصوب نمود که باشقیرستان بخشی از آنجا بود (بروکهاوس، II/340).

در ۹۸۲ق/۱۵۷۴م در اوفا پادگانی نظامی استقرار یافت و این ناحیه در ۹۹۴ق/۱۵۸۶م به صورت شهری دارای اهمیت اداری درآمد (آکیر، 78). در اواخر سده ۱۶ و اوایل سده ۱۷م پس از اعلام انحلال خان نشین سیبری، منطقه باشقیرستان به تابعیت دولت روسیه درآمد، ولی این کار با مقاومت‌های سختی از سوی مردم باشقیر همراه شد («دائرة المعارف تاریخی»، همانجا). در آن زمان در جنوب و شرق باشقیرستان دام پروری، و در غرب و شمال آن، کشاورزی اقتصاد غالب بود. در سده‌های مذکور مهاجرت روستاییان روسی به باشقیرستان فزونی گرفت. اینان فراریانی بودند که برای رهایی از ستم ملاکان روسی به دیگر نواحی می‌گریختند. در نیمه دوم سده ۱۷ و نیمه نخست سده ۱۸م باشقیرها برای رسیدن به آزادی به پا خاستند، ولی این قیامها از سوی دولت روسیه بی‌رحمانه سرکوب شد (همان، II/183). در ۱۱۱۷ق/۱۷۰۵م قیام بزرگی در باشقیرستان روی داد که هدف آن جدایی از روسیه و نزدیکی با دولت عثمانی بود. این قیام در ۱۱۲۳ق/۱۷۱۱م به شدت سرکوب شد (کالیستف، ۲۰۰/۱). در سالهای ۱۱۸۷-۱۱۸۹ق/

شهرستان شادگان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ طبری، تاریخ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیه)، استان ششم، دائرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۶م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مینورسکی، و.، حواشی و تعلیقات بر حدود العالم، ترجمه میرحسین شاه، کابل، ۱۳۲۲ش؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.
کریم شریعت

باشتین، نک: سبزواری.

باشقیرستان، از جمهوریهای خودمختار فدراسیون روسیه. مردم بومی آن، خود را باشقورت، و سرزمین خویش را باشقورتستان می‌نامند (BSE³, III/59, 67). نام باشقیر در آثار مؤلفان اسلامی به گونه‌های مختلف باشغرد، باشجرد، بسجرت (اصطخری، ۲۲۵؛ ابن حوقل، ۳۳۵)، باشغرت (قزوینی، ۶۰۹)، باشقرد (دمشقی، ۱۰۶؛ ابوالفدا، ۲۰۶؛ ابن سعید، ۱۱۵)، بشکرد (حدود العالم، ۱۲۰) و بشخرت (اشکال العالم، ۱۵۳) نیز آمده است.

مساحت باشقیرستان ۱۴۳'۶۰۰ کیلومتر و مرکز آن شهر اوفاست. این سرزمین در میان بخش اروپایی و آسیایی روسیه در نزدیکی کوههای اورال واقع است. نواحی غربی آن جلگه‌ای، و نواحی شرقی آن کوهستانی است («دائرة المعارف جغرافیایی...» (I/202)، دمای این سرزمین در تابستان میان ۱۶° تا ۲۰° و در زمستان ۱۴°- تا ۱۷°- سانتی‌گراد و متوسط بارندگی ۳۰۰ تا ۶۰۰ میلی‌متر در سال است. پلایا و اوفا از عمده‌ترین رودهای این سرزمینند. بیش از ۴۰٪ اراضی آنجا جنگلی است («فرهنگ دائرة المعارفی...» (II/117)). باشقیرستان شامل ۵۴ منطقه کشاورزی، ۱۷ شهر و ۴۱ شهرک است (همانجا).

شهر اوفا مرکز این جمهوری مطابق آمار ۱۹۹۱م/۱۳۷۰ش دارای ۱'۰۹۷'۰۰۰ نفر جمعیت است (بریتانیکا) و در ۵۴° و ۴۰° عرض شمالی و ۵۶° طول شرقی واقع شده است («اطلس...» (181)). جمعیت جمهوری باشقیرستان در ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش بالغ بر ۳'۸۵۸'۰۰۰ نفر بوده است که ۶۲٪ آن در شهرها سکنی داشته‌اند. شمار باشقیرها در این جمهوری کمتر از روسها و تاتارهاست. در آمار ۱۹۷۰م از کل جمعیت ۳'۸۳۳'۰۰۰ نفری باشقیرستان، حدود ۸۹۲ هزار نفر باشقیر، ۱'۵۴۶'۰۰۰ نفر روس، ۹۴۵ هزار نفر تاتار و بقیه از دیگر اقوام بوده‌اند («فرهنگ دائرة المعارفی»، همانجا؛ BSE³, XXIV(2)/504). در ۱۹۵۹م حدود ۴۲/۴٪ از جمعیت باشقیرستان را روسها تشکیل می‌دادند که در ۱۹۷۹م به ۴۰/۳٪ کاهش یافت (بنیگسن، 9).

در نیمه دوم هزاره نخست ق م، در جنوب باشقیرستان اقوام آریایی تبار سمرت سکنی داشتند که کار عمده آنان دام پروری بود. در هزاره نخست میلادی نفوذ کوچندگان ترک زبان به جنوب اورال آغاز

منوع گردید و به مسلمانان اطراف رود ولگا، از جمله تاتارها اجازه بنای مساجد داده شد. وی در ۱۱۹۷/ق ۱۷۸۳م در اورنبورگ مرکزی دینی (اسلامی) تأسیس کرد (بنیگسن، همانجا؛ نیز نک: ه، د، اورنبورگ). در اواخر سده ۱۲/ق ۱۸م اسلام به صورتی قاطع در میان قبایل کوچنده کوهستانهای باشقیرستان رواج یافت (بنیگسن، 29). مرکز دینی اورنبورگ چندی بعد به شهر اوفا منتقل شد. هم اکنون نیز سازمان مسلمانان به نام مدیریت بخش اروپایی روسیه و سیبری در اوفا باقی، و مقر مفتی است. بیشتر مردم باشقیرستان سنی، و پیرو مذهب حنفی هستند (آکینر، 84-85).

مأخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، بیروت، دارمکتبه الحیاء؛ ابن سعید مغربی، علی، سبط الارض فی الطول والعرض، به کوشش خوان رونت، تطوان، ۱۹۵۸م؛ ابن فضلان، احمد، رساله، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۹/ق ۱۹۶۰م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۲۰م؛ ادیسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۳۰۹/ق ۱۹۸۹م؛ اشکال العالم، منسوب به ابوالقاسم جهانی، ترجمه علی عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ بنیگسن، الکساندر و مری براکس آپ، مسلمانان شوروی، گذشته، حال و آینده، ترجمه کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ دمشق، محمد، نخبة الدهر، به کوشش یرین، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۴م؛ کالیشتف و دیگران، تاریخ روسیه شوروی، ترجمه ح. کامرانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیز:

Akner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; Benigsen, A., *Musulmane v SSSR*, Paris, 1983; *Britannica. Com / eb / print? eu = 76037*; *Britannica Atlas*, London, 1996; *Brockhaus; BSE*³; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1960; *Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1962; *Sovetskii entsiklopedicheski slovar*, Moscow, 1987.

عنایت الله رضا

باشماقلیق، یا باشماقلق (مرکب از واژه «باشماق» به معنی کفش و پسوند نسبت «لق»)، در اصطلاح تشکیلات دربار عثمانی مستمری و حقوق ویژه مادر سلطان، هسران، خواهران، دختران و نزدیکان پادشاه بود که برای تهیه لوازم شخصی مانند کفش، لباس و سایر احتیاجات آنها از محل درآمد املاک خالصه (خواص همایون) پرداخت می شد (جودت، ۹۲/۱؛ کاظم قدری، ۶۱۷/۲؛ پاکالین، 167-168/I). میزان این مستمری سالانه از ۲۰ هزار آقچه تجاوز نمی کرد (جودت، پاکالین، همانجا)، اما در سده ۱۱/ق ۱۷م درآمد تیولهای نظامی بدون مصرف را نیز بر آن افزودند (IA, II/333).

بنابر اسناد، اگرچه این نوع مستمری در سده ۹/ق ۱۵م نیز در موارد استثنایی وجود داشته، ولی رواج آن به عنوان «آریالق» (ه م) ظاهراً از سده ۱۱/ق ۱۷م شروع شده است (همانجا). پادشاهان عثمانی در آغاز برقراری این مستمری یک دهکده از املاک خالصه را به مالکیت مادر سلطان و دیگر کسانی که مشمول این مقرری بودند، واگذار می کردند و یا چند روستا را به عنوان تیول به «تیمار» و «زعامت» آنها می دادند (پاکالین، همانجا). از آنجا که شاهزاده خانها هیچ گونه مقام دولتی و رسمی نداشتند، این مستمری مادام العمر به آنها داده می شد

۱۷۷۳-۱۷۷۵م باشقیرها به قیام قزاقها به رهبری امیلیان پوگاچف پیوستند و در بیکار روستاییان با دولت روسیه مشارکت ورزیدند (همو، ۲۳۴/۱؛ «دائرة المعارف تاریخی»، نیز آکینر، همانجا). قیام به شدت سرکوب، و پوگاچف در ۱۰ ژانویه ۱۷۷۵ اعدام شد (کالیستف، ۲۳۵/۱).

در دوران انقلاب ۱۹۱۷م روسیه، به رغم نهضتی ملیت گرا که به همت مسلمانان در باشقیرستان پدید آمد، در سالهای جنگ داخلی، باشقیرستان چند بار از سوی بلشویکها و مخالفان آنها دست به دست شد. در ۲۳ مارس ۱۹۱۹م ۳/۴ فروردین ۱۲۹۷ش باشقیرستان به عنوان نخستین جمهوری خودمختار درون اتحاد جماهیر شوروی اعلام موجودیت کرد، ولی حمله نیروهای دریا سالار گلچاک اجرای این برنامه را بر هم زد. سرانجام پس از ژوئن ۱۹۱۹ شهر اوفا به تصرف بلشویکها درآمد و برنامه پیوستن باشقیرستان به شوروی تحقق یافت (آکینر، 79).

زبان باشقیری متعلق به گروه زبانهای ترکی است (بنیگسن، ۲۵۷). می توان این زبان را جزو گروه زبان قیچاق و نیز گروه فرعی قیچاق - بلغار به شمار آورد. این زبان به دو بخش کوهستانی و استپی تقسیم می شود. بخش زبان کوهستانی شامل گویشهای شمال شرقی و جنوب شرقی، و استپی شامل گویشهای جنوب غربی و نواحی مرکزی است که میان آنها تفاوتهای واژگانی، آوایی و ساختاری وجود دارد. در زبان باشقیری شماری وام واژه های مغولی، عربی، فارسی و روسی وجود دارد (آکینر، 82). به هنگام انقلاب روسیه، اقوام باشقیر و تاتار ناحیه ولگا - اورال در آستانه تبدیل به ملتی واحد با فرهنگ تاتاری قرار داشتند. باشقیرها گویشی ویژه داشتند که با زبان تاتاری قدری تفاوت داشت. با اینهمه، تاتاری در حکم زبان ادبی آنها بود. هر دو قوم باشقیر و تاتار از میراث فرهنگی مشابهی برخوردار بودند (بنیگسن، ۷۱، ۷۲). خط و کتابت باشقیرها تا ۱۹۲۹م عربی، و از ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۹م لاتینی بود، و سرانجام در ۱۹۴۰م سیریلی شد (همو، ۲۵۷؛ نیز نک: آکینر، 84).

باشقیرها خدایان متعددی داشتند که ابن فضلان شمار آنان را ۱۲ نوشته است؛ گذشته از آن حیواناتی چون مار و بلدرچین را نیز می پرستیدند (ص ۱۰۸-۱۰۹). از اوایل سده ۴/ق ۱۰م دین اسلام به منطقه ای که اکنون تاتارستان نامیده می شود، راه یافت و در سده های ۵ و ۶/ق ۱۱ و ۱۲م به منطقه کنونی باشقیرستان نفوذ کرد. در سده ۸/ق ۱۴م مغولان فرمانروای اردوی زرین اسلام آوردند. این خود زمینه را برای گسترش اسلام فراهم آورد (بنیگسن، 15-14). تزارهای روسیه از جمله پتر اول و الیزابت تلاش می کردند تا آیین مسیحیت ارتدکس را در سرزمینهای مسلمان نشین برقرار کنند. این نیز سبب خشم مردم مسلمان و بروز حوادث ناگوار شد (همو، ۴۲). با این وصف، در طول سده های ۱۰-۱۲/ق ۱۶-۱۸م گروهی از مردم باشقیرستان به مسیحیت گرویدند (آکینر، همانجا). کاترین دوم، تزار روسیه کوشید تا در منطقه ولگا از خطاهای اسلاف خویش پرهیز نماید؛ بنابراین، تبلیغات ضداسلامی

(IA، همانجا). در برخی از ادوار تاریخ عثمانی این مقرری را به کسانی خارج از خانواده سلطنتی نیز می‌دادند، چنانکه در زمان سلطان مراد سوم، برخی از امرا این قبیل روستاها را با عنوان «آریالق»، «باشماقلق» و نظایر آن به اطرافیان خود واگذار می‌کردند (جودت، ۱۰۶/۲). باشماقلق در اواخر سده ۱۶م با عنوان «خاص» و «مالکانه» نیز پرداخت می‌شد. با شروع عصر تنظیمات و اصلاحات (نک: ه، ۲۵۵/۹) این نوع مستعمرها لغو، و به جای آنها حقوق منظم تعیین گردید (پاکالین، همانجا).

مآخذ: جودت، احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ کاظم قدری، حسین، تورک لغتی، استانبول، ۱۹۲۸م؛ نیز:

IA; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul, 1983.
علی اکبر دیانت

باصیری، ایلی کوچنده از ایلات خسته فارس. این ایل از چند گروه قومی - زبانی گوناگون تشکیل شده است. اصل و خاستگاه بنیان گذار ایل باصری را برخی عرب و از بصره (فیلد، 216؛ نیز نک: شیل، 398)، و برخی دیگر آمیزه‌ای از عرب و ترک و احتمالاً از بازماندگان قبایل عرب مجاور فردوس خراسان که به فارس مهاجرت کرده بودند (ادواردز، 288)، دانسته‌اند.

گفته شده است که باصریهای اولیه به دودسته بومی فارس، از نسل علی میرزا (شاخه علی میرزایی) و مهاجران خراسان، از نسل ویس (شاخه ویسی) تقسیم می‌شوند (نک: بارث، 52؛ توکلی، ۳۷-۴۰). گونه‌گونی قومی در ترکیب جمعیت ایل باصری سبب تنوع زبانی - گویشی میان جامعه ایلی باصری شده است. مثلاً حسن فسایی (۱۵۷۷/۲) زبان مردم ایل را، بجز تیره چارینیچه آن که ترکی است، فارسی؛ فردریک بارث (ص 1-2)، گویش نزدیک به زبان فارسی شیرازی و گاه دوزبانه؛ فارسی - ترکی و فارسی - عربی؛ فیلد و ادواردز (همانجاها) گویش عربی مغلوط نوشته‌اند.

ساختار اجتماعی - سیاسی: شالوده این ساختار بر ساخت شاخه‌ای ایل، تیره، اولاد و چادر یا خونه (خانه) بنیاد نهاده شده است. ایل بزرگ‌ترین، و تیره کوچک‌ترین واحد اجتماعی - سیاسی جامعه ایلی - عشایری باصری است و ایل از چند تیره شکل یافته است که میان آنها نیای مشترک وجود ندارد. تیره‌ها برخی کوچک و فاقد اولاد، و برخی دیگر، به سبب افزایش جمعیت، دارای دو تا ۶ اولاد یا بیشترند. هر اولاد چندین چادر را در بر می‌گیرد که در هر چادر یک خانواده هسته‌ای یا گسترده زندگی می‌کنند. چادر کوچک‌ترین واحد اجتماعی ایل باصری است. چند چادر بر اساس پیوند و رابطه خویشاوندی میان اعضای خود، واحدی دام‌پرور را در یک اردو تشکیل می‌دهند. شمار این اردوها در زمستان اندک، و در فصلهای دیگر بیشتر است. اعضای هر اردو با هم کوچ می‌کنند و در کنار هم در جایی معین استقرار می‌یابند. در رأس ایل پیش‌تر خان یا کلانتر قرار داشت و هر تیره را، یک کدخدا، و اولاد را یک کدخدا یا ریش سفید رهبری و سرپرستی می‌کرد (بارث،

11, 25-26, 50). نظریه دیگری نیز درباره تقسیم‌بندی ایل و شاخه‌های آن ارائه شده است (نک: توکلی، ۴۵-۴۶).

شمار تیره‌های ایل باصری را در منابع به اختلاف داده‌اند: قدیم‌ترین سند از آغاز سده ۱۴ق، ۶ تیره به نامهای تریر، چارینیچه (تریر و چارینیچه را یک تیره نیز به‌شمار آورده‌اند)، شکاری، علی قنبری، علی - میرزایی و ویسی را برای ایل بر می‌شمرد (فسایی، ۱۵۷۷/۲). مسعود کیهان (۸۷/۲) به ۵ تیره آن، بجز تریر، اشاره می‌کند. هنری فیلد (همانجا) دو تیره ویسی با ۱۴ اولاد، و علی میرزایی با ۶ اولاد را از تیره‌های بزرگ و اصلی ایل نام می‌برد و همراه نام هر یک مناطق ییلاقی و قشلاقی آنها را می‌آورد (قس: «راهنمای...»، 375، که ایل ترک «نفر» اشتباهاً از تیره‌های باصری به‌شمار آمده است).

بارث شمار تیره‌های ایل را ۱۳ نوشته (ص 53؛ نیز نک: ایرانیکا، III/843)، اما در فهرستی که از تیره‌ها در ۱۳۳۰ش/۱۹۵۱م برای کلانتر باصری تهیه شده، نام ۱۵ تیره همراه نام اولادها و شمار چادرهای هر یک آمده است. یکی از این تیره‌ها «خوانین» و دیگری «دریارضرغامی» است (بارث، 51-50).

«دریار» یکی از گروههای وابسته به رؤسای ایل یا خوانین بوده است. اعضای این گروه همراه کلانتر ایل کوچ می‌کردند و کنار اردوی او در قرارگاهها اردو می‌زدند. دربار در ایل باصری وظیفه و نقشی شبیه طایفه عمله در ایلات دیگر فارس ایفا می‌کرد. دربار کدخدای رسمی نداشت و نوکر شخصی، رئیس انبارها، مهتر اسبان سواری کلانتر از میان افراد آن انتخاب می‌شدند. یک منشی و یک ملازم بزم و شکار هم از دربار در خدمت کلانتر بودند (همو، 76).

بارث اعضای تیره‌های پانزده‌گانه را از لحاظ پیوندهای نسبی به ۷ گروه ایل خاص، جوچین، ویسی، علی میرزایی، قشقای، عرب و شلوستونی (سروستانی) تقسیم می‌کند (ص 53-52). او از یک گروه غربتی (کولی) وابسته به ایل نیز خبر می‌دهد که همراه باصریها و تحت حمایت رئیس ایل زندگی و کوچ می‌کردند. این گروه قومی که از ۵۰ تا ۶۰ چادر یا خانوار تشکیل می‌شد، در دو اردوی جداگانه و مستقل از باصریها سامان یافته بودند و هر یک کدخدایی مستقل داشتند. غربتیها به زبان رمزی مخصوص در میان خود صحبت می‌کردند و از راه ساختن ابزار و وسایل فلزی برای امور دامداری و کشاورزی و حمل و نقل و آشپزخانه زندگی می‌گذراندند (نک: همو، 91-92؛ توکلی، ۳۲-۳۹، ۴۵-۵۸، ۶۰-۹۹، ۱۴۲-۱۴۳؛ نیز صفی‌نژاد، ۹۸؛ قهرمانی، ۱۷۱).

جمعیت: شمار خانوار و نفرات ایل را در زمانهای مختلف، از نخستین دهه‌های سده ۱۴ش به تفاوت آورده‌اند. کیهان (همانجا)، و بارث (ص 1) شمار آنها را ۳ هزار خانوار یا چادر داده‌اند. فیلد جمعیت هر یک از دو تیره بزرگ ویسی و علی میرزایی را جداگانه و به ترتیب ۳۰۰۰ هزار و ۱۵۰۰ خانوار تخمین زده است (ص 216؛ نیز نک:

چراگاههای مناطق بهاری و پاییزی گسترش داد و فرصتهای خوب اقتصادی به دست آمده در نواحی استقرار یافتگی به توقف کوچ جمعی و طولانی باصریها منجر شد. از این پس، برخی از عشایر به فرستادن گلههای خود همراه شبانان در زمستان به جنوب منطقه ادامه دادند و برخی دیگر دامهای خود را در سختترین شرایط در ارتفاعات منطقه نگهداشتند و پس از انقلاب اسلامی (در ۱۳۵۷ش) گروههایی از ایل باصری دوباره شیوه زندگی کوچ روی را پیش گرفته اند (ایرانیکا، همانجا).

مهاجرت و پراکندگی: از دوره قاجار به این سو گروههایی از تیره های ایل باصری به نقاط مختلف ایران مهاجرت کرده، یا از ایل گسسته و به ایلات و عشایر دیگر پیوسته اند. در ۱۲۸۲ق/ ۱۸۶۵م تیره ایلخاص تماماً به ایزدخواست اصفهان مهاجرت کرد و حدود ۹۰ سال در آنجا اقامت گزید و در اواسط سده ۱۴ش به سرزمین پیشین خود بازگشت و دوباره به ایل باصری پیوست (بارث، 52، 50).

در ۱۳۳۶ق/ ۱۹۱۸م رمضان خان باصری (از طایفه عبداللهی) با ایل و احشام خود در پی یافتن مراتع مناسب به جندق و بیابانک کوچید؛ در آنجا با یاری رؤسا و متنفذان محلی، قدرت الله خان، نایب الحکومه و پسرش را کشت و خود را نایب الحکومه خواند؛ و سرانجام در ۱۳۳۷ق از جندق رانده شد (هنریغمایی، ۱۳۱-۱۳۲). خانواده هایی از این گروه هنوز در آن منطقه اقامت دارند (توکلی، ۱۴۶). در ۱۳۱۳ش، ۲۵۰ خانوار از باصریها به سمنان و گرمسار مهاجرت کردند. ۳۰ خانوار از آنها در ۱۳۲۲ش به ایوانکی و سپس از آنجا به ورامین رفتند و در روستاهای آن ساکن شدند (همو، ۹۹).

گروههایی از اولادها و تیره های باصری نیز در زمانهای متفاوت به ایلات و عشایر عرب، آریاسوج کهگیلویه و ترک قشقایی پیوسته اند (نکا: همو، ۱۴۳-۱۴۶، ۱۴۹-۱۵۰).

ساختار اقتصادی: اقتصاد ایل باصری در گذشته و در دوره کوچندگی عمدتاً بر پایه دامداری و بهره برداری از فرآورده های دامی میش و بز استوار بود. در کنار گله داری خانوارهایی نیز کم و بیش به زراعت می پرداختند. با گذشت زمان و گسترش نظام سرمایه داری در میان گله داران بزرگ باصری و گرایش حکومتها به یکجانشین کردن عشایر کوچنده و استفاده از مراتع طبیعی، کم کم باصریها نیز از کوچ روی به آبادی نشینی و از شیوه اقتصاد گله داری به اقتصاد کشاورزی و زمین داری روی آوردند. در روند این تحول پیش از همه گله داران بزرگ ایل باصری دارای منقول، یعنی گله های خود را به دارایی غیر منقول، یعنی زمین کشاورزی تبدیل کردند. امروزه باصریها، برخلاف گذشته به زمین تولید زراعی بسیار اهمیت می دهند (نکا: بارث، 111-101).

کوچندگان باصری در مسیر ایل راه با گروهی از ایلیاتیها و روستاییان همسایه ارتباط و دادوستد برقرار می کردند. تماس آنها بیشتر با ایل قشقایی در سمت جنوب غربی، با ایل عرب خسه در سمت شرق، با روستاییان سروستانی در جنوب شرقی شیراز، و با طایفه های

«راهنمای»، «همانجا». صفی نژاد (ص ۹۵) شمار آنها را در ۱۳۵۳ش، ۲۰۴۹ خانوار (۱۹۶۶ خانوار کوچنده، ۸۵۳ خانوار اسکان یافته) آورده، می نویسد: در ۱۳۶۱ش، ۴۰۲ خانوار از شمار کوچندگان کاسته شد (نکا: ص ۹۵، ۹۸). آخرین آمار از کوچندگان باصری در ۱۳۶۶ش، ۱۱۱۳ خانوار (۷۸۶۸ تن) را نشان می دهد که مناطق ییلاقی و قشلاقی آنها در آبادیه، اقلید، جهرم، شیراز، لار و مرودشت است (سرشماری، ۱۳: نک: بارث، 121-113).

قلمرو و کوچ: سرزمینی که ایل باصری در آن زندگی و ییلاق و قشلاق می کند، نوار باریکی است که از دامنه های کوهستانی کوه بل در شمال تا تپه های ساحلی غرب لار در جنوب فارس کشیده شده است و طول آن را حدود ۴۵۰ کم و پهنای آن را در نقاط مختلف از ۳۰ تا ۷۵ کم نوشته اند. چراگاههای زمستانی ایل در منطقه گرمسیری جنوب جهرم و غرب لار است. کوچندگان باصری در بهار (کوچ بهاره) از جهرم راه می افتند و به خفر و سروستان و مرودشت می روند و در نواحی پیرامون دشت مرغاب برای مدتی توقف می کنند؛ در خردادماه از آنجا می کوچند و به «سرحد» (سردسیر)، در اطراف کوه بل و نزدیک آبادیه می روند؛ همزمان با کوچ پرستوها، کوچ پاییزه را آغاز می کنند و از همان ایل راه به گرمسیر و چراگاههای زمستانی خود باز می گردند. افراد ایلیاتی در تمام مدت کوچ و نیز در قرارگاههای تابستانی و زمستانی خود همواره در چادر زندگی می کنند (همو، 5-6، 1؛ توکلی، ۱۲۶-۱۲۹).

در میان عشایر کوچنده فارس ایل باصری طولانی ترین ایل راهها را میان ییلاق و قشلاق می پیماید. در ازای این راه را صفی نژاد حدود ۳۳۸ کم و مدت زمانی که کوچندگان از ییلاق به قشلاق یا برعکس در راه می گذرانند، ۴۸ روز و زمان اقامتشان را در ییلاق ۱۴۰ و در قشلاق ۱۳۲ روز نوشته است (ص ۸۸-۸۹). توکلی مدت زمان کوچ ایل در یک سال را حدود ۱۲۰ روز نوشته است (برای جزئیات ایل راه باصری، نک: توکلی، ۱۲۹-۱۳۱).

از ۱۳۱۲ش (دوره سلطنت رضاشاه)، وقفه ای در کوچ و شیوه زندگی شبانی عشایر باصری پیش آمد و بیشتر کوچندگان باصری به اجبار اسکان یافتند. اسکان یافتگی باصریها زیان اقتصادی فراوانی به آنها وارد آورد، چنانکه بسیاری از احشام و حتی افراد خود را از دست دادند. پس از برکناری رضاشاه در ۱۳۲۰ش، وضعف حکومت مرکزی در نظارت بر ایلات و عشایر، بار دیگر باصریها آزادی عمل خود را بازیافتند و به چادر نشینی و کوچ شبانی سنتی روی آوردند و تا ۱۳۴۰ش به کوچ روی خود ادامه دادند (بارث، 3؛ ایرانیکا، 844/III؛ نیز نک: ادواردز، 288؛ توکلی، ۱۴۰). از این سال به بعد حدود ۸۰٪ ایل باصری اسکان یافتند. گروهی از آنها در شهر مرودشت و روستاهای مسیر ایل راه، و گروهی دیگر در املاک شخصی خود که پیش تر خریده بودند، نشیمن گزیدند (توکلی، ۱۳۱-۱۳۲).

استقرار عشایر باصری، زمینه فعالیت های کشاورزی را در

و آبادی نشین شدند و نظام سیاسی رهبری ایل به طور کلی درهم ریخت و کارآمدی پیشین خود را از دست داد و تیره‌ها و اولادها بی‌حضور خان یا کلانتر ایل گردش امور سیاسی اجتماعی و اقتصادی خود را بر عهده گرفتند (بارث، ۲۶: توکلی، ۱۶۷؛ امان‌اللهی، ۱۹۵-۱۹۶).

در ۱۳۶۵ ش، پس از تصویب طرح امنیت و انتظامات عشایر، وظایف و نقش سازمان سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به شورای عالی عشایر استان و شهرستان واگذار شد. این شورا همه امور مربوط به امنیت و انتظامات قلمرو ایلی، امور اقتصادی، دام و دامداری و زراعی، کوچ، تعاون، آموزش و پرورش، بهداشت و عمران و نوسازی را بر عهده گرفت. امروزه سازمانها و نهادهای دولتی، نظامی و تعاونی در امور جاری ایل نقش و اهمیت فراوان یافته‌اند (عشایر، ۴۸: ۶۲).

مآخذ: امان‌اللهی بهاروند، سکندر، کوچ نشینی در ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ توکلی، غلامرضا، ایل باصری از تراس تا آلباز، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ ش)، نتایج تفصیلی، ایل خسه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ شهبازی، عبدالله، ایل ناشناخته، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ صفی‌نژاد، جواد، عشایر مرکزی ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ عشایر و دولت جمهوری اسلامی ایران، سازمان امور عشایر ایران، تهران، اتحادیه مرکزی تعاونیهای عشایری ایران؛ قسبی، حسن، فارس نامه ناصری، به کوشش منصور دستگار قسبی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ قهرمانی‌ایبوردی، مظفر، از باور دیا ایبورد خراسان تا ایبورد یا ابالورد فارس، شیراز، ۱۳۳۵ ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ وقایع اتفاقیه (مجموعه گزارشهای خفیه‌نویسان انگلیس)، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ هسپرنی، صادق، فرهنگ مردم سرستان، مشهد، ۱۳۷۱ ش؛ هنر یمانی، اسماعیل، جندی و قومس در اواخر دوره قاجار، به کوشش عبدالکریم حکمت یمانی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نیز؛

Barth, F., *Nomads of South Persia: the Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Oslo, 1965; Edwards, A. C., *The Persian Carpet*, London, 1975; Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; *Iranica: The Middle East Intelligence Handbooks*, 1943-1946, (Persia), London; 1987; Sheil, L., *Glimpses of Life and Manners in Persia*, London, 1856.

علی بلرکاشی

باطرقانی، ابوبکر احمد بن فضل بن محمد (۳۷۲-۴۶۰ ق/۹۸۲-۱۰۶۸ م)، مقلد و محدث اهل اصفهان. وی منسوب به باطرقان، محله‌ای کهن در کناره دروازه حسن‌آباد اصفهان است که اکنون در محدوده شهر قرار دارد. نخستین گزارش روشن درباره تحصیل او، مربوط به سال ۳۸۷ ق/۹۹۷ م، و ۱۵ سالگی اوست که در اصفهان از محضر محمد بن عبدالعزیز کسائی، مقلد برجسته دانش قرائت آموخته است (نک: ذهبی، معرقة، ۳۴۲/۱، ابن جزری، ۹۶/۱، قس: ۱۷۳/۲). وی همچنین در محفل ابوالفضل محمد بن جعفر خزاعی (د ۴۰۸ ق/۱۰۱۷ م) مقلد نامدار که ظاهراً چندی در اصفهان گذرانده بود، به تکمیل آموخته‌های خود در قرائت پرداخت (نک: ذهبی، همانجا؛ ابن جزری، ۹۶/۱؛ برای شیوخ وی در حروف قرائت، نک: همانجا).

وی اندکی بعد به محافل محدثان اصفهان راه یافت و به فراگیری حدیث پرداخت که همواره مهم‌ترین اشتغال او پس از قرائت بود. پرجاذبه‌ترین حلقه حدیث برای او، حلقه ابوعبدالله محمد بن اسحاق ابن منده (د ۳۹۵ ق/۱۰۰۵ م) محدث مشهور اصفهان بود که سالیانی

کوچک کوهکی در منطقه میان شهرستان جهرم و لارستان در راه کوچ به قشلاق بود. باصریها در تماس با روستاییان کالاها و وسایل مورد نیاز خود مانند قند، چای، آرد، برنج، پارچه، سیگار، توتون و گیوه ملکی را از آنها می‌خریدند و گوسفند، پشم، پوست، دوغ، کره، روغن و موی بز را به آنها می‌فروختند (همو، ۱۰-۹؛ همایونی، ۲۳۱). آنان در شهر شیراز نیز محل مخصوصی برای تماس و ارتباط داشتند. محله دروازه اصفهان این شهر مدتها مرکز و پاتوق ارتباطات اجتماعی و اقتصادی باصریها با یکدیگر و با شهرنشینان و ایلات دیگر بود (شهبازی، ۱۲۶). در صنایع دستی، قالی و گلیم باصریها در منطقه شهرت و اهمیت بسیار داشت. در طایفه‌های کلمبه‌ای جوچین و لبو موسی بافت قالیچه بر دار افقی رونق فراوان داشت. قالیچه‌های باصری یک بوده، و تار و پودش از پشم و مرغوب تراز قالیچه‌های بافت عشایر عرب منطقه بود (ادواردز، ۲۸۸؛ نیز نک: توکلی، ۱۹۸-۲۰۰).

رهبری: چگونگی هدایت ایل باصری تا دوره قاجار دقیقاً روشن نیست. فسائی در فارس نامه (۱۵۷۶-۱۵۷۷، ۱۵۷۹) ایل باصری را در دوره صفوی فاقد رئیس، و ضمیمه حکومت و ضابطی ایل عرب دانسته است. به نوشته او در آن زمان افرادی از خاندان خوانین طایفه عرب شیبانی (نک: د، ایلات خسه) ضابطی ایل باصری را بر عهده داشتند و آخرین آنها محمودخان باصری بود که در ۱۲۷۹ ق درگذشت.

پس از تشکیل اتحاد سیاسی ایلات خسه در ۱۲۷۸ ق، ریاست و ضابطی خوانین عرب شیبانی بر ایل باصری پایان یافت و خاندان قوام الملک شیرازی حکومت و سرپرستی ایلات خسه را بر عهده گرفت. به گزارش (نک: وقایع اتفاقیه، ۹) قوام الملک در ۱۲۹۱ ق امور ایل باصری را به حاجی نصرالله خان سرتیب واگذار کرد. حکومت قوامهای شیرازی بر ایلات خسه تا برکناری ابراهیم خان قوام در ۱۳۱۰ ش ادامه یافت. پس از آن قدرت رهبری در ایل باصری تمرکز یافت و خوانینی از اولاد مهدخان کلانتری و اداره امور سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایل را عملاً در دست گرفتند.

اولاد مهدخان که نام خود را از مهدخان بزرگ گرفته، یکی از اولادهای تیره کلمبه‌ای یا کلمبی، شاخه وسی ایل باصری است. مهدخان، به روایت مردم در زمان زندیان و آقا محمدخان می‌زیسته، و نخستین کلانتر سنتی باصری بوده است. کلانتران برجسته و بنام دیگر ایل که از اواخر سده ۱۳ ش تا پیش از اجرای اصلاحات ارضی در ۱۳۴۰ ش رهبری باصریها را بر عهده داشتند، اینانند: پرویزخان پسر حاج محمدخان (۱۲۹۳-۱۳۱۴ ش)، محمدخان (۱۳۱۴-۱۳۲۵ ش) و حسنعلیخان (۱۳۲۵-۱۳۳۵ ش) پسران پرویزخان. محمدخان از کلانتران قدرتمند و با نفوذ ایل بود و دوره کلانتری او را دوران طلایی در تاریخ حیات اجتماعی - سیاسی ایل باصری دانسته‌اند (بارث، ۷۳-۷۲؛ توکلی، ۸۹-۹۰، ۱۵۳، ۱۶۲، ۱۶۶-۱۶۸).

از ۱۳۳۵ ش اداره ایل زیر نظر قوای نظامی و انتظامی درآمد. با اجرای قانون اصلاحات ارضی نیز بیشتر خانوارهای ایل اسکان یافتند

امام علی (ع) (نک: ابن اثیر، ۲/۲۳۳) و هم معاویه بوده است (نک: لؤلؤ، ۳۰).

محفل تعلیم باطرقانی در اصفهان، بسیار پررونق بود؛ او در قرائت کسانی چون ابوالقاسم هذلی صاحب الکامل، ابوعلی حسن بن احمد حداد و علی بن زید بن شهریار اصفهانی استاد ابوالعلاء همدانی را پرورد (نک: ذهبی، همانجا؛ ابن جزری، ۱/۹۷) و به کسانی چون ابوالفرج سعید بن ابی الرعاء صیرفی، حسین بن عبدالملک خلال، محمد بن عبدالواحد دقاق، ابوالخیر عبدالسلام بن محمد حسن آبادی، ابوسعید احمد بن حسن خوانساری، عبدالجبار بن عبدالکریم رازی، ابونصر زید بن عثمان یزدی، ابوالقاسم هبة الله بن عبدالوارث شیرازی و ابوبکر محمد بن شجاع لفتوانی حدیث آموخت (نک: سمعانی، الانساب، همانجا، التحجیر، ۱/۲۸۹، جم: ابن عساکر، ۱۷۶/۴۷، جم: سلفی، ۲۳، ۲۱۵؛ ابن نقطه، همانجا؛ ابن دمیاطی، ۱/۱۸۹؛ ذهبی، سیر، ۱۸۲/۱۸)؛ حتی محدثان کهنسالی چون عبدالعزیز بن محمد نخشب و ابوعلی حسن ابن علی و خشی از وی روایت کرده اند (سمعانی، همان، ۱/۲۶۰؛ ذهبی، همانجا).

باطرقانی پس از درگذشت ابوالمظفر عبدالله بن شیبب شیخ مقریان اصفهان و امام جامع کبیر آن شهر در ۴۵۱/ق ۱۰۵۹م (نک: ابن جزری، ۱/۴۲۲-۴۲۳)، در ریاست مقریان اصفهان بی رقیب بود و منصب امامت جامع را ظاهراً تا هنگام درگذشت خود برعهده داشت (نک: ابن عساکر، ۳۶۸/۵۲؛ ذهبی، همان، ۱۸۳/۱۸). وی در ۲۲ صفر ۴۶۰/ق ۱ ژانویه ۱۰۶۸م در اصفهان درگذشت (نک: ابن نقطه، همانجا).

باطرقانی در انتقال آثار استادان و سلف اصحاب حدیث به نسلهای بعدی نقش فعالی ایفا کرد و نام او در سلسله تداول آثاری متنوع، از جمله کتابهای الایمان، الکنی (یا فتح الباب) و الهادی از استادش ابن منده (نک: ابن منده، همانجا؛ سند تداول: ابن ماکولا، ۳۲۹/۲، حاشیه؛ سمعانی، همان، ۱/۲۵۵)، برخی آثار ابن ابی الدنیا چون کتاب الالویاء و کتاب العمر و الشیب (نک: ابن ابی الدنیا، ۴۵، سند تداول: سمعانی، همان، ۱/۱۸۲) و المصنف ابن ابی شیبب (ابن حجر، تفریق، ۱۰۴/۵) به ثبت رسیده است. همچنین به همت شاگردان باطرقانی، روایات او در قرائت به طور گسترده در الکامل هذلی و غایة الاختصار ابوالعلاء همدانی مضبوط گشته (نک: ابن جزری، ۱/۹۶-۹۷)، و احادیث او در آثار گوناگون حدیثی پس از وی، از جمله الاحادیث المختارة ضیاء الدین مقدسی (همانجا) و تاریخ ابن عساکر (۱/۱۵۸، ۴/۹۴، ۵/۲۳۵، جم) ضبط شده است.

باطرقانی آثاری نیز در قرائت و حدیث تألیف کرده بوده که بخش کوچکی از آنها برجای مانده است:

۱. الامالی، مشتمل بر مجموعه ای از احادیث که نسخه ای خطی از آن در کتابخانه شخصی البانی نشان داده شده است (نک: البانی، ۱۴۳/۲).

۲. طبقات القراء، یا المدخل الی معرفة اسانید القراءات (نک:

متمادی ملازمت آن را اختیار کرد و از خواص اصحاب ابن منده به شمار آمد (نک: ابن نقطه، ۱/۱۵۷)؛ اما وی از دیگر شیوخ متقدم و متأخر اصفهان، چون ابواسحاق ابراهیم ابن خورشید، ابومسلم ابن شهیدل، ابوالعباس احمد بن محمد ابن مرده و ابوبکر ابن مردویه و مشایخی از دیگر بلاد که درنگی در اصفهان داشته اند، چون ابوعبدالله محمد بن ابراهیم یزدی و ابوالحسن علی بن محمد اردستانی حدیث شنیده است (نک: سمعانی، الانساب، ۱/۲۵۹، ادب، ۸۲؛ ابن عساکر، ۱/۱۵۸، ۴۷۴/۵-۴۷۵، ۱۷۶/۴۷، جم: ابن نقطه، همانجا؛ ابن عدیم، ۳/۱۰۶۲؛ ذهبی، سیر، ۱۸۲/۱۸).

درباره سفرهای باطرقانی این اندازه می دانیم که دست کم سفری برای گزاردن مناسک حج داشته، و در مکه از احمد بن محمد نسوی استماع کرده است (ابن نجار، ۳/۶۶، ۲۱۳)، اما در صورت تکیه بر صحت سندی ارائه شده در تاریخ ابن نجار باید پذیرفت که وی به ثور شام نیز سفر کرده، و در انطاکیه از ابوالعباس احمد بن محمد طبری حدیث آموخته است (همو، ۱/۱۰۲).

باطرقانی در راستای پای بندی به سنت اسناد اصحاب حدیث، شاگرد خود ابوالفضل عبدالوهاب اصفهانی را که در سفرش به بغداد، در روایت المعجم الکبیر طبرانی تدلیس روا داشته بود، از خانه خود بیرون راند (همو، ۱/۲۳۹)، اما خود در سبک تدوین مستخرجش بر اثر بخاری با انتقاداتی از سوی معاصران روبه رو بود (نک: سطور بعد).

کسانی چون یحیی ابن منده و محمد بن عبدالله دقاق از هم روزگاران باطرقانی، او را به سبب کثرت احادیث و وسعت روایتش ستوده اند و برخی چون ابن نقطه بر ثقه بودن او در روایتش - چه در حدیث و چه در قرائت - تصریح کرده اند (سمعانی، الانساب، نیز ابن نقطه، ذهبی، معرفه، همانجاها). ذهبی او را در حدیث «متقن» ندانسته است (همانجا)، اما ضیاء الدین مقدسی حدیث او را صحیح شمرده، و احادیثی از وی را در الاحادیث المختارة خود نقل کرده است (مثلاً نک: ۱۵۴/۵).

برپایه شواهد، باید گفت باطرقانی در عقیده نیز بر سیاق اصحاب حدیث، و از مروجان کتاب الایمان استادش ابن منده بود (نک: ابن منده، ۲۸۳/۱، سند تداول). برخی احادیث وی در همین مبحث، مورد استفاده عبدالغنی مقدسی در کتاب التوحید قرار گرفت (نک: ص ۷۵، ۷۸). ذهبی از اشاره ای در کلام یحیی ابن منده چنین برداشت کرده است که باطرقانی افزون بر پرداختن به قرائت و حدیث، نگاهی نیز به موضوعاتی کلامی داشته، و همین نگاه او موجب پریشانی خاطر ناقدان اصحاب حدیث نسبت به او شده است، ولی در اظهار نظر او، و نیز در اصل روایت ابن منده توضیح بیشتری در این باره نیامده است (نک: یاقوت، ادب، ۳/۱۰۲؛ ذهبی، همانجا).

در باب صحابه نیز باطرقانی راه تأیید عام صحابه را پیش گرفت و در منازعات آنان، به تصویب متنازعین گرایید که گرایشی آشکار از طیفی از اصحاب حدیث است؛ در این راستا، وی ناقل روایاتی هم در فضایل

سمعانی، الانساب، ۲۵۹/۱؛ ابن نقطه، ۱۵۷/۱؛ ابن جزری، ۹۷/۱)، که در طی قرون تداول داشته، و موادی از آن در آثار مؤلفان گوناگون نقل شده است (نک: ابن قیسرانی، ۱۷۶؛ یاقوت، بلدان، ذیل تارم، نیز رودبار، که تحریف شده، و به صورت طبقات الصوفیه آمده است؛ ابن اثیر، ۳۳۳/۳؛ ابن حجر، الاصابه، ۳۲۰/۴)، اما ابن جزری با وجود اشتیاقش بر آن دست نیافته است (نک: ابن جزری، همانجا).

۳. القراءات الشواذ (سمعانی، ابن نقطه، ابن جزری، همانجاها).

۴. المسند، که مستخرج مائندی بر صحیح بخاری بود، جز آنکه وی متن را از اصل (اثر بخاری) نوشته، و سپس اسانید را بدان ملحق کرده که این روش او در استخراج مورد نقد اصحاب حدیث معاصرو وی قرار گرفته است (ابن نقطه، همانجا؛ یاقوت، ادبا، ۱۰۲/۳؛ نیز نک: بغدادی، ۷۳/۱).

مآخذ: ابن ابی الدنيا، عبدالله، العمر و الشیب، به کوشش نجم عبدالله خلف، ریاض، ۱۴۱۲ ق؛ ابن اثیر، علی، اسد الغابة، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ ابن جزری، محمد، غایة النهایة، به کوشش برگشتنر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/۱۹۳۳ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، به کوشش عادل احمد عبدالموجود، بیروت، ۱۴۱۵ ق؛ همو، تفلیق التعلیق، به کوشش سعید عبدالرحمن موسی قزقی، بیروت / عمان، ۱۴۰۵ ق؛ ابن دمیاطی، احمد، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۷ ق؛ ابن عدیم، عمر، بغیة الطلب، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵ ق/۱۹۹۵ م؛ ابن قیسرانی، محمد، المؤتلف والمختلف، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۱۱ ق/۱۹۹۱ م؛ ابن ماکولا، علی، الاکمال، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلی، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ ابن منده، محمد، الایمان، به کوشش علی محمد ناصر فقیهی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۵ م؛ ابن نجار، محمد، ذیل تاریخ بغداد، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۷ ق؛ ابن نقطه، محمد، التقدید، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ البانی، محمد ناصرالدین، ارواء الغلیل، به کوشش زهیر شایوش، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ بغدادی، هدیه، ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارثووط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ همو، مرقه القراء الکبار، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ سلفی، احمد، معجم السفر، به کوشش عبدالله عمر بارودی، مکه، المکتبة التجاریه، سماعی، عبدالکریم، ادب الاملاء و الاستملاء، به کوشش سعید محمد لحام، بیروت، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ همو، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ همو، التحبیر، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م؛ ضیاءالدین مقدسی، محمد، الاحادیث المختارة، به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش، مکه، ۱۴۱۰ ق؛ عبدالفتی مقدسی، التوحید لله عز و جل، به کوشش مصعب عطاءالله حایک، ریاض، ۱۹۹۸ م؛ لؤلؤ بن احمد ضریر، جزء، به کوشش مجدی فتیح سید، طنطا، ۱۹۸۹ م؛ یاقوت، ادبا، همو، بلدان.

باطل سیخر، یا باطل السحر، هر آنچه در بی اثر کردن سحر و جادو و رماندن دیوان زیانکار به کار می‌رود. باطل سحرها از جمله تسمائم (جمع تسمیه، تعویذ و اشیاء آویختنی، به ویژه اشیاء سنگی) و نفرات یا رمانندهایی هستند که مردم آنها را دارای نیروی ماورای طبیعی و خاصیت جادویی و شردادی می‌پندارند و در گریزاندن دیو و جن و ارواح پلید از انسان، دام و حیوان خانگی، خانه، مزرعه، باغ و...

مؤثر می‌انگارند. در جامعه‌های باستانی و ابتدایی برای این رمانندها نیرویی به نام «مانا»^۱ (واژه‌ای پولینزیایی؛ احتمالاً شبیه «فر» یا «فره» یا «خزه» نزد ایرانیان، نک: بهار، ۱۱۹-۱۲۰) قائل بودند که شخص یا شیئی با برخورداری از آن نیرویی ایزدی و جادویی تأثیرگذار می‌یافت. مانا می‌توانست در اشیاء مختلفی نهفته باشد (الیاده، ۱۹-۲۰).

کاربرد سحر و باطل سحر از کهن‌ترین زمان در جامعه‌های باستانی آریایی و سامی، و مردم افریقا و استرالیا و سرزمینهای دیگر رایج بوده است (ابن خلدون، ۱۱۴۸/۳؛ استاتلی، ۹۸-۹۹) و برای باطل کردن سحر و جادو عموماً از دو روش «جادوی تقلیدی»^۲ (تأثیرگذاری از طریق چیزی شبیه چیزی یا کسی، مانند تندیس یا پیکره آن چیز یا کس) و روش «جادوی ساری»^۳ (تأثیرگذاری از طریق اجزاء و اشیائی که زمانی در مجاورت و تماس نزدیک با چیزی یا کسی بوده‌اند، مانند مو و ناخن و یا پاره‌هایی از جامه کسی) استفاده می‌کردند (فریزر، ۱۵؛ برای توضیح بیشتر درباره این دو روش و مثالهای آن، نک: بلوکباشی، «دیدگاهها...»، ۱۲۰-۱۲۱؛ نیز نک: ه. د. جادو). ابن خلدون سحرهایی را که بی‌واسطه بر عالم تأثیر می‌گذارند، «ساحری»، و آنهایی را که با واسطه اثر می‌گذارند، «طلسمات» خوانده است (۱۱۴۷/۳).

در طول تاریخ بشر، اعتقاد به باطل سحرها و شیوه کاربرد آنها دستخوش تحولاتی شده است. بنابر نظر جیمز فریزر زمانی که بشر به تأثیر طلسم و سحر بر نیروهای طبیعی و دیوان و ارواح زیانکار اعتقاد داشت، برای مطیع کردن و رماندن آنها، از باطل سحرها و رمانندهای جادویی با اعمال و مناسک خاص استفاده می‌کرد؛ سپس به اعتقادات دینی و موجودات روحانی روی آورد و برای دفع جن و شیاطین و ارواح آزار دهنده، رقیه‌ها و افسونهای حاوی کلمات مقدس و ادعیه و تعاویذ مذهبی را به طلسمات و باطل سحرهای جادویی پیشین افزود و به این اعمال جنبه مذهبی داد (نک: بلوکباشی، همان، ۱۱۸-۱۱۹). افسونی با این عبارات: «بسم الله الرحمن الرحیم. اسفندارمذ ماه، اسفندارمذ روز، بستم دم و رفت و زیر و زیر از همه، جز ستوران. به نام یزدان و به نام جم و افریدون. بسم الله بآدم و حوا حسبی الله وحده و کفی» که در زمان حیات ابوریحان بیرونی (سده‌های ۴ و ۵ ق) برای رماندن گزندگان به کار می‌رفت، آمیختگی باورهای جادویی-مذهبی را در دو فرهنگ مزدیسنا و اسلامی در ایران نشان می‌دهد. این افسون یا رقیه را در فاصله میان دو طلوع فجر و شمس روز ۵ اسفند (روز اسفندارمذ) بر روی ۳ کاغذ چهارگوش می‌نوشتند و بر دیوارهای ۳ سوی خانه می‌چسباندند و دیوار صدرخانه را خالی می‌گذاشتند تا گزندگان و حشرات بتوانند از آن بیرون روند (بیرونی، الآثار، ۲۲۹، نیز التفهیم، ۲۵۹-۲۶۰، نیز حاشیه ۲).

سحر و جادو و اعمال جادوزدایی هنوز میان مردم بسیاری از جامعه‌های ابتدایی و سنتی و نیمه متمدن کاربرد دارد و در نظام

استخوانهای جمع آوری شده در گورستان، و احجار کریمه را که برای هر یک تأثیر سحرزدایی خاصی قائل بودند، همراه افسونهای مخصوص هر یک، به خود می آویختند. مثلاً، همراه داشتن «خضمه» - که به عقیق می مانست - و خواندن رقیه و یژه آن را برای تضعیف دشمن و پیروزی بر او در نبرد مؤثر می پنداشتند (نوری، ۵۷۵-۵۷۶؛ برای برخی افسونهای این طلسمات، نیز نک: همو، ۵۷۵).

از سنگهای ضد سحر انواع سنگ یشم است. عربها برای باطل کردن جادو و دور ساختن چشم بد از کودک و زایمان بی درد زن آستن، پاره‌ای سنگ یشم، «حجر البشف» (سنگ سخت)، را به میج دست راست کودک و ران زن می بستند. برای مصون ماندن مرد از زخم و جراحت جنگ نیز طرح مردی را در فروغ شب قدر روی حجر البشف می کشیدند و آن را بر سر می گذاردند (ERE, VIII/292). در گرده ۱۴ «بهرام یشم» به کاربرد استخوان و پر مرغ و ارغن (مرغی شکاری از گونه شاهین) همچون طلسم ایمنی و باطل کننده سحر دشمن اشاره شده است: زرتشت از اهورامزدا به هنگام افسون زدگی ناشی از ساحری مردان بدخواه چاره جویی کرد. اهورامزدا برای باطل کردن ساحری دشمن، او را به مالیدن پر این مرغ به تن سفارش کرد (یشتها، ۱۲۷/۲؛ نیز نک: ERE, III/448).

زنان عرب برای سحرزدایی و دور کردن هر گونه گزند، از استخوانهای سر مردگان و حیوانات همچون طلسم باطل سحر استفاده می کردند و انواعی از آن را در سفر و حضر با خود همراه داشتند (اسمیت، «دین سامیها»، 381-382؛ نیز نک: نوری، ۵۷۴؛ برای پاره‌ای طلسمهای باطل سحر سنگی و استخوانی، نک: ماسه، 325-327/II).



گردنبند طلسم از برنز

مُهره: کاربرد خرزات یا مهره‌های باطل سحر از دیرباز در میان ایرانیان و اعراب رایج بوده است. در کتاب روایات پهلوی درباره

فرهنگی - آرمانی این مردم نقش مهمی ایفا می کند. در این جامعه‌ها کاربرد طلسمات و باطل سحرها به مردم کمک می کند تا به هنگام درماندگی و پریشان حالی بیم و اضطراب ناشی از نیروهای زیانکار را از خود دور سازند (ERE, III/393؛ نیز یادداشت مؤلف).

طبقه‌بندی باطل سحر: قدما باطل سحرها را به دو گونه تقسیم می کردند: تعویذها و افسونهایی که نام خدا در آنها به کار رفته، و تعویذها و افسونهایی که نام خدا در آنها به کار نرفته بود. طلسمات گونه دوم نیز به دو دسته مفهوم و نامفهوم (اغلو طات) تقسیم می شدند (نک: یواقیت، ...، ۲۰۱).



بازوبند نقره

به رغم برخی تفاوت‌های ناشی از تنوع محلی مواد و هنرهای بومی به کار رفته در ساخت طلسمات، آنها را بر حسب شباهتهای کلی و عام در نوع و کاربرد، به چند طبقه تقسیم کرده‌اند:

نخست طبقه‌بندی عمومی بر اساس طبیعی یا مصنوعی بودن طلسمات، شامل برخی از احجار کریمه و سنگها؛ اجزائی از رستنیها و گیاهان؛ اندامهایی از انسان و حیوان؛ ابزار و اشیاء و لوحهای فلزی؛ زیورها و گوهرها؛ تندیس و پیکره ساخته شده از موم و خمیر؛ رقیه و افسون به صورت حرز و تعویذ نوشته شده بر پوست و کاغذ و پارچه و یا کنده شده بر روی فلز؛ دستواره‌ها و چشمواره‌های فلزی و سفالی و شیشه‌ای؛ چیزهای ناپاک و آلوده و فضولات برخی حیوانات.

دوم طبقه‌بندی بر حسب مقاصدی که طلسمات را به کار می برند، مانند طلسمات مخصوص پیشگیری و درمان بیماریها؛ حفظ و امنیت کلی و عمومی از خطرات و آسیبها؛ به دست آوردن قدرت جسمانی؛ تحصیل خوشبختی و ثروت و جز آن (برای طبقه‌بندی طلسمات و فهرست طلسمات هر رده، نک: ERE، همانجا).

سنگ و استخوان: این دو شیء از طلسمات باطل سحر رایج میان بیشتر اقوام جهان بوده است. اعراب دوره جاهلی انواع سنگها و

II/906). بابلیها حتی مردگان خود را در برابر حمله دیوان و ارواح خبیث با چنین زیورهای طلسم پوش می کردند. گاهی چهره مردگان را نقاشی می کردند که احتمالاً همچون طلسمی به کار می رفت (مکنزی، 206، 211). بعدها، انواع طلسم نقشدار فلزی، پوستی و کاغذی که با شکلها و نشانههای رمزی و اعداد و اوراد آراسته بود، جای زیورهای طلسم گونه را گرفت (جودائیکا، همانجا).

مو و ناخن: برخی از اقوام جهان مو و ناخن را در شمار اندامهای زنده، و برخی دیگر در شمار اندامهای مرده می پنداشتند و آنها را همچون طلسم در جادو کردن اشخاص و دستیابی یا زیان رساندن به آنها به کار می بردند (اوستا، ۸۴۱/۲، نیز حاشیه ۲؛ اسمیت، «دین سامیها»، 324-325، حاشیه 2).

در بسیاری از فرهنگهای جوامع امروزی، از جمله فرهنگ عامه ایران، مو و ناخن را دارای نیروی جادویی می پندارند و آنها را همچون طلسم و رزم افزاری اهریمنی می شمارند. مردم عامه موی و ناخن گرفته شده را روی زمین نمی اندازند، بلکه در جایهایی مانند شکافهای دیوار پنهان می کنند تا از دسترس جادوگران و دشمنان دور بمانند (اوستا، همانجا؛ هدایت، ۷۴؛ ماسه، II/314؛ برای چگونگی بهره گیری جادوگران از «دنبه گداز»، نک: برهان، ۸۸۳/۲؛ برای موی و ناخن و عمل جادویی «دنبه گداز»، نک: هدایت، همانجا، حاشیه ۳).

تندیس و پیکره: ساختن عروسک و تندیس مومی و کاربرد آن در اعمال جادویی و مقاصد تخصصی در بیشتر فرهنگهای قدیم و جدید، از جمله ایران، بابل، هند، مصر، افریقا و اروپا عمومیت داشته است. مثلاً جادو پزشکان بابلی برای بیرون راندن ارواح و دیوان از تن بیمار، تندیس او را می ساختند و با خواندن و دیدن افسونهای مخصوص دیوان زیانکار را از تن بیمار به تندیس او می راندند. کاهنان عبرانی نیز دیوانخوشی را با طلسم و افسون از تن بیمار به درون تندیسهای مومی یا بزغاله های کشته شده می کردند (استاتلی، 98-99). در مصر باستان و در عهد عتیق و میانه برای آسیب رساندن یا نابود کردن دشمن، تمثال و اشیاء مربوط به او را با خار و سنجاق سوراخ می کردند. همچنین تندیس شبیه دشمن از موم می ساختند و آن را در آتش می انداختند (تایلر، 389).

طلسم دفع چشم زخم: اعتقاد به چشم زخم و نظر زدن، میان اقوام جهان رواج داشته، و در بیشتر فرهنگها برای دفع آن انواع باطل سحر به کار می رفته است. در ادبیات ودایی، زند اوستا، ادبیات کهن یونانی، رومانیایی و اسکاندیناویایی دربارهٔ باور عامه به چشم بد سخن رفته است (وسترمارک، 56).

از عمومی ترین طلسمهای دفع چشم زخم در میان مردم مشرق زمین طلسم فلزی پنجه باز دست بوده است. این نوع طلسم و طلسمهایی به شکل چشم انسان، یا حتی چشم خشک شده هدهد، جغد و گربه نیز برای

خواص جادویی مهرها بر حسب رنگ آنها، در جذب خیر و مهر و محبت یا دفع نوعی شر سخن گفته شده است (نک: تفضلی، ۱۷۸). آقا جمال خوانساری (ص ۲۶) از مهرهای کیود خوش رنگ، مهره سفید و مهره باباغوری (سنگی مدور سیاه و سفید) در شمار باطل سحرها نام برده است (برای مهرههایی که در دفع چشم زخم به کار می رود، نک: همایونی، ۳۷۷؛ برای «مهره خر» یا «خر مهره» و «مهره مار»، نک: کتیرایی، ۴۱۶-۴۱۸، ۴۲۲-۴۲۴).



مهر طلسم از برنج

گوهر و زیور: در جامعه های اولیه گوهرها و زیورهای آرایشی مانند گردن بند، گوشواره، دست بند، پینی آویز، حلقه لب و خلخال (پای برنج) و آویزه های آنها را دارای خاصیت جادویی و سحرزدایی می دانستند و به بدن انسان یا حیوان یا ابزارهای کار و اسباب خانه و جز آنها می آویختند، و یا پای درختان میوه و کنار محصول سبز و رویا می نهادند (اسمیت، «سخنرانیها...»، ۴۵۳، ERE, III/393؛ جودائیکا،

«سخنرانیها...»؛ 448؛ نیز نک: نوری، ۵۷۳).

گره و گره‌گشایی: باور به تأثیر جادویی گره، و جادو کردن با «گره‌زنی» و راههای «گره‌گشایی» یا جادوژدایی با گشودن گره در حوزه عمل ساحری، به ویژه به هنگام ازدواج و زایش، در بیشتر فرهنگها جایگاه ویژه‌ای داشته است. در روایات پهلوی، طلسم ضد تب و بند آمدن خون، ریسمانی بود که آن را می‌ریسیدند و سه لا می‌کردند و بنا به مورد گره‌هایی بر آن می‌زدند و بر بازو می‌بستند (نک: تفضلی، ۱۷۸).

قرآن کریم در آیه «وَمِنْ شَرِّ اللَّفْقَاتِ فِي اللَّفْقَةِ» (فلق ۴/۱۱۳) به شر و زیان زنان دمنده افسون در گرهمها اشاره دارد و پیامبر اکرم (ص) را به حيله و تزوير آنان هشدار می‌دهد. سوره‌های مُعوذتان قرآن کریم همچون تعویذی برای ابطال عزایم و اثرات سحر بر پیامبر (ص) نازل شد (بیضاوی، ۵۸۲/۲ - ۵۸۳؛ نیز نک: ابن خلدون، ۱۱۵۱/۳ - ۱۱۵۲، حاشیه: فریزر، 318).

با بستن گره و بند، مرد را بر زن می‌بستند (افسون و سحر می‌کردند) و از مردی و توانایی می‌انداختند و تا گرهمها و بندها را نمی‌گشودند، مرد از آن افسون نمی‌رست و مردی خود را باز نمی‌یافت. فخرالدین اسعد گرگانی در ویس و رامین به افسون کردن و بستن شاه موید بر ویس، با بستن دو طلسم با آهن به یکدیگر و نهان کردن آن در زیر خاک و چگونگی رهایی مرد با شکستن بند طلسمها اشاره کرده است (ص ۷۷ - ۷۸).

برخی به نقش جادویی گره و گره بستن همراه خواندن دعا و افسون نزد آسوریان قدیم و بابلیان، از دو افسون عبرانی متأخر در کتابی که در موصول به دست آمده است، سخن گفته‌اند (نک: ERE, III/409).

سوریان بسته بودن بند و تکه‌های جامه دامادی را موجب بسته شدن مرد و ناتوانی او در شب زفاف می‌پنداشتند، از این رو، به هنگام جامه پوشاندن بر تن داماد، بندها و تکه‌های جامه او را باز می‌گذاشتند (فریزر، 317؛ برای توضیح بیشتر درباره نقش جادویی و جادو زدایی گره (بستن و گشودن گره) و روشهای گوناگون کاربرد آن نزد اقوام مختلف، نک: همو، 321-314). مردم خیابا یا مشکین شهر در استان اردبیل ناتوانی داماد را به علت بستن کمر او با سحر و جادو می‌دانند و برای گشودن بند طلسم و باطل کردن سحر، برای داماد دعا می‌گرفتند، یا او را از زیر بوته‌های وحشی «بوغورتیکانی» (تمشک وحشی) رد می‌کردند (ساعدی، ۱۴۵؛ برای آداب گره یا بندگشایی مرد در خراسان، نیز نک: شکورزاده، ۲۰۴؛ در ایلام و لرستان، نک: اسدیان، ۱۷۶). تهرانیها بندها و گرهمهای جامه عروس را به هنگام عقدکنان باز می‌گذاشتند تا بختش بسته نشود و گره در کارش نیفتد (هدایت، ۲۸؛ برای بستن کار کسی با گره زدن و بی‌اثر کردن آن با گشودن گره، نک: ماسه، 312/II).

دور کردن اثر چشم بد از انسان و حیوان و مزرعه در میان بیشتر اقوام عمومیت داشته است (جودائیکا، VI/999؛ وسترمارک، 39). در کاوشهای شوش یک طلسم چشم زخم مصری به دست آمده که از چینی و لعاب آبی ساخته شده است (هدایت، ۱۵، حاشیه ۱).

در جامعه‌های اسلامی آیات قرآنی، دعاها و تعویذهایی برای حفظ سلامت و دور کردن بلا و آفت و چشم زخم به کار می‌رود. سوره‌های مُعوذتان (سوره فلق و ناس)، حمد و توحید، آیه «وَإِنْ يَكَادُ...» (قلم/ ۵۱/۶۸)؛ جمله «ما شاء الله لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم»، تعویذ مخصوص «اللهم رب مظهر حایس...» و تعویذهای دیگر (کلینی، ۵۲۱/۲؛ قمی، ۳۱۹-۳۲۰، حاشیه؛ برای تعویذهای دیگر دفع چشم زخم از انسان و حیوانات و جز آن، نک: همو، ۳۲۱، حاشیه) از جمله مشهورترین آنها به شمار می‌روند. همچنین در ایران و سرزمینهای دیگر شرق، از جمله هند، برای دفع چشم بد از چشمواره‌های کبود یا آبی، نقش دست و پنجه و چشم بر روی کاغذ و فلز همراه افسون و ادعیه و اوراد استفاده می‌کنند. مَدی^۱ به یک تعویذ ضد چشم زخم در میان زرتشتیان که روی آن اورادی به زبان اوستایی، پازند و پهلوی نوشته بودند و بر دست چپ می‌بستند، و همچنین از یک طلسم سنگی ضد چشم زخم که روی آن چیزی شبیه چشم کنده بودند، یاد می‌کند (نک: ERE, III/449؛ برای کاربرد انواع طلسم به شکل یا با نقش دست و پنجه در فرهنگهای گوناگون، نک: وسترمارک، 49). کارادوو (IV/126) در زمرة زیورهای طلسم گونه به نشانی، معروف به «دست فاطمه» اشاره می‌کند که در میان شیعیان به صورت پنجه دست و نمادی از پنج تن آل عبا به کار می‌رود.

بلاغی (ص ۲۸۹) از «چشمارو» (سبوی سفالین که روی آن چهره آدمی را با چشم و رویی زیبا نقش می‌کردند و در آن سکه می‌انداختند و در شب چهارشنبه سوری برای دفع بلا و چشم زخم آن را از بام خانه به زیر می‌افکندند و می‌شکاندند؛ برای شرح و تفصیل آن، نک: رجایی، ۳۹۶-۴۰۳)، «چشم پنام» (تعویذی که برای دفع چشم زخم می‌نوشتند) و «چشم زد» (مهره‌هایی از شیشه سیاه و سفید و کبود، نک: برهان، ذیل همین ماده‌ها) به عنوان باطل سحرهای چشم زخم در ایران نام می‌برد. اسپونر (ص 313) طلسمها و تعویذهای مخصوص دفع جن و موجودات زیانکار را از جمله طلسمهای مشترک دفع چشم زخم میان مسلمانان ایران و جهان می‌داند.

پلیدی: در فرهنگهای ابتدایی، از جمله فرهنگهای سامی و ایرانی، برخی چیزهای نجس و پلید دارای نیروی جادویی، و از این رو «تابو» (منوع و حرام) شناخته می‌شده‌اند و همچون باطل سحرهایی قوی و مؤثر به کار می‌رفته‌اند. خون حیض در شمار این چیزهای پلید و نجس بوده است. اعراب این نوع طلسمها را «تَنْجِیس» یا «مُنْجَسَه» می‌نامیدند. مثلاً بت‌پرستان دوره جاهلی تنجیسهایی مانند استخوان مردگان و کهنه قاعدگی زنان را همراه کودکان می‌کردند، تا آنها را از گزند جن و ارواح شریر و چشم بد دور و مصون نگه دارند (اسمیث،

جام باطل سحر: جامی است که سوره‌های قرآنی کافرون، اخلاص، فلق و ناس (اصطلاحاً چهار قُل)، آیه الکرسی (بقره/۲۵۵) و آیات دیگر تعویذ و باطل سحر، مانند «... قال موسی ما جئتُ به الشَّحَرُ إِنَّ اللَّهَ شَیْطَلُهُ...» (یونس / ۸۱/۸۰)، آیه «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ...» (اعراف / ۵۴/۷) و «وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ» (اسراء / ۸۱/۱۷) و جز اینها بر روی آن کنده‌اند (نک: شهری، ۵۳۵/۱؛ نیز نک: قمی، ۳۱۶، حاشیه).

در شاه‌رود بر آبی که از آسیاب بیرون می‌آمد، دعای مخصوص باطل سحر می‌خواندند و بر آن می‌دیدند (شریعت‌زاده، ۵۱۷) و آن را معمولاً با جام باطل سحر به هنگام سحرزدایی از کسی یا چیزی بر سر شخص می‌ریختند، یا در خانه می‌پاشیدند (برای متن دعای باطل سحر، نک: همو، ۵۱۸-۵۲۱).

قلعه یاسین: یکی از طلسمات باطل سحر رایج در میان مردم جامعه‌های سنتی ایران «قلعه یاسین» بود. این طلسم، پرده‌ای کتانی بود با یک شکاف حلقه‌ای در میان آن که تمام سوره «یس» را با مشک و زعفران روی آن نوشته بودند. به هنگام جادوزدایی و دور کردن درد و بلا از کسی، قلعه یاسین را از محل حلقه در سر او می‌کردند و از پایش در می‌آوردند (اسدیان، ۱۷۳؛ نیز نک: لغت‌نامه...، ذیل قلعه یاسین).

باطل سحرهای دیگر: برای باطل کردن اثر سحر و جادو در میان جامعه زنان ایران، این آداب نیز معمول بوده است: بخت‌گشایی (ه م)، یا راههای گشودن بخت دختران شوهر نرفته در خانه مانده، و زنان «بخت بسته» و «سیاه بخت» (مورد بی‌مهری شوهر قرار گرفته و از چشم او افتاده) و مردان «کار بسته» (بی‌کار و مشکل‌دار و ناموفق)؛ آل‌زدایی و دفع اثرات آل زدگی (نک: ه د، آل)؛ «چله بُری» (آداب زدودن اثرات جادویی و نازایی) از زانو و زنان نازا و ریختن آب «جام چهل کلید» بر سر زانو و زنانی که به آنها «چله افتاده» (افسون شده) است (برای چله بری و جام چهل کلید، نک: ه د، آبستنی، ۵۰۴۹/۱؛ نیز برای اعمال چله‌زدایی از زنان نازا، نک: بلوکباشی، «درمان...»، ۱۳۶/۲-۱۳۷)؛ پاشیدن آبی که ۷ دختر نابالغ در شب چهارشنبه‌سوری در آن قلیا سوده‌اند (نفیسی، ۲۶)؛ ریختن قلیاب سرکه‌ای که دختری باکره آن را در زیر ناودان رو به قبله تهیه کرده است (هدایت، ۱۱۲)، و آب کوزه قلیانی که ۷ روز آن را عوض نکرده‌اند (شهری، ۱۴۰/۴-۱۴۱) در ۴ گوشه یا پیشگاه خانه؛ سوزاندن و دود کردن گیاهان و دانه‌های گیاهی گندزدا، مانند اسپند و گندر و وشا (نک: ه د، اسفند؛ نیز برای آگاهی از خاصیتها و فواید سحرزدایی برگ و شاخه و ریشه اسفند و گندر، نک: قمی، ۳۱۷، حاشیه)؛ آویختن دعا، رقیه معوذتان، «و اُن یکاد»، پوست تخم مرغ و پارچه کبود حاوی خرمَل (نوعی اسپند) در خانه و باغ و مزرعه (کرباسی، ۱۴۷/۱؛ بلاغی، ۲۹۱) و گذاشتن سینی عاقل باطل در سفره عقد (برای شرح سینی عاقل باطل و مواد که در ۷ خانه آن می‌ریختند و خواص آنها، نک: شکورزاده، ۱۷۶، نیز حاشیه ۵).

مآخذ: آقا جمال خوانساری، محمد، عقاید النساء و مرآت البهائم، به کوشش محمود

کتابی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ ابن خلدون، مقدمه، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۵ م؛ اسدیان خرم‌آبادی، محمد و دیگران، باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ اوستا، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ بلاغی، عبدالحجّت، تاریخ نائین، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ بلوکباشی، علی، «درمان بیماریها و ناخوشیها در پزشکی عامیانه»، کتاب هفته، ۱۳۴۲ ش، شد ۱۰۲، همو، «دیدگاهها و نگرشها در مردم‌شناسی»، کتاب جمعه، ۱۳۵۹ ش، س ۱، شد ۳۴، بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ بیرونی، ابویحیی، الآثار الباقیه، به کوشش زاخار، لایزیگ، ۱۹۲۳ م؛ همو، التفهیم، به کوشش همایی، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ یضای، عبدالله، انوار التنزیل، قاهره، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ نفیسی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش زاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ رجایی، احمدعلی، «چهارم چیست؟»، مجله دانشکده ادبیات مشهد، ۱۳۴۴ ش، س ۱، شد ۴؛ ساعدی، غلامحسین، خیابا و یا مشکن‌شهر، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ شریعت‌زاده، علی‌اصغر، فرهنگ مردم شاه‌رود، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ شکورزاده، ابراهیم، عقاید و رسوم مردم خراسان، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ شهری، جعفر، طهران قدیم، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ فخرالدین اسعد گرگانی، ویس و رامین، به کوشش محمد جعفر محبوب، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ قرآن مجید؛ قمی، عباس، مفاتیح الجنان، تهران، ۱۳۹۱ ق؛ کتیری، محمود، از خشت تا خشت، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ کرباسی راوری، علی، فرهنگ مردم راور، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ کلینی، محمد، الاصول من الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ لغت‌نامه دهخدا؛ نفیسی، سعید، «چهارشنبه سوری»، سالنامه کشور ایران، ۱۳۳۳ ش، س ۱۹، نوری، یحیی، اسلام و عقائد و آراء بشری، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ هدایت، صادق، نیرنگستان، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ همایونی، صادق، فرهنگ مردم سروسنان، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ یشتها، ترجمه ابراهیم پورداود، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ یوایت‌العلوم و دارای النجوم، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ یادداشت مؤلف؛ نیز:

Carra de Vaux, B., *Les Penseurs de l'Islam*, Paris 1923; Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*, tr. R. Sheed, London, 1971; BRE; Frazer, J. G., *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*, London, 1932; Judaica; MacKenzie, D. A., *Myths of Babylonia and Assyria*, London; Massé, H., *Croyances et coutumes persanes*, Paris, 1938; Smith, W. R., *Lectures on the Religion of the Semites*, London, 1927; id., *The Religion of the Semites*, New York, 1956; Spooner, B., *The Evil Eye in the Middle East, Witchcraft Confessions and Accusations*, ed. M. Douglas, London, 1970; Stutley, M., *Ancient Indian Magic and Folklore*, Delhi, 1980; Tylor, E. B., *Exhibition of Charms and Amulets, International Folklore Congress*, London, 1892; Westermarck, E., *Pagan Survivals in Mohammedan Civilization*, London, 1973.

علی بلوکباشی

باطن، نک: ظاهر و باطن.

باطن، وادی، دره‌ای پهناور و طولانی در شمال شرقی شبه‌جزیره عربستان. این دره در منابع کهن به وادی قُلُج معروف بوده است (جاسر و علی، ۲۴۷، ۲۷۶). وادی باطن قبلاً قسمت سفلا وادی الرّمّه بوده، ولی اکنون شنهای دهناء آن را از وادی الرمه جدا کرده است. این وادی به طول ۳۸۵ کم از نزدیک دهناء شروع می‌شود و تا جلگه‌ای در ۱۵ کیلومتری جنوب غربی رُمیر (از استان بصره) در جهت شمال شرقی امتداد می‌یابد. عرض این وادی بین ۱۰ تا ۱۳ کم و پهناوی بستر آن ۲ تا ۳ کم است. تنها آب سطحی آن، سیلابهای جانبی است که بر اثر بارانهای محلی پدید می‌آید (EI², I/1097؛ نیز نک: لاریمر، 281).

جاده تاریخی بصره به حجاز از وادی باطن می‌گذرد (EI², I/1098). ابوموسی اشعری، والی بصره (۱۷-۲۹ ق/۶۳۸-۶۵۰ م) هنگامی که از

باطنه یکی از مهم‌ترین مناطق کشاورزی عمان است و پس از مسقط پرجمعیت‌ترین منطقه آنجا به شمار می‌رود («عمان...»، npn). در این منطقه موز، زردآلو، انبه، انار، مورد، بادام هندی و انواع مرکبات به عمل می‌آید و لیموی آن از شهرت بسیاری برخوردار است. همچنین در این ناحیه گندم، جو و سبزیجات نیز کشت می‌شود و صید ماهی و مروارید هم رواج دارد (هاولی، 201-202، 22).

منطقه کوهستانی شرق باطنه از شمال تا جنوب ۸۰ کم و از شرق به غرب ۳۲ کم است. ارتفاع برخی قله‌های آن تا حدود ۲۵۰۰ متر می‌رسد (همو، 21، 272). این کوهها در حقیقت ادامه بلندیهای زاگرس در ناحیه باختری و جنوبی ایران است که به وسیله تنگه هرمز از یکدیگر جدا شده، با رشته کوههای زاگرس حدود ۵۰ کم فاصله دارد (نک: مجتهدزاده، ۳۲۵-۳۲۶؛ هاولی، 272).

ایالت باطنه متشکل از ۶ منطقه به نامهای برکاء المصنعه، السوتی، خابوره صحم، صحار، لوی و شناخی است (یگانه، ۶۸) و علاوه بر دو شهر کهن و مهم عمان، یعنی صحار و رستاق، دارای شهرهایی چون حزیم، نخل و ینکال است. در باطنه بیش از ۳۰۰ شهر و روستا و نیز شمار بسیاری دژهای استوار وجود دارد (مایلز، 380).

باطنه از لحاظ داد و ستد یکی از مهم‌ترین ایالات عمان به شمار می‌رود و ماهی‌گیری، سفالگری، نساجی، کشتی‌سازی در آنجا رواج دارد (همانجا). استخراج مس در باطنه بیش از ۵ هزار سال سابقه دارد و هم اکنون نیز از ۳ معدن مس فعال در اطراف صحار بهره‌برداری می‌شود که ذخایر آن حدود ۱۸ میلیون تن تخمین زده شده است. این منطقه با سواحل زیبا و جاذبه‌های سیاحتی و آثار باستانی از مناطق مهم گردشگری کشور عمان به شمار می‌رود («عمان...»، npn). بیشتر اهالی باطنه را هنرورها تشکیل می‌دهند که از قبیله‌های آل سعد و حواسنه‌اند. جمعیت این ایالت در ۱۳۷۲ ش/ ۱۹۹۳ م حدود ۵۴ هزار نفر بوده است (یگانه، ۱۰).

پیشینه تاریخی: در روزگار شاپور اول ساسانی (س ۲۴۱-۲۷۲ م) باطنه بخشی از ایالت مازون (عمان) به مرکزیت صحار و تحت استیلای ایرانیان بوده است (کولسنیکف، ۲۶۷). به روایت کلی بسیاری از ساکنان مازون غیرعرب بوده‌اند (نک: ابن فقیه، ۳۵-۳۶) و شماری زرتشتی در آنجا می‌زیسته‌اند که از ایران کوچ کرده بودند (کولسنیکف، ۲۶۸).

اهالی عمان در ۸ ق و به روایتی در ۶ ق به دست فرستادگان رسول اکرم (ص) به دین اسلام درآمدند (بلاذری، ۷۶-۷۷)، اما اندکی پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) در ۱۱ ق از اسلام روی گردان شدند و ابوبکر، کسانی را به عمان گسیل داشت و پس از پیروزی مسلمانان، اهالی عمان به اسلام گردن نهادند (همانجا؛ ابن اثیر، ۳۷۲/۲-۳۷۳). در نیمه دوم سده ۱ ق با ظهور خوارج، سواحل عمان مرکز دعوت و پایگاه نظامی خوارج گردید (نشأت، ۸۱). در دوران معتضد عباسی (حک ۲۷۹-۲۸۹ ق)، خوارج صحار برای مقابله با دشمنان خود از خلیفه عباسی

حجاز به بصره می‌رفت، در وادی باطن چاهی حفر کرد که به «خَرّابی موسی» مشهور شد. این چاه آبی شیرین داشت و پیرامون آن مسجدی بنا گردید (ابراهیم حربی، ۵۳۴-۵۳۵، ۵۷۶، ۵۷۹؛ یاقوت، ۲۹۴/۲؛ جاسر، ۵۳۵، ۵۷۹). در این محل که اکنون به «حفر الباطن» معروف است (همو، ۵۳۹)، ۴۲ چاه سنگی بر جای مانده که برخی از آنها فعال است (EI²، همانجا؛ نیز نک: دیکسن، 59). پس از حفر، ماویه از دیگر منزلگاههای عرب در وادی باطن بود که آبی شیرین و زلال داشت و امرای حیره بدانجا می‌رفتند (ابراهیم حربی، ۵۸۰؛ جاسر، ۵۸۰). با گذر از ماویه در جایی که وادی باطن می‌پیچید و پهنای وادی کم می‌شد، دو قریه در دو سوی وادی به نام رَقْتَن قرار داشت (ابراهیم حربی، ۵۸۰-۵۸۱). برکه و چاههای موسوم به رُقِیعی در قسمت سفلاي وادی باطن، از مشهورترین آبگیرهای منطقه بود که امروزه نزدیک کویت قرار دارد و به رُقِی معروف است.

حفر تنها منطقه مسکونی باطن، و امیرنشین آن تابع استان (محافظة) ولایة الشرقیه در قَتام است (EI²، همانجا). در ملتقای وادی باطن، و شعبه آن وادی عوجاء، مرز نجد عربستان سعودی، مرز غربی کویت، و مرز عراق و منطقه بی طرف به هم می‌پیوندند (حمزه، ۱۲؛ رشید، ۳۷-۳۸؛ دیکسن، 30).

مآخذ: ابراهیم حربی، المناسک و اماکن طرق الحج، به کوشش حمد جاسر، ریاض، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ جاسر، حمد، حواشی بر المناسک (نک: همو، ابراهیم حربی)؛ همو و صالح علی، حواشی بر بلاد العرب حسن اصفهانی، ریاض، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ حمزه، فؤاد، قلب جزيرة العرب، ریاض، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ رشید، عبدالعزیز، تاریخ الكويت، بیروت، دار مکتبة الحیاة؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Dickson, H.R.P., *Kuwait and her Neighbours*, London, 1956; EI²; Lorimer, J.G., *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Omān, and Central Arabia*, Calcutta, 1908.

محمد رضا ناجی

باطنه، ایالتی ساحلی در سلطان‌نشین عمان. کوههای الحجر که در بخش خاوری شبه جزیره مسندم واقع است، به ستون فقرات آن تشبیه شده، و در محل به ظاهره، یعنی پشت معروف است. در مقابل، باطنه یعنی شکم و درون که به بخشهای داخلی نیمه باختری مسندم اطلاق می‌گردد (مجتهدزاده، ۳۲۵-۳۲۶).

باطنه نوار ساحلی نسبتاً باریکی میان کوههای الحجر و دریای عمان است که از جنوب عمان تا تنگه هرمز کشیده شده است و از بندر لوا تا نزدیکیهای مسقط را در بر می‌گیرد. این سرزمین از شن سرخ و ماسه نرم پوشیده شده است. نواحی نزدیک به دریا پوشیده از شنهای ریز و نرم‌تر است و هر چه از دریا دور شویم شنها درشت‌تر می‌شود. پهنای این نوار ساحلی میان ۱۶ تا ۳۲ کم در نوسان است (جناب، ۳۵۷؛ لاریمر، II/283؛ مجتهدزاده، ۳۲۶). این سرزمین همچون قوسی از مسقط و دماغه ملاحه کشیده شده است و خلیج فارس را از دریای عمان جدا می‌کند. در دماغه ملاحه کوهها به دریا نزدیک‌تر است و هر چه به جبل النخل و بندر سیب نزدیک شویم، فاصله کوهها از دریا بیشتر شده، بر وسعت این سرزمین افزوده می‌شود (مایلز، 379).

مدد خواستند. خلیفه شخصی به نام بوثرور را به صحار گسیل داشت و او آنجا را گشود و خطبه به نام خلیفه عباسی کرد و خوارج را نیز از آنجا بیرون راند (اصطخری، ۲۷).

عمان در زمان عضدالدوله دیلمی (حک ۳۳۸-۳۷۲ق) دستخوش فتنه جویهای خوارج بود. عضدالدوله برای فرونشاندن این فتنه لشکری فرستاد و آنجا را به تصرف درآورد. در سراسر دوران حکومت آل بویه و سلجوقیان کرمان (حک ۴۵۶-۵۸۳ق) عمان تحت استیلای آنان بود (نشأت، ۸۹-۹۰؛ اقبال، ۲۶-۳۰) و از سده ۷ تا اوایل سده ۱۰ق، این ناحیه تابع جزیره هرمز شد (همو، ۵۶).

در اوایل سده ۱۰ق/۱۶م موقعیت تجاری تنگه هرمز و سواحل خلیج فارس و دریای عمان توجه پرتغالیها را به خود جلب کرد. آلبوکرک دریانورد معروف پرتغالی در ۹۱۳ق/۱۵۰۷م قلمرو ملوک هرمز را به تصرف درآورد و در سواحل خلیج فارس و دریای عمان از جمله در مسقط دست به قتل و غارت زد. حاکم بندر صحار چون تاب مقاومت در خود نمی‌دید، شهر را تسلیم آلبوکرک نمود و قرار گذاشت که خراجی را که به سلطان هرمز می‌پرداخته، از این پس به پرتغالیها بپردازد (قائم مقامی، ۱۲-۱۳، ۲۶-۲۷؛ اقبال، ۵۵-۵۶). بندر صحار و سواحل باطنه تا ۱۰۵۳ق/۱۶۴۳م تحت استیلای پرتغالیها باقی بود، تا آنکه در همین سال ناصر بن مرشد یربی بر صحار دست یافت و تمام پرتغالیهای مستقر در پادگان آنجا را از دم شمشیر گذراند و تا ۱۰۵۸ق/۱۶۴۸م تمامی قلعه‌های پرتغالیها در سواحل دریای عمان جز مسقط را به تصرف خود درآورد (عاشور، ۱۲۳؛ اقبال، ۹۳).

در دوران نادرشاه افشار بندرها و جزیره‌های خلیج فارس و دریای عمان همواره دستخوش دستبردهای دائمی خوارج عمان بود. نادرشاه برای فرونشاندن این ناآرامیها به بهانه حمایت از امام سیف بن سلطان دوم که حکومتش مورد تعرض بلعرب بن حمیر قرار گرفته، و از نادرشاه کمک خواسته بود، در ۱۱۴۹ق لشکریانی به سواحل دریای عمان گسیل داشت و تا ۱۱۵۲ق/۱۷۳۹م به ناآرامیهای عمان پایان داد و سیف بن سلطان را به حکومت عمان گماشت. حاکم قلعه صحار، یعنی احمد بن سعید بوسعیدی بار اول حاضر به تسلیم شهر نشد، اما پس از ۸ ماه محاصره از مقاومت عاجز شد و پذیرفت که با شرایطی آبرومندانه صحار را تسلیم ایرانیان نماید. پس از آن وی به حکمرانی صحار و یکی دو نقطه دیگر از عمان گماشته شد و متعهد گردید که هر ساله مبلغی به عنوان خراج به عامل ایران در عمان بپردازد؛ اما او در ۱۱۵۸ق/۱۷۴۵م از آشفتگیهای سیاسی اواخر زمامداری نادرشاه بهره جست و توانست به راحتی بر صحار و شهرهای باطنه، مسقط و دیگر نواحی عمان دست یابد و بدین ترتیب، امامت خود و سلطنت اعقابش را در عمان تأمین کند (نک: عاشور، ۱۷۹، ۱۸۴-۱۸۶؛ اقبال، ۱۰۶-۱۰۷).

ماخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م؛ اصطخری، ابراهیم، ممالک و ممالک، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، مطالعاتی در باب بحرین و جزایر و سواحل خلیج فارس، تهران، ۱۳۲۸ش؛ بلاذری، احمد، فتح البلدان، به

کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ جناب، محمدعلی، خلیج فارس و آشنایی با امارات آن، تهران، ۱۳۳۹ش؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، تاریخ اهل عمان، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ قائم مقامی، جهانگیر، اسناد فارسی، عربی و ترکی در آرشیو ملی پرتغال درباره هرمز و خلیج فارس، تهران، ۱۳۵۳ش؛ کولنیکف، آ.، ایران در آستانه یورش تازیان، ترجمه محمد وفیق یحیایی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ مجتهدزاده، پیروز، خلیج فارس، کشورها و مرزها، تهران، ۱۳۷۹ش؛ نشأت، صادق، تاریخ سیاسی خلیج فارس، تهران، ۱۳۴۴ش؛ یگانه، عباس، عمان، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نیز:

Hawley, D., *The Trucial States*, London, 1970; Lorimer, T. G., *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Oman and Central Arabia*, Calcutta, 1908; Miles, S. B., *The Countries and Tribes of the Persian Gulf*, London, 1966; Oman / Al Butinah / The Region, www.asiatour.com/oman/c-07/alba/co-alb10.htm.

پرویز امین

باطنیه، صفتی است جانشین موصوف (= فرقه باطنیه) که از جهت صرفی و دستوری، اسم جمع به شمار می‌آید و به همین سبب، افاده معنای جمع می‌کند. از آنجا که باطن، بیانگر معانی مختلفی مانند پنهان (صفی‌پوری، ذیل بطن)، درون هر چیز و نیز به معنی اصل (نفیسی، ذیل باطن) و راز (لغت‌نامه، ذیل باطن) است، باطنی، در معنای گسترده، اندیشمندی است اهل راز که به باطن امور توجه دارد (نک: ه. د. ظاهر و باطن). از منظر دین، باطنی، اعم از اسماعیلی و غیر اسماعیلی، متفکری است که بر باطن و حقیقت دین تأکید می‌ورزد و بر آن است که بنیادهای دین، یعنی قرآن و حدیث، دارای دو جنبه ظاهری و باطنی است و هدف همانا سیر از جنبه ظاهری به جنبه باطنی و رسیدن به معانی باطنی دین است، سیری که مبتنی بر تأویل (ه. م) است و به خواص اختصاص دارد. بنابراین، در باطنیگری ۳ اصل مورد توجه است: اصل معنای باطنی در برابر معنای ظاهری، اصل تأویل در برابر تنزیل و تفسیر، و اصل طبقه‌بندی مردم به خواص و عوام. بدین معنا که اندیشوران باطنی می‌کوشند تا با تکیه کردن بر خرد و به کارگیری شیوه تأویل، از ظواهر بگذرند و در ورای ظاهر به جست‌وجوی حقیقت بپردازند و بدیهی است که این کار ویژه خواص است. باطنی را می‌توان به «باطنی غیر اسماعیلی»، «باطنی اسماعیلی» (نک: ه. د. اسماعیلیه) و «باطنی به عنوان اتهام سیاسی» تقسیم کرد:

۱. باطنی غیر اسماعیلی: متفکران خردگرا اهل تأویل هستند؛ چنانکه خردگرایان معتزلی و شیعی و همچنین حکمای خردگرا و حتی اشاعره دورانهای پس از اشعری، مثل غزالی و فخر رازی می‌کوشند تا با تکیه کردن بر عقل به معرفت باطن برسند و در این راه هرگاه معانی ظاهری واژه‌ها و تعبیرهای دینی در قرآن و احادیث با خرد سازگاری نداشته باشند، به تأویل آنها می‌پردازند (نک: فخرالدین، التفسیر...، ۱۲/۱۷-۱۴، ۲۲-۵، البراهین، ۸۹/۱-۹۵). از همین دیدگاه است که «استوا» در آیه «الْزَّحْنُ عَلَی الْعَرْشِ اشْتَوَى» (طه ۵/۲۰) به «استیلا» تأویل می‌شود (نک: ابن بابویه، ۲۴۸؛ اشعری، ۱۲۰، ۱۲۰، مقالات، ۲۶۰-۲۶۱، غزالی، ۳۵-۴۱). استناد طرفداران این دیدگاه به حدیثی نبوی مبنی بر اینکه قرآن در ورای معنای ظاهری دارای ۷ بطن است، نیز مؤید همین معناست: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَلِیُطْنِیْهِ بَطْنًا إِلَى

این خلدون سبب نامیده شدن اسماعیلیه را بدین نام اعتقاد آنان به وجود امام باطن یا امام پنهان (= غایب، مستور) می‌داند (۵۹۷/۲)؛ نیز نک: رفیق، ۵۴).

ب- تعالیم باطنی: در برابر تعالیم ظاهری که عبارت است از یک سلسله مسائل حقوقی و فقهی، باطنیه بر یک سلسله تعالیم باطنی تأکید می‌ورزند. این آموزشها شامل دو بخش است: تأویل و حقایق. تأویل به مثابه روشی است که چون به کار گرفته شود، نتایجی به بار می‌آید که از آن به حقایق (= باورهای کلامی - فلسفی) تعبیر می‌شود. حقایق شامل خداشناسی، جهان‌شناسی و دین‌شناسی اسماعیلی است (نک: ه د، اسماعیلیه) که حاصل به کارگیری روش تأویل است، و تأویل، در برابر تنزیل و تفسیر که چیزی نیست، جز بیان معانی ظاهری قرآن و به تعبیر جرجانی (التعریفات، ۵۰-۵۱) بیان معنی آیه و شأن نزول آن، عبارت است از بیان معانی باطنی قرآن، از طریق برگرداندن لفظ از معنی ظاهری آن به معنای احتمالی (باطنی)، مثل تأویل «حی» به مؤمن یا عالم، و «میت» به کافر یا جاهل که با قرآن و سنت نیز سازگار است (همانجا)، در آیه «...تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ...» (آل عمران، ۲۷/۳) که تأویلی است معتدل و مبتنی بر عقل و سازگار با معیارهای علوم بلاغی. اینگونه تأویل خردمندانه و عالمانه، مورد پذیرش متکلمان معتزلی و شیعی و نیز حکماست و بر این اساس حکما و متکلمان نیز از جهتی باطنی به شمار می‌آیند (نک: ابن بابویه، ۲۴۸؛ فخرالدین، التفسیر، ۱۲/۱۷-۱۴، ۲۲/۵-۷). در برابر اینگونه تأویل - که باید آن را تأویل معتدل خواند - باطنیان اسماعیلی به گونه‌ای به تأویل می‌پردازند که در برابر تأویل معتدل، تأویلی است افراطی و تندروانه و ناآشنا که در آن رنگ شدید سیاسی - اعتقادی آشکار است؛ مثل تأویل آب به علم «امام» و خاک به علم «حجت» (ناصرخسرو، ۱۲۳)، نماز به اطاعت «ناطق» و زکات به اطاعت «اساس» (همو، ۱۷۹). گذشته از سراسر کتاب وجه دین حکیم ناصرخسرو، برخی دیگر از آثار اسماعیلی، جلوه‌گاه تأویلهایی از این قبیل است (نک: ابواسحاق، ۵۲-۶۸). همچنین نمونه‌هایی از اینگونه تأویلات را در آثار غیر اسماعیلی، در گزارشهای مربوط به اسماعیلیان باطنی می‌توان یافت (نک: جرجانی، شرح، ۳۹۰/۸؛ تهانوی، ۶۶۹/۱-۶۷۰). بدیهی است که باطنیه دست‌یافتن به معنی باطنی را ویژه گروندگان به آیین باطنی (= خواص) می‌دانستند و بر آن بودند که ناگروندگان بدین آیین (= عوام) به معانی باطنی دین نخواهند رسید.

۳. باطنی سیاسی: باطنی به عنوان اتهامی سیاسی و ابزاری برای تصفیه حسابهای اعتقادی، یا اعتقادی - سیاسی همواره در تاریخ بشریت و نیز در تاریخ سیاسی اسلام رایج بوده است. مادلونگ نشان می‌دهد که چگونه امویان با زر و زور و تزویر به استناد آیه «...وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ يَظْلَمْ نَفْسَهُ مِنْ عَذَابِ آلِيمٍ» (حج ۲۵/۲۲) و نیز به استناد حدیثی از پیامبر (ص) مبنی بر اینکه «احتکار گندم در مکه الحاد است»، از ابن زبیر، «ملحد» ساختند و در نابودی او کوشیدند

شَيْخَةُ أَتْطُنْ» (نک: فروزانفر، ۸۳). عارفان نیز با طرح نظریه «شریعت، طریقت، حقیقت» بر باطنی‌گرایی و باطنی‌گری، به گونه‌ای خاص، تأکید می‌کنند؛ چنانکه شبستری به زبان رمز از ظاهر و باطن دین سخن می‌گوید. وی شریعت را پوست (= ظاهر)، حقیقت را مغز (= باطن) و طریقت را - که روش ویژه سیر از ظاهر به باطن است - برزخ میانه پوست و مغز می‌شمارد (نک: لاهیجی، ۲۹۶) و لاهیجی شریعت را دانش احکام (= ظاهر)، طریقت را عمل به احکام (= روش) و حقیقت را نتیجه‌ای برآمده از این دو مقدمه می‌شمارد و بدین‌سان، بر سیر از ظاهر به باطن تأکید می‌ورزد (ص ۳۰).

۲. باطنی اسماعیلی (= باطنیه): باطنیه یکی از نامهای فرقه اسماعیلیه است که در آثار برخی از نویسندگان به جای اسماعیلیه به کار می‌رود (نک: ابوالفدا، ۱۳۰؛ فخرالدین، اعتقادات، ۷۶) و در آثار برخی دیگر در ترکیب «اسماعیلیه باطنیه» (نک: قاضی نعمان، ۱۵؛ قس: مینوی، ۱) به صورت صفتی ظاهر می‌شود که موصوف خود را وصف می‌کند و به گونه‌ای توضیح می‌دهد. به گواهی اکثر منابع، باطنیه نامی است مشهور از نامهای ۱۵ گانه (دیلمی، ۲۱)، یا هشتگانه (ابن جوزی، ۱۰۲-۱۰۶)، و یا ششگانه اسماعیلیه (تبصرة، ۱۸۱) که شهرستانی (۱۹۲/۱) به تداول برخی از آنها در خراسان، مثل تعلیمیه و ملاحده، و برخی در عراق، مثل باطنیه، قرامطه، مزدکیه و اسماعیلیه اشاره کرده است که این واپسین، نام برگزیده طرفداران این فرقه نیز هست. می‌توان نامهای گوناگون اسماعیلیه را به نامهای منفی و مثبت تقسیم کرد: نامهای منفی نامهایی است که مخالفان اسماعیلیه بر آنها نهاده‌اند و اسماعیلیه خود از خوانده شدن بدین نامها خرسند نیستند (دادبه، ۵۴). مهم‌ترین نامهای منفی اسماعیلیه عبارت است از: اباحیه، خرمیه، مزدکیه، بابکیه و محقره (نک: شهرستانی، همانجا؛ ابن جوزی، ۱۰۳-۱۰۶؛ جرجانی، شرح، ۳۸۸/۸-۳۸۹؛ تهانوی، ۶۷۰/۱؛ بدوی، ۸/۲). اما باطنیه که از نامهای مثبت اسماعیلیه است و خود از این اسم خرسند بودند، برجسته‌ترین لقب اسماعیلیه به شمار می‌آید. در تبیین و توضیح این نام بایسته است که دو مسأله مورد بحث و بررسی قرار گیرد: وجه تسمیه و تعالیم باطنی:

الف - وجه تسمیه: سبب نامیده شدن اسماعیلیه بدین نام آن است که آنان هر ظاهری را دارای باطنی می‌دانند (نک: ه د، ظاهر و باطن) و بر این معنا که ظاهر دین نیز دارای باطنی است، تأکید می‌ورزند و برآنند که هدف، نه دریافت ظاهر شریعت، که فهم باطن دین است. به نظر باطنیه ظاهر دین به پوست می‌ماند و باطن دین به مغز (ناصرخسرو، ۶۱-۶۷؛ نوبختی، ۱۱۰؛ جونی، ۱۵۲/۳-۱۵۳؛ رشیدالدین، ۹، ۱۷؛ شهرستانی، همانجا؛ کستلی، ۱۸۹؛ تبصرة، همانجا)، و رستگاری و رهایی با شناخت باطن دین به دست می‌آید و عوام که به ظاهر دین مشغولند، جز رنج و عذاب حاصلی ندارند (ابن جوزی، ۱۰۲)؛ این معنایی است که خداوند نیز در آیه «...لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَ ظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ» (حدید ۱۳/۵۷) بدان اشارت کرده است (تبصرة، همانجا).

(EI², VII/546): ویا جریان زندیق کُشی در عصر عباسیان و به ویژه از روزگار مهدی خلیفه (۱۵۸-۱۶۹ق/۷۷۵-۷۸۵م) با تأسیس دادگاه ویژه، به ریاست قاضی ملقب به صاحب الزنادقه که در منابع مسطور و محفوظ است؛ همچنین می‌توان فهارسی از نام متهمان به زندقه را در پاره‌ای از منابع بازجست (نک: جاحظ، ۴۴۷/۴-۴۴۸؛ ابن ندیم، ۶۰۱). ماجرای غم‌انگیز «بردار کردن حسنگ وزیر»، آن‌سان که بیهقی (ص ۱۷۸ ب) گزارش کرده، نمونه‌ای است از صدها و هزارها ملحد تراشی و زندیق کُشی با هدف سیاسی از میان بردن مخالفان، از طریق «انگشت در کردن در همه جهان و قرمطی جستن» (همو، ۱۸۳).

تعصباتی که در ایران اواخر عصر سامانی (۲۷۹-۳۸۹ق/۸۹۲-۹۹۹م) و نیز از عصر غزنوی (۳۵۱-۵۸۲ق/۹۶۲-۱۱۸۶م) به بعد پدید آمد و دهها و صدها آزاداندیش، اعم از اسماعیلی (= قرمطی) و غیر اسماعیلی را به دست جلاد سپرد، از آن روست که متهم ساختن آزاداندیشان به الحاد و زندقه، به میزان تعصب در جامعه بستگی داشته است؛ بدین معنا که هر زمان تعصب شدت گرفته است، بر شمار ملحدان، و به تعبیر دقیق‌تر، بر شمار متهمان به الحاد افزوده شده، و چون تعصب کاستی گرفته، شمار ملحدان و متهمان به الحاد نیز رو به کاستی نهاده است (صلیبا، ذیل الحاد). در میان کشته شدگان به اتهام الحاد و باطنی‌گری بسا کسانی بوده‌اند که تنها گناهشان ناسازگاری با قدرت مسلط زمان بوده است، یا کسانی بوده‌اند اهل شوخی و ظرافت طبع و نه زندیق و باطنی واقعی، و زندقه و باطنی‌گری آنان در حقیقت ناسازگاری با زمانه بوده است (زرین‌کوب، ۱۱۰-۱۱۱).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، التوحید، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، تلخیص ابلیس، بیروت، ۱۳۶۸ق؛ ابن خلدون، مقدمه، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، ۱۳۰۱ق؛ ابن ندیم، الفهرست، ابواسحاق قهستانی، هفت باب، به کوشش ایوانف، تهران، ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، دارالبیجار، ۱۹۶۰م؛ اشعری، علی، الابانة عن اصول الدیانة، مدینه، ۱۳۰۵ق؛ همو، مقالات الاسلامیین، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ بدوی، عبدالرحمان، مذاهب الاسلامیین، بیروت، ۱۹۷۳م؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش قاسم غنی و علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ش/تیسره العوام، منسوب به مرتضی بن داعی حسنی رازی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ تهبانوی، محمد اعلی، کشف اصطلاحات الفنون، به کوشش اشیرنگر، کلکتہ، ۱۸۶۲ق؛ جاحظ، عمرو، الحيوان، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ جرجانی، علی، الترمذیات، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، شرح المواقیف، به کوشش محمد بدرالدین نعمانی، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ جوینی، عطا ملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ دادیه، اصغر، «نگاهی به اسماعیلیه و نظریه‌های کلامی - فلسفی در مکتب اسماعیلی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، تهران، ۱۳۷۴ش، س ۳، ش ۱۰، ۱۱، دیلمی، محمد، بیان مذهب الباطنیة و بطلانہ، به کوشش اشعری، استانبول، ۱۹۳۸م؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ (تست اسماعیلیان)، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ رفیق، محمد و محمد بهجت، ولایة بیروت، بیروت، ۱۳۳۶ق؛ زرین‌کوب، عبدالعزیز، نشرقی، نه غربی، انسانی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ صفی‌پوری، عبدالرحیم، منتهی الارب، تهران، ۱۳۷۷ق؛ صلیبا، جیل، المعجم الفلسفی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ غزالی، محمد، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ فخرالدین رازی، محمد، اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین، به کوشش علی

سامی نشار، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۸م؛ همو، البراهین، به کوشش محمدباقر سبزواری، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، التفسیر الکبیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، احادیث منثوی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ قاضی نعمان، تأویل الدعائم، به کوشش محمدحسن اعظمی، قاهره، ۱۹۶۷-۱۹۷۲م؛ قرآن کریم؛ کسلی، مصطفی، حاشیة علی شرح العقائد، استانبول، ۱۳۱۰ق؛ لاهیجی، محمد، شرح گلشن راز، به کوشش کیوان سمیعی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ لغت‌نامه دهخدا؛ مینوی، مجتبی، «باطنیة اسماعیلیه»، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ ناصر خسرو، وجه دین، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نفیسی، علی‌اکبر، فرهنگ، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نویختی، حسن، فرق الشیعه، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نیز، EI²، اصغر دادیه

باطوم، نک: باتوم.

باطیبه، به معنی جام، نهمین صورت از صورتهای فلکی نیم کره جنوبی آسمان در نظام نجومی کهن، متشکل از ۷ ستاره از قدر چهارم و پنجم.

باطیبه از شمال با صورتهای فلکی اسد و سنبله، از غرب با دو صورت فلکی شجاع و سیگشتان، از جنوب با صورت فلکی شجاع و از شرق با صورت فلکی غراب احاطه شده است و تقریباً در ۳۰ جنوب ستاره ذنب الاسد قرار دارد. این صورت فلکی را یونانیان کراتیر (جام)، و اعراب دوره جاهلی معلف (آخور) می‌نامیدند (بطلمیوس، 393: صوفی، ۳۸۵-۳۸۷؛ بیرونی، القانون، ۱۱۱۴/۳؛ آلن، 183-182؛ بکیچ، 192). در دوره اسلامی این صورت اقراطیس یا کأس نیز نامیده می‌شد (بتانی، ۲۷۰؛ بیرونی، التفهیم، ۹۴)؛ اما مؤلفان کتابهای انواء (ه م) آن را به پیروی از اعراب دوره جاهلی معلف می‌نامیدند (مثلاً نک: ابن قتیبه، ۷۳). البته منجمان دوره اسلامی ستاره‌ای ابر مانند (و نه یک سحابی) در صورت فلکی سرطان (ستاره نخست این صورت) را نیز معلف می‌نامیدند که ارتباطی با صورت فلکی باطیبه ندارد (صوفی، ۲۱۶، ۲۲۰؛ بیرونی، همان، ۱۰۹).

در روزگار باستان باطیبه را چون جامی که دهانه آن سوی شمال شرقی است، تصویر می‌کرده‌اند. در افسانه‌های یونان باستان آمده است که آپولو جام، کلاغ و مارآبی (شجاع) را به شکل ۳ صورت فلکی درآورد (روم، 77؛ آلن، 183). به همین سبب، هم در آثار یونانی، هم در آثار دوره اسلامی این ۳ صورت فلکی در کنار یکدیگر وصف و ترسیم شده‌اند. بطلمیوس باطیبه را متشکل از ۷ ستاره قدر چهارم دانسته، و موقعیت آنها را مشخص کرده است (همانجا). برخی از مؤلفان کتابهای انواء، همچون ابن قتیبه (همانجا)، در وصف ستارگان منسوب و نزدیک به صورت فلکی عقرب، باطیبه را مجموعه‌ای از ستارگان پراکنده و بدون نظم و ترتیب میان شراسیف (= صورت فلکی شجاع) و خبء (= صورت فلکی غراب) دانسته‌اند. اما صوفی که در مقدمه صور الکواکب، از آشفته‌گیهای بسیار اینگونه آثار سخت انتقاد کرده (ص ۸-

الزنج الصابی، به کوشش ک. آ. نالینو، رم، ۱۸۹۹م؛ بیرونی، ابوریحان، التفهیم، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، القانون السمودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ شهردان بن ابی الخیر رازی، روضة المنجمین، ج تصویر، به کوشش جلیل اخوان زنجانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ صوفی، عبدالرحمان، صور الکواکب، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۶م؛ غیاث‌الدین جمشید کاشانی، مفتاح الحساب، به کوشش احمد سعید درداش و محمد حمیدی حنفی شیخ، قاهره، ۱۹۶۴م؛ نیز:

Allen, R. H., *Star Names, Their Lore and Meaning*, New York, 1963; Bakich, M.E., *The Cambridge Guide to the Constellations*, Cambridge, 1995; Kunitzsch, P. and T. Smart, *Short Guide to Modern Star Names and Their Derivations*, Wiesbaden, 1986; Ptolemy, *Almagest*, tr. and ed. G.J. Toomer, London, 1984; Room, A., *Dictionary of Astronomical Names*, London/New York, 1984.

حیدررضا گیاهی‌یزدی

باعربا، نک: باعلوی.

باعربایا، یا باعرمایا، نام کوره یا ناحیه‌ای از دیار ربیع در مشرق

جزیره ابن عمر.

نام باعرمایا برگرفته از واژه سریانی بیت عربای به معنی سرزمین عرب است (نک: ادی شیر، مقدمه، ۱۳/۲). برخی جغرافیایان و ساسانیان این نام را به صورت بعربایا نیز ضبط کرده‌اند (نک: یعقوبی، ۲۶۳؛ قدامه، ۲۴۵).

در روزگار ساسانیان به این سرزمین آسورستان که ترجمه فارسی بیت‌ارامیه^۱، یعنی سرزمین سریانیان و آرامیان است، اطلاق می‌شد (نولدکه، ۱۱۴؛ نک: زنده‌بهن یسن، ۱۱؛ بندش، ۷۵). سورستان دوران

ساسانی منطبق با ناحیه سواد در دوران

پس از اسلام است که سلوکیه و تیسفون

در آن واقع بوده‌اند (مارکوارت، ۱۶۲).

در دوره ساسانیان بیت‌عربایه یکی از

استانهای هم‌مرز با روم شرقی و تحت

فرمانروایی یک مرزبان بود و همواره در

این ناحیه مناقشاتی میان ایرانیان و

رومیان در می‌گرفت (پیگولوسکیا،

۶۲۰؛ کریستن سن، ۱۳۸؛ مارکوارت،

همانجا؛ غندور، ۲۷-۲۸).

آسورستان قسمت ایرانی ناحیه

عرب‌نشین بین‌النهرین بود و قسمت

رومی این ناحیه عرب‌نشین «عرب»

نامیده می‌شد (مارکوارت، همانجا). در روزگار ساسانیان آیین مسیح

در این منطقه نفوذ بسیاری داشت؛ وجود کلیساهای متعدد، نشان از

گسترده‌ی مسیحیت در این منطقه دارد. میان پیروان مسیحی نسطوری

و یعقوبی همواره رقابت‌هایی وجود داشت، لیکن اوضاع جغرافیایی و

سیاسی ناحیه باعربایا ایجاب می‌کرد که ساسانیان از آیین نسطوری که

از سوی امپراتوران روم شرقی مردود تلقی و اعلام شده بود، اجازه

(۱۰)، ضمن وصف موقعیت دقیق ستارگان باطیه، همچون بطلمیوس شمار آنها را ۷ یاد کرده است. ولی در مورد قدر، یا درخشندگی ظاهری برخی از این ستارگان، بر اساس رصد‌های خود، مقادیری متفاوت ارائه کرده است. بیرونی (القانون، همانجا) در جدولی نظرات بطلمیوس و صوفی (ص ۳۸۵-۳۸۷) را با یکدیگر مقایسه کرده است. در جدول زیر این نظرات با نتایج رصد‌های آرگلاندر^۱ (د ۱۸۷۵م)، ستاره‌شناس مشهور آلمانی، مقایسه شده است.

در احکام نجوم مزاج باطیه را مزاج زهره و اندکی عطارد می‌دانستند (شهردان، ۴۷۵) و برای کسانی که در زمان تأثیر آن متولد می‌شدند، رفعت و بزرگی پیش‌بینی می‌کردند (آن، ۱۸۴).

در گذشته واژه کاس برای کل ستارگان صورت فلکی باطیه به کار می‌رفت. بعدها این نام در زنج آلفونسی به الهس^۲ تحریف شد و امروزه به صورت آلیس نام خاص ستاره α باطیه است (کونیج، ۳۱؛ آن، همانجا).

در نجوم جدید، صورت فلکی باطیه محدوده‌ای به مساحت ۲۸۲/۴ درجه مربع از بُعد ۱۰ ساعت و ۴۸ دقیقه تا ۱۱ ساعت و ۵۴ دقیقه و از میل ۶- تا ۲۵- از آسمان را می‌پوشاند. برخلاف قاعده معمول نام‌گذاری ستارگان، α درخشان‌ترین ستاره این صورت فلکی نیست؛ بلکه δ با قدر ۳/۵۶ نورانی‌ترین ستاره این صورت فلکی به حساب می‌آید. باطیه در مجموع ۱۱ ستاره درخشان‌تر از قدر ۵/۵ دارد (بکیج، ۱۹۳-۱۹۲).

نام جدید	موقعیت در صورت فلکی	قدر (درخشندگی ظاهری)		
		بطلمیوس	صوفی	آرگلاندر
α Cr	۱. بر پایه جام و مشترک میان باطیه و شجاع	۴-	۴	۴-
γ Cr	۲. ستاره جنوبی از دو ستاره میان (پایین) جام	۴	۴	۴
δ Cr	۳. ستاره شمالی از دو ستاره پایین جام	۴	۴	۳/۴
ζ Cr	۴. بر دیواره جنوبی جام	۴+	۵-	۶
ϵ Cr	۵. بر دیواره شمالی جام	۴	۴-	۴/۵
η Cr	۶. بر لبه جنوبی جام	۴-	۴-	۵
θ Cr	۷. بر لبه شمالی جام	۴	۴-	۵

منظور از ۴- و ۴+ به ترتیب اصغر (درخشان‌تر) و اکبر (تاریک‌تر) قدر چهارم است.

در اخترشناسی نوین، نام «کریتر»^۳ افزون بر صورت فلکی باطیه به حفره‌های سطح ماه نیز اطلاق می‌شود، زیرا شکلی مانند جام دارند (روم، همانجا).

در هندسه دوره اسلامی، باطیه گونه خاصی است از ذوالیمینین (نوعی چهار ضلعی که در آن دو ضلع مجاور با هم، و دو ضلع مجاور دیگر با هم برابرند) که در آن زاویه میان دو ضلع مجاور نابرابر حاده است (غیاث‌الدین، ۱۳۷).

مآخذ: ابن قتیبه، عبدالله، الانواء، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ بتانی، محمد،

1. Argelander 2. alhes 3. Crater 4. Beth Arāmāyē

انتشار دهند (نک: نفیسی، ۱۷۳؛ پیگولوسکایا، ۶۱۲). با اینهمه، مبلغان مذهب یعقوبی در این ناحیه فعال بودند (همانجا). یکی از این مبلغان احودمه مطران یعقوبی بود که در شهر بلد در سرزمین بیت عربایا متولد شده بود و نقش عمده‌ای در ترویج آیین مسیح در میان اهالی بیت عربایا ایفا می‌کرد (همو، ۶۱۹-۶۲۱). یکی از مراکز مهم تبلیغ در برابر نسطوریان، دیر جعتایی در نزدیکی تکریت بود (نک: نفیسی، همانجا؛ پیگولوسکایا، ۶۲۳). با این وصف، با توجه به کتاب اخبار فطارکه (ماری، ۶۱، ۵۵) پیروان آیین نسطوری در باعربایا زیاد بوده‌اند.

باعربایا در دوران پس از اسلام به ناحیه کوچک‌تری اطلاق می‌شد و در سده ۴ق/۱۰م یکی از نواحی موصل به شمار می‌رفت و گستره آن از شرق به غرب از باعیناتا در شمال غربی موصل تا نهر سریا در یک فرسخی پایین اذرمه از توابع نصیبین و از جنوب، از نواحی سنجار تا مجاور باژندی در شمال امتداد داشت. مقایسه میزان محصول گندم و جو و مالیات ناحیه باعربایا با دیگر نواحی دیار ربیعہ نشان دهنده آن است که این ناحیه بزرگ‌تر از دیگر نواحی بوده است (نک: ابن حوقل، ۲۱۷/۱-۲۱۹). یعقوبی (د ۲۸۴ق/۸۹۷م) از موصل و باعربایا به عنوان دو ناحیه متمایز یاد کرده است که کشتیهای تجاری میان آنجا و بغداد در رفت و آمد بوده‌اند (ص ۳۶۳).

بنا بر روایت از دی در ۱۶۹ق/۷۸۵م حمزه خارجی در جزیره بر ضد هادی خلیفه عباسی (حک ۱۶۹-۱۷۰ق) شورید و حمزه بن مالک خزاعی عامل آن ناحیه سردار خود ابونعیم ابن موسی را به جنگ او فرستاد؛ در نبردی که در باعربایا میان آن دو روی داد، حمزه خارجی پیروز شد و کار او بالا گرفت، اما سرانجام به قتل رسید (ص ۲۵۷-۲۵۸؛ قس: ابن اثیر، ۹۶/۶). همچنین به روایت خلیفه بن خیاط در ۱۸۰ق/۷۹۶م در زمان هارون الرشید، ولید بن طریف شاری از اعراب بنی تغلب با ۳۰ تن از یاران خود در ساحل فرات قیام کرد. وی به رأس‌العین رفت و آنجا را به آتش کشید. سپس از نصیبین به باعربایا رفت و در تل ابو الجوزا از توابع باعربایا با بزار تغلبی جنگید و او را شکست داد. ولید بن طریف در همین سال (۱۸۰ق) به دست یزید بن مزید به قتل رسید (۷۲۱-۷۲۰/۲).

یاقوت از محلی به نام دیر باعربا در ساحل [غربی] دجله میان موصل و حدیثه یاد کرده که مسیحیان آن را بزرگ می‌داشتند و شمار زیادی از راهبان و کشاورزان در آنجا به سر می‌بردند. به گفته وی، این دیر دیواری بلند داشت که ارتفاع آن به حدود ۱۰۰ ذراع می‌رسید و درون این دیر مهمانخانه‌ای بود که در آنجا از رهگذران پذیرایی می‌شد و پیرامون دیر نیز کشتزارهایی وجود داشت (۶۴۵/۲). ابن فضل‌الله نیز از بنای شگفت این دیر و قبوری که در آنجا مورد احترام مسیحیان بود، سخن گفته است (۲۱۸/۱).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، مسالك الابصار فی ممالك الامصار، ج تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ادی شیر، تاریخ کلدو و انور، بیروت، ۱۹۱۳م؛ ازادی، یزید، تاریخ الموصل، به کوشش علی حبیب، قاهره.

۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بندهش، به کوشش مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ش؛ پیگولوسکایا، ن.و. اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ زند بهمن یسن، به کوشش محمدتقی راشد محصل، تهران، ۱۳۷۰ش؛ غندور، محمدیوسف، تاریخ جزیره ابن عمر، بیروت، ۱۹۹۰م؛ قدامة بن جعفر، «نبذ من کتاب الخراج و صنعة الكتابة»، همراه المسالك و الممالك ابن خردادبه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ماری بن سلیمان، اخبار فطارکه کرسی المشرق من کتاب المجلد، رم، ۱۸۹۹م؛ نفیسی، سعید، مسیحیت در ایران، تهران، ۱۳۲۳ش؛ یاقوت، بلدان، یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه الاغلاق النیسیه ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م؛ نیز: Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944; Marquart, J., *Eranshahr*, Berlin, 1901; Nöldeke, Th., *Die Namen der aramäischen Nation und Sprache*, ZDMG, 1871, vol. XXV. محمدرضا ناجی

باعلوی، شهرت خاندانی بزرگ و پرنفوذ از سادات، اشراف، عالمان و متصوفان عربستان جنوبی که بیشتر آنان در حضرموت، از جمله در تریم می‌زیسته‌اند.

نسبت باعلوی به سبب انتساب افراد این خاندان به جد اعلایشان علوی بن عبدالله بن احمد بوده است. برپایه آنچه در منابع آمده است، نخستین کس از این خاندان، احمد بن حسین علوی (د ۳۴۵ق/۹۵۶م)، جد علویان حضرمی که نسب وی به امام جعفر صادق (ع) می‌رسد، در خاندانی اهل علم و فضل در بصره زاده شد و سپس به یمن مهاجرت کرد (شاطری، ۱۴۲/۱، ۱۵۲). او آموزشهای خود را بر مذهب شافعی پشت سر نهاد و با گرایش شدید به اهل بیت (ع)، به پرورش فرزندش، عبدالله در بصره پرداخت. عبدالله با آموختن علوم اولیه نقلی و عقلی به ویژه در حدیث تبحر یافت و از حقاظ زمان خود شد؛ وی در ۳۷۷ق/۹۸۷م با حضور در درس ابوطالب مکی (د ۳۸۶ق/۹۹۶م)، به تصوف گرایید. عبدالله را که در نیمه نخست سده ۴ق/۱۰م به همراه پدرش، احمد و دیگر اعضای خاندان، به حضرموت یمن مهاجرت کرد، می‌توان یکی از قدیم‌ترین متصوفان حضرمی به شمار آورد. وی در ۳۸۳ق در حضرموت درگذشت (همو، ۱۵۸/۱، ۱۶۰).

خاندان باعلوی با این پیشینه، از حضرموت تا زبید یمن، به ویژه در تریم، شبام و شیخر، در قالب شاخه‌های گوناگونی از این خاندان همچون باعتباد، بافقیه (ه م)، سقاف، آل عیدروس، عطاس، آل شیخ ابوبکر، آل حبشی، آل شهاب، الکاف و بلفقیه پراکنده شدند (بکری، ۱۱۸/۱-۱۱۹). اعضای خرد و کلان این خاندان به ویژه شاخه اصلی، در یمن دارای نفوذ روحانی بسیار بودند؛ البته این گرایش و احترام فراوان مردم به ایشان، نه به سبب قدرت سیاسی و نظامی، بلکه انتساب آنها به اهل بیت، و نیز تقوی و دیانتشان بوده است؛ جایگاه اجتماعی آنان تا آنجا خود می‌نماید که افراد این خاندان مجاز به انتخاب همسر از غیر علوی نبوده‌اند (نک: همانجا).

اعضای این خاندان، عموزادگان بنی اهدل به شمار می‌روند (نک: زبیدی، ۲۲۳). علی بن محمد بن احمد جدیدی در سده ۶ق/۱۲م با تحقیق در شجره این خاندان، سیادت افراد آن را به تأیید رساند؛ پس از

تمایل برخی از اعضای خاندان باعلوی به علم حدیث، اگرچه در سطحی گسترده نبوده، اما قابل یاد کرد است. احمد بن ابی بکر بن احمد (د ۱۰۵۷/ق ۱۶۴۷م)، متولد تریم، و نیز یکی از مشهورترین افراد این خاندان، محمد بن ابی بکر شلی که اثر گراندقدرواالمشرع الروی، کتابی ارزشمند در زمینه شناخت اعضای خاندان باعلوی است، نیز افزون بر فقه، در حدیث تبحر داشتند (محبی، ۳۳۶/۳؛ صنعانی، همانجا).

گفتنی است که رساله مشتمله علی عقیده و جیزة کافیة فی سند الاخذ والتلقی از عبدالله بن حسین بن طاهر (د ۱۲۷۲/ق ۱۸۵۶م)، در شمار آثار حدیثی گنجانده می شود. البته عبدالله بن حسین از باعلویان برتألیف به شمار می آید. آثار فقهی او از جمله سلم التوفیق الی محبة الله علی التحقیق، در فقه شافعی (ج قاهره، ۱۳۱۶ق)، الخطبة النونية فی احکام الصلاة السنیه، نظم الرسالة الجامعة فی الفقه از احمد بن زین حبشی، و نیز کتاب صلة الال و الاقرین بتعلم الدین، در تصوف، از آثار چاپ شده اوست (حبشی، ۲۴۵).

در یادکرد از باعلویانی که در زمینه تاریخ و انساب آثاری برجای گذارده اند، سرجنت مقالاتی تألیف نموده است (نک: مأخذ^۱). از آن میان، می توان به عمر بن عبدالرحمان بن محمد، معروف به صاحب الحمرا (د ۸۸۹/ق ۱۴۸۴م) متولد تریم و اثر او فتح الله الرحیم الرحمان فی مناقب عبدالله بن ابی بکر عبدالرحمان (عیدروس)، اشاره کرد. از دیگر آثار در این زمینه ها غرر البهاء الضوئی فی مناقب السادة بنی علوی از محمد بن علی بن علوی (د ۸۹۰ق)، معروف به خرد؛ تاریخ شتبل از احمد بن عبدالله بن علوی (د ۹۲۰/ق ۱۵۱۴م) (سرجنت، «تاریخ-نگاران...»، ۲۴۳)؛ و تریاق القلوب الواف بذكر حکایات السادة الاشراف از عمر بن محمد بن احمد (د ۹۹۴/ق ۱۵۳۷م) قابل یاد کردند. در این میان، محمد شلی که پیش تر از او یاد شد، با آثاری همچون المشرع الروی، السناء الباهر بتکمیل النور السافر، و عقد الجواهر و الدرر فی اخبار القرن الحادی عشر (نک: غزی، ۱۶۴۳-۱۶۵؛ سید، ۲۴۵) دارای شهرت فراوان در این علوم است (برای شرح حال و آثار او، نک: محبی، ۳۳۶/۳؛ کتانی، ۱۶۲۰/۲؛ بغدادی، ۲۸/۲، ۱۰۶، ۴۸۶؛ سرجنت، همان، ۲۴۶، «موادی...»، ۵۸۳-۵۸۲).

در سخن از تصوف در این خاندان باید گفت: تصوفی که عبدالله بن احمد به این منطقه آورد، در سده ۷/ق ۱۳م توسط محمد بن علی بن محمد (د ۶۵۳/ق ۱۲۵۵م)، معروف به استاد اعظم که از مشایخ و عارفان برجسته آن زمان بود، در قالب طریقه علویه به بار نشست. او به عنوان بنیان گذار این طریقه، با بهره گیری از تصوف مغربی ابومدین (ه م)، طریقه خود را برپایه تصوفی جامع میان شریعت و طریقت بنا نهاد (نک: ابن مریم، ۱۰۸). این طریقه توسط دیگر اعضای خاندان تداوم یافت و می توان گفت که بیشتر افراد این خاندان با گرایش به تصوف، ضمن خرقه پوشی و دریافت اجازه از مشایخ خود به تألیف آثاری در تصوف

آن نیز آثار بسیاری درباره سادات عربستان جنوبی تألیف گشت که نام بسیاری از اعضای خاندان باعلوی در آنها یاد شده است (نک: بعکر، ۵۱۱/۵۱۲).

گرایش علمی افراد این خاندان بیشتر در دو زمینه فقه و اصول، و تصوف بوده است؛ البته نباید از یاد برد که برخی تألیفات شماری از ایشان، نشان از میل آنان به علم تاریخ و انساب نیز دارد. فقیهان این خاندان با آموزش در زمینه های فقه و اصول، به عنوان مجتهدانی صاحب نام و نظر، یا دست کم شیوخ بزرگ در این علوم شناخته می شوند. ابوالحسن علی بن باعلوی (د ۷۲۰/ق ۱۳۲۰م) و فرزندش، محمد در زمره قدیم ترین مجتهدان این خاندانند و در کنار ایشان می توان از عمر بن عبدالرحمان (د ۸۳۳/ق ۱۴۳۰م)، فقیهی مشهور به صلاح و کرامات یاد کرد که گویا به احداث چند مسجد نیز همت گماشته بوده است (نک: زبیدی، همانجا).

سکنای علی بن علوی بن محمد (د ۵۲۷/ق ۱۱۳۳م)، معروف به خالغ قسَم، به عنوان نخستین کس از این خاندان در تریم در ۵۲۱ق (نک: شلی، ۵۰۲-۵۰۴)، سبب شد تا در طی زمان، عملاً این شهر به یکی از اصلی ترین مناطق حضور باعلویان تبدیل گردد. در این دیار به ویژه در سده های اخیر فقیهانی از این خاندان توجه را به خود جلب می کنند که از آن میان می توان به احمد بن ابی بکر بن عبدالله شیلی حسینی (د ۱۰۰۴/ق ۱۵۹۶م)، اشاره کرد. وی از احمد بن علی باجحد و شهاب الدین بن عبدالرحمان بن محمد سقاف علم آموخت و با سفر به حجاز، از بزرگان آنجا دانش اندوخت. او را در علم فقه و اصول توانا و نیز اهل زهد یاد کرده اند (صنعانی، ۲۰).

در این میان، از مهم ترین آثار فقهی باعلویان که در سده های متأخر تألیف شده است، باید از بغیة المسترشدين فی تلخیص فتاوی بعض الائمة من العلماء المتأخرین و غایة تلخیص المراد من فتاوی ابن زیاد از عبدالرحمان بن محمد بن حسین (د ۱۲۵۱/ق ۱۸۳۵م)، مفتی دیار حضر موت یاد کرد که از ۱۳۰۳ق به بعد چند بار به چاپ رسیده است. عقد الفرائد من نصوص العلماء الاماجد لاهل المذاهب الاربعة (ج بولاق، ۱۲۸۳ق)، در فقه نیز از فضل بن علوی بن محمد (د ۱۲۸۳/ق ۱۸۶۶م)، در شمار دیگر آثار فقهی باعلویان است. همچنین در علم فرائض کسانی چون محمد بن ابی بکر شلی (د ۱۰۹۳/ق ۱۶۸۲م)، شرح التحفة المکیة فی شرح التحفة القدسیة (کحاله، ۱۰۵/۹)، و طاهر بن حسین بن طاهر (د ۱۲۴۱/ق ۱۸۲۶م)، کفایة الخائض فی علم الفرائض (زرکلی، ۲۲۱/۳) را تألیف کردند. گفتنی است که در زمان طاهر بن حسین میان نجدیان و تریمیان جنگی درگرفت. گروهی از مسیله و تریم دور طاهر گرد آمدند و در مقابل نجدیان ایستادگی کردند، اما شکست خوردند و طاهر مجبور به ترک تریم به سمت شحر شد (همانجا). همچنین ابوبکر بن عبدالرحمان بن محمد (د ۱۳۴۶/ق ۱۹۲۷م)، نیز کتاب ذریعة الناهض فی علم الفرائض را در زمینه یاد شده، تألیف کرده است (بعکر، ۷۱۷-۷۱۸).

دست زدند. از میان آثار متنوع در این زمینه می‌توان به نمونه‌هایی اشاره کرد: *النفعات* محمد بن علی خرد، *مذاکرات الاخوان*، *المعاونة و المظاهرة للراغبين في طريق الآخرة*، و *النصائح الدينية و الوصايا الایمانية* از عبدالله بن علوی بن محمد (د ۱۱۳۲/ق ۱۷۲۰م)، نیز اثری چند از عبدالله بن حسین بن طاهر همچون *تذکرة النفس و الاخوان بآیات من السنة و القرآن* (حبشی، ۳۰۴؛ مرادی، ۹۳/۳).

از موضوعات قابل توجه درباره برخی اعضای خاندان باعلوی از سده ۱۰/ق ۱۶م به بعد، سفرهای ایشان به سمت شرق است؛ بدین معنی که موجی از گرایش به سمت هند و آسیای جنوب شرقی به ویژه جاوه، در این زمان در میان آنها دیده می‌شود. برای نمونه عقیل بن عبدالله بن عقیل (د ۱۰۲۲/ق ۱۶۱۳م)، در ضمن مسافرت‌هایش، به هند نیز سفر کرد و در آنجا به گردآوری کتبی نفیس همت گماشت (صنعانی، ۱۴۹؛ شلی، ۴۴۱/۲). احمد بن ابی بکر بن احمد (د ۱۰۵۷/ق ۱۶۴۷م) نیز که در فقه و حدیث و ادبیات عرب توانا بود، مدتی را در هند سپری کرد و در آنجا به آموزش علوم اسلامی پرداخت و بسیاری از هندوان از او بهره بردند (صنعانی، ۲۰). همچنین فرزند وی محمد (د ۱۰۹۳/ق ۱۶۸۲م) نیز که از مشاهیر افراد این خاندان است، ضمن بیان شرح زندگی خود و یاد کرد استادانش، به سفرش به هند و تعلیم علوم دینی نزد برخی بزرگان آن دیار اشاره کرده است (نک: محبی، ۳۳۷/۳). ابوبکر بن عبدالرحمان بن محمد (د ۱۳۴۶/ق ۱۹۲۷م)، اگرچه بیشتر بخش نخست عمرش را در ترم گذراند، اما از ۱۲۸۸/ق ۱۸۷۱م سفرهایی را به ویژه به شرق دور آغاز کرد و در این مسافرت‌ها، به عنوان بازرگان به جاوه رفت و تا حدود سال ۱۲۹۳/ق ۱۸۷۶م در آن دیار به تجارت پرداخت. او سپس به حیدرآباد دکن رفت و تدریس در مدرسه نظامیه را برعهده گرفت و مدتها میان هند و جاوه در تردد بود. او در حیدرآباد درگذشت (بعکر، ۷۱۷-۷۱۸).

در سخن از شاخه‌های منشعب از خاندان باعلوی باید گفت که نیای دو شاخه مهم عیدروس و سقاف، عبدالرحمان سقاف (د ۸۱۹/ق ۱۴۱۶م)، فرزند محمد بن علی بن علوی از همین خاندان است. از احمد ابن عبدالرحمان بن علوی فقیه نبیره محمد بن علی، معروف به صاحب *یرباط* (د ۵۰۵/ق ۱۱۱۱م) نیز شاخه‌های بلفقیه، بافقیه و حداد به وجود آمد. همچنین احمد، فرزند محمد بن علی استاد اعظم - بنیان‌گذار طریقه علویه - نیای خاندان بلفقیه به شمار می‌آید.

از شاخه‌های فرعی باعلوی، خاندان باعتاد است و از مهم‌ترین افراد این خاندان ابو محمد عبدالله بن محمد بن عبدالرحمان (د ۶۸۷/ق ۱۲۸۸م) و محمد بن عمر بن محمد بن عبدالرحمان باعباد حضرمی (د ۷۲۱/ق ۱۳۲۱م) شایان ذکرند.

عبدالله در آغاز به محضر شریف صالح محمد بن علی باعلوی رسید و از او بهره برد. سپس برای دیدار شیخ احمد بن جعد از شهر خود خارج شد و با حضور نزد شیخ ابوالغیث ابن جمیل و دیگران از آنان سود جست و با طرق گوناگون صوفیه آشنا شد. او در شهر شبام درگذشت و مدفن وی محل زیارت مردم بود (زبیدی، ۱۷۶-۱۷۷).

نبهانی، ۲۴۰-۲۴۱). پس از وفات وی، برادرزاده‌اش، محمد بن عمر در جایگاه او قرار گرفت. وی که در خاندانی متصوف رشد کرده، و نزد پدر و عمویش تربیت یافته بود، به گفته زبیدی، شیخی کامل و صاحب کرامات شد. با مرگ وی، مدفن او نیز چون عبدالله، در شبام محل زیارت و تبرک مردمان گشت. فرزند او عبدالله باعباد راه پدر و دیگر اعضای خاندان را ادامه داد و شهرت باعبادیان را تداوم بخشید (نک: ص ۳۱۱).

مأخذ: این مریم، محمد، البستان فی ذکر الاولیاء و العلماء بتمسان، به کوشش محمد ابن ابی شنب، الجزایر، ۱۳۲۶/ق ۱۹۰۸م؛ بعکر، عبدالرحمان، کواکب یمنیه، دمشق، دارالفکر، بغدادی، ایضاً؛ بکری، صلاح، تاریخ حضرموت السیاسی، قاهره، ۱۳۷۵/ق ۱۹۵۶م؛ حبشی، عبدالله محمد، مصادر الفكر العربي الاسلامی فی الیمن، صنعاء، مرکز الدراسات الیمنیه، زبیدی، احمد، طبقات الخواص، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ زرکلی، الاعلام؛ سید، ایمین فؤاد، مصادر تاریخ الیمن، قاهره، ۱۹۷۴م؛ شاطری، محمد، ادوار التاريخ الحضرمی، جده، مکتبة الارشاد؛ شلی، محمد، المشرع الرومی، قاهره، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۲م؛ صنعانی، محمد، «ملحق»، همراه ج ۲ البدر الطالع شوکانی، بیروت، دارالمعرفه؛ غزی، محمد، دیوان الاسلام، به کوشش کسروی حسن، بیروت، ۱۴۱۱/ق ۱۹۹۰م؛ کثانی، عبدالحی، فهرس الفهارس و اللغات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۲م؛ کحاله، عمروضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۳۷۶/ق ۱۹۵۷م؛ محبی دمشقی، محمدامین، خلاصه الاثر، قاهره، ۱۲۸۴/ق ۱۹۲۸م؛ مرادی، محمدخلیل، سلك الدرر، قاهره، ۱۳۰۱/ق ۱۹۳۰م؛ نبهانی، یوسف، جامع کرامات الاولیاء، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۹/ق ۱۹۸۹م؛ نیز:

El2; Serjeant, R. B., «Historians and Historiography of Hadramawt», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1962, vol. XXV; id, «Materials for South Arabian History», *ibid*, 1950, vol. XIII(3).

فرامرز حاج منوچهری

باعلوی، ابوبکر، نک: عیدروس، خاندان.

باعونی، نسبت مشترکی برای اعضای خاندانی شافعی مذهب در صفد که حدود یک قرن از اواسط سده ۹ق، در جایگاه‌های مختلف فرهنگی درخشیدند. این خاندان را، به سبب انتساب آنان به خاستگاه اصلیشان، باعونه - یکی از روستاهای عجلون (از توابع صفد در فلسطین) - باعونی خوانده‌اند. ناصر بن خلیفه بن فرج باعونی ناصری، بزرگ این خاندان که به داد و ستد می‌پرداخته، برای کسب و کار از دیار خود به ناصره (از توابع صفد) مهاجرت کرده بود و به همین سبب، در نسب آنها ناصری هم دیده می‌شود (سخاوی، الضوء...، ۲۳۱/۲؛ ابن تغری بردی، المنهل...، ۲۳۸/۲-۲۳۹). درباره زندگانی ناصر پیش از این چیزی دانسته نیست و ظاهراً در کارهای علمی و فرهنگی نیز دستی نداشته است. اعضای این خاندان غالباً در امر قضا، خطابت و نیز علوم چون فقه، علوم قرآنی و ادب، مهارت داشتند و آثاری نیز از خود برجای گذاشته‌اند:

۱. ابوالعباس شهاب‌الدین احمد بن ناصر (د محرم ۸۱۶/آوریل ۱۴۱۳): وی در ۷۵۱ و به قولی در ۷۵۲ق به دنیا آمد (نک: مقریزی، ۴(۱)/۲۷۷؛ ابن قاضی شهبه، ۲۱/۴) و پس از فراگیری مقدمات علوم در ناصره، به دمشق رفت و در آنجا نزد بزرگان بسیاری از جمله

برادر بزرگ‌تر شهاب‌الدین احمد، به نام عمادالدین اسماعیل بن ناصر (ح ۷۴۰ - ذیحجه ۸۰۹/ق ۱۳۳۹ - م ۱۴۰۷م) با وجود آشنایی به علوم اسلامی و توانایی‌هایی در علم فقه، بیشتر به بازرگانی اشتغال داشت و چندی نیز نیابت قضای ناصره را عهده‌دار بود (ابن حجر، ۲۳/۶: سخاوی، الضوء، ۳۰۸/۱).

۲. ابواسحاق برهان‌الدین ابراهیم بن احمد (رمضان ۷۷۷ - ربیع الاول ۸۷۰/فوریه ۱۳۷۶ - نوامبر ۱۴۶۵): وی در صفد متولد شد (همان، ۲۶/۱) و در جوانی همراه پدر به شام رفت و از شرف‌الدین غزی فقه آموخت و سپس ملازم درس نورالدین ابیاری شد. او در حدود سال ۸۰۴ق به مصر رفت و سالی از محضر سراج‌الدین بلقینی بهره برد و افزون بر آن چندی به حلقه درس کمال‌الدین دمیری، زین‌الدین عراقی و نیز هیثمی راه یافت و پس از آن به سرزمین خود بازگشت. در موطن، از پدرش و نیز جمال‌الدین ابن شراح، صالح بن خلیل بن سالم و عایشه دختر ابن عبدالهادی و صلاح بن خلیل کنانی دانش آموخت. در همین دوره بود که به نیابت حکم از جانب پدر رسید و افزون بر خطابت جامع بنی امیه و مدرسه سمیاسطیه، به عنوان ناظر «حرمین» نیز برگزیده شد. در ۸۱۲ق خطابت مسجد بیت المقدس و سپس مشیخه خانقاه باسطیه در صالحیه دمشق را بر عهده داشت و کسانی چون سخاوی در آنجا از او علم آموختند (همان، ۲۶/۱ - ۲۷؛ سیوطی، ۱۳). برخی او را نخستین کسی دانسته‌اند که ولایت مشیخه خانقاه باسطیه را بر عهده گرفته است (نعیمی، ۱۴۳/۲؛ ابن طولون، القلائد، ۲۷۶/۱). مقریزی از دعوت او به امر قضا در ۸۴۲ق و عدم قبول آن یاد کرده، و گفته است که ابراهیم در ۸۴۳ق به جای قاضی ابن شهبه به خطابت جامع اموی برگزیده شد و سال بعد برکنار گردید (۴(۳) ۱۰۹۷، ۱۱۰۰ - ۱۱۰۱، ۱۱۸۸، ۱۲۲۱).

ابراهیم در دوره دانش اندوزی، به مطالعه بسیاری از آثار حدیثی، ادبی و صوفیانه پرداخت (نک: سیوطی، همانجا) و در شمار یکی از بزرگ‌ترین ادبای سرزمین شام درآمد (سخاوی، الضوء، ۲۷/۱ - ۲۸؛ ابن طولون، همانجا). از او ابیاتی برجای مانده که به صورت قطعاتی از دیوان (نک: سطور بعد) و برخی به طور پراکنده در منابع گوناگون ثبت گشته است (مثلاً نک: سخاوی، همان، ۲۸/۱ - ۲۹؛ سیوطی، ۱۳ - ۱۵).

از آثار برجای مانده اوست: الغیث الهاتن فی العذار الفاتن (آلوارت، شه 7911)؛ رساله‌ای با عنوان شروط الوضوء (همان، شه 8293)؛ و نیز برخی از قطعات او که در مجموعه‌ای در بغداد موجود است (نقشبندی، ۵۳۹)؛ آثاری نیز به او نسبت داده شده است، از جمله: الالفاظ الرائقة والمعانی الرائقة (همو، ۴۵)، دیوان الخطب (بغدادی، ایضاح، ۵۰۱/۱)، تخمیس الفیه ابن مالک (ابن تغری بردی، النجوم، ۳۴۶/۱۶). گفتمانی است که بغدادی دو اثر منحة اللیب و ینابیع الحزان را نیز بدو نسبت داده (همان، ۵۷۹/۲، ۷۳۱؛ نیز نک: کحاله، ۱۰/۱) که ظاهراً خلطی میان آثار او و برادرش محمد بن احمد است.

۳. شمس‌الدین محمد بن احمد (ح ۷۸۰ - ۸۷۱/ق ۱۳۷۸ - ۱۴۶۷): او در موطن خود دمشق به دانش اندوزی آغاز کرد و افزون بر پدرش، نزد

تاج‌الدین سبکی، ابن قاضی شهبه، ابن شریشی، ابن خطیب بیروند، ابن قاضی زیدانی، شمس‌الدین ابن محب، ابن امیله و شهاب‌الدین احمد ایکی به یادگیری حدیث، نحو و فقه پرداخت و از بسیاری از ایشان اجازه دریافت کرد (همانجا؛ ابن حجر، ۱۲۵/۷؛ سخاوی، همانجا، نیز الدلیل، ۱۰۶).

احمد پس از گذراندن دوره آموزش در دمشق، راهی صفد شد و تا اواخر سده ۸ق در آن شهر ماند، ولی در ۷۹۱/ق ۱۳۸۹م به سبب برخی جانبداریهای سیاسی، مردم از وی روی برتافتند و او مجبور به ترک آن دیار شد و پنهانی به قاهره رفت. در آنجا با یلبغا سالمی ملاقات نمود و سالمی که با ملک برقو نزدیک داشت، احمد را به وی معرفی کرد و بدین ترتیب توانست نزد ملک برقو منزلتی یابد؛ تا آنکه در ۷۹۲ق خطابت جامع اموی، و سال بعد منصب قضای دمشق به او داده شد. او در این منصب چندان نپایید، چه، ملک برقو از او درخواست کرد تا از اموال ایتام، مبلغی را به صورت قرض در اختیار وی بگذارد، ولی احمد نپذیرفت و از این رو، سلطان بر او خشم گرفت و در ۷۹۶ق وی را از قضای دمشق برکنار کرد (ابن قاضی شهبه، ۲۲/۴؛ ابن حجر، ۱۲۵/۷، ۱۲۷؛ ابن تغری بردی، همان، ۲۳۹/۲).

وی پس از برقو در ۸۰۲ق/۱۴۰۰م خطابت قدس را عهده‌دار شد و مدتی نیز در ۸۱۱ق خطیب جامع اموی بود (سخاوی، الضوء، ۲۳۱/۲؛ مقریزی، ۴(۱) ۷۳)؛ تا اینکه در ۸۱۲ق/۱۴۰۹م شهاب‌الدین محمد تبانی که مذهب حنفی داشت، بدین سمت منصوب شد، اما شافعیان متعصب دمشق شرط واقف را مبنی بر شافعی بودن خطیب جامع اموی، بهانه قرار داده، احمد باعونی را به شغل سابق بازگرداندند (ابن ایاس، ۲(۱) ۸۰۱ - ۸۰۲). در ۸۱۵ق بر اساس نوعی گرایشهای سیاسی، جلال‌الدین بلقینی، قاضی القضاات دمشق، از سمت خود عزل، و احمد باعونی به جای وی منصوب گردید، اما احمد نیز پس از حدود یک ماه از این منصب عزل شد. احمد در برخی از اشعار هجو خود، از این عزل با آزرده‌گی خاطر یاد کرده است (مقریزی، ۴(۱) ۲۳۰؛ ابن تغری بردی، المنهل، ۲۳۹/۲ - ۲۴۰؛ سخاوی، همانجا؛ ابن ایاس، ۶/۲؛ ابن قاضی شهبه، ۲۳ - ۲۲/۴؛ ابن طولون، قضاة، ۱۱۲، بی).

احمد بن ناصر باعونی در دوره‌ای که به امر قضا می‌پرداخت، از امور علمی غفلت نورزید، بلکه در همین دوره چندی در مدارس رکنیه و شامیه تدریس می‌کرد و مدتی هم مشیخه سمیاسطیه را بر عهده داشت (مقریزی، ۴(۱) ۱۲۲؛ ابن قاضی شهبه، ۲۲/۴؛ نعیمی، ۲۵۵/۱، ۳۰۸). او در مصر احتمالاً بر اثر ابتلا به طاعون درگذشت (قس: ابن ایاس، همانجا).

احمد تألیفاتی داشته است که منظومه او در فقه (بغدادی، هدیه، ۱۲۱/۱)، عقیده‌نامه‌ای در قالب قصیده (سخاوی، همان، ۲۳۲/۲)، و کتابی منظوم در تفسیر (ابن حجر، همانجا) از آن جمله است. همچنین دو تخمیس از او باقی مانده که یکی مربوط به برده بوسیری است (نک: طلس، ۱۵۴).

شهاب‌الدین غزی و شمس‌الدین کفیری فقه آموخت و از شمس‌الدین محمد بن محمد بن علی بن خطاب و عایشه دختر ابن عبدالهادی حدیث فرا گرفت. سخاوی او را در دمشق ملاقات کرده، و مجموعه‌ای از مرویات و منظومات وی را کتابت کرده بوده است (همان، ۱۱۴/۷). شمس‌الدین محمد مدتی در جامع ناصری و نیز در جامع دمشق به امر خطابت پرداخت و زمانی نیز در کنار برادرش برهان‌الدین در مدرسه امجدیه تدریس کرد و سپس به امور عبادی همت گماشت و به تألیف آثار چند دست‌یازید (همانجا؛ نعیمی، ۱۷۵/۱).

از میان آثار او باید به *تحفة الظرفاء فی تاریخ الملوك و الخلفاء* اشاره کرد که به کوشش یوسف الیان سرکیس در مجله *المقتطف* (۱۹۰۸م) به چاپ رسیده است. همچنین *منحة اللیب فی سیرة الحبيب* که دارای نسخی در دار الکتب مصر (منجد، ۲۵۰-۲۵۱) و کتابخانه گوتاست (پرچ، ش ۱۸۶۶) و نیز تخمیس قصیده ابن زریق (برنباخ، ۳۸۸؛ نیز نک: *آلوارت*، ش ۸۲۶۱) از دیگر آثار او به شمار می‌آیند. سخاوی از تألیف دیگر او با عنوان *ینابیع الاحزان* یاد کرده است (همانجا).

۴. ابوالمحاسن جمال‌الدین یوسف بن احمد (۸۰۵-۸۸۰ق/۱۴۰۲-۱۴۷۵م): او را ابن باعونی نیز گفته‌اند، چهار ساله بود که پدرش او را از قدس به دمشق برد (همان، ۲۹۸/۱۰؛ ابن طولون، همان، ۴۸۸/۲). یوسف در دمشق از عالمانی همچون شمس‌الدین خطیب، شمس‌الدین بصری و علاء‌الدین قابونی علوم قرآنی و ادب آموخت. افزون بر اینها در شهرهای مختلف شام نزد مشایخی چون برهان‌الدین ابن خطیب غذرا، شمس‌الدین برماوی و شمس‌الدین کفیری به فراگیری فقه و اصول پرداخت و از برخی چون شهاب‌الدین ابن ارسلان، عایشه دختر ابن عبدالهادی و تاج‌الدین ابن غریبلی حدیث شنید (سخاوی، همانجا). هنگامی که در ۸۲۸ق به قاهره رفت، نجم‌الدین ابن حجی او را منصب کاتب السری صدد داد. یوسف چندین بار به قضای شهرهای گوناگون منصوب شد. در ۸۳۰ق/۱۴۲۷م قضای قاهره به او داده شد، ولی در ۸۳۶ق از آن کناره‌گیری کرد. در این زمان به دمشق نزد برادرانش رفت و از سوی ابن حجی نیابت قضای آن دیار را بر عهده گرفت. او بار دیگر به قاهره رفت و در ۸۳۹ق کتابت سر و قضای آن دیار به او داده شد، ولی پس از ۸۴۷ق/۱۴۴۳م که به قضای طرابلس و سپس حلب برگزیده شده بود، توانست در دمشق به استقلال بر مسند قضا بنشیند (همان، ۲۹۸/۱۰-۲۹۹؛ برای این عزل و نصبها، نک: ابن طولون، *القلائد*، ۴۸۹/۲، *قضاة*، ۱۷۲-۱۷۳؛ مقریزی، ۴(۳/۱۱۷۹). از فعالیتهای اجتماعی یوسف، تعمیر و افزایش بناهای بیمارستان نوری و در نظر گرفتن اوقافی برای آن بود (سخاوی، همانجا؛ نعیمی، ۲۳/۲).

یوسف علاوه بر امور قضا، به تدریس هم اشتغال داشت و در مدارس عادلیه صغری، شامیه جوانیه و عزیزیه به آموزش می‌پرداخت (سخاوی، همان، ۲۹۹/۱۰). به سبب اشتغال فراوان، یوسف باعونی توفیقی در تألیف نداشت، و عملاً توانست اثر خود در نظم منهاج

الطالبین را به اتمام رساند و در تألیف کتابی به سبک *عنوان الشرف* بزبان علم الهندسه نیز طرخی نیست. وی در صالحیه دمشق درگذشت و پسر او را در دامنه کوه قاسیون در آرامگاه خاندان باعونیها در زاویه داوودیه به خاک سپردند (همانجا).

۵. عایشه ام عبدالوهاب، دختر یوسف بن احمد باعونی (د ۹۲۲ق/۱۵۱۶م): ادیب و صوفی مشرب، وی در دمشق فقه و ادب و نحو و عروض را نزد بزرگان زمان همچون اسماعیل حورانی و محیی‌الدین ارموی فراگرفت و در ادب و نظم و شعر و بلاغت مهارت تام یافت. عبدالغنی نابلسی او را فاضله زمان خوانده است و برخی دیگر خدایگان فضل و ادبش نامیده‌اند (فواز، ۲۹۳). گرایش شدیدی به تصوف، او را نزد بزرگان سیر و سلوک کشاند و از دست اسماعیل خوارزمی و یحیی ارموی خرقة پوشید (ابن عماد، ۱۱۱/۸؛ غزی، ۲۸۸/۱). عایشه چند سال آخر عمر را در قاهره گذراند و در آن دیار افزون بر بهره‌گیریهای علمی، با احترام تمام به تدریس و افتا پرداخت (همانجا). پس از آن در آخرین سال عمرش به حلب رفت و سلطان او را بسیار گرامی داشت و سپس به دمشق بازگشت و در همانجا از دنیا رفت (همو، ۲۹۲/۱؛ زرکلی، ۲۴۱/۳).

آثار: عایشه آثار ارزشمندی تألیف نمود که برخی از آنها چاپ شده است و برخی دیگر به صورت نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های بزرگ جهان نگهداری می‌شود:

الف- جایی، ۱. منظومه‌ای با عنوان *مولد النبی (ص)*، که در دمشق (۱۳۰۱ق) منتشر شده است. ۲. *الفتح المبین فی مدح الامین*. این اثر که بارها از جمله در بولاق (۱۲۹۱ق) و دمشق (۱۳۰۱ق) انتشار یافته، به شیوه بدیعه تقی‌الدین ابن حجه نوشته شده، و نویسنده *الدر المنثور*... مقدمه آن را آورده است (نک: فواز، ۲۹۳).

ب- خطی: ۱. *فتوح الحق*، در مدح رسول اکرم (ص) که نسخه‌ای از آن به خط مؤلف (۹۲۱ق) در کتابخانه ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۳۲۳-۳۲۴). ۲. *القول الصحيح*، که تخمیس برده بوسی است و نسخه کتابت شده در ۹۲۱ق توسط مؤلف در همان کتابخانه یافت می‌شود (همان، ۳۵۱). ۳. *لوامع الفتوح*، اثر دیگری است که در همان سال کتابت شده است و در همان کتابخانه وجود دارد (همان، ۳۶۹-۳۷۰). ۴. *نفائس الغرر*، در مدح نبی اکرم (ص) که عایشه باعونی آن را در ۹۲۱ق کتابت نموده است و نسخه‌ای از آن در ظاهریه نگهداری می‌شود (همان، ۴۱۰-۴۱۱). ۵. *درر الغنائض فی بحر الخصائص*، اثری است که بروکلان از وجود آن در دارالکتب مصر خبر داده است (نک: GAL, S, II/181؛ نیز نک: زرکلی، همانجا).

ج- آثار یافت نشده: آثاری نیز به او نسبت داده شده که از آن جمله است: *صلوات السلام فی فضل الصلاة والسلام؛ الفتح الخفی؛ الملامح الشریفة و الآثار المنیفة*، مشتمل بر معارف صوفیانه؛ *الاشارات الخفیة فی منازل العلیة*، ارجوزه‌ای است که مؤلف در آن منازل السائرین هروی را مختصر کرده است؛ و نیز ارجوزه‌ای دیگر که در آن *القول البدیع فی*

Ahlwardt; Berenbach, J., «Verzeichnis der neuerworbenen orientalischen Handschriften der Universitätsbibliothek Heidelberg», ZDMG, 1966, vol. XCI; De Slane; GAL, S; GAS; Pertsch.

فرامرز حاج منوچهری

باعیناتا، شهر و روستایی کهن در شمال عراق.

۱. شهر: باعیناتا شهری از دیار ربیعیه بود و در راه موصل به نصیبین قرار داشت و فاصله آن با موصل (در جنوب شرقی) ۱۳ فرسخ و با نصیبین (در شمال غربی) ۲۱ فرسخ بود. شهرهایی که بین موصل و نصیبین واقع بودند، عبارتند از بَکد، باعیناتا، بَرَقَعِد، اَذَرَمه و تَلّ قَرّاشه (نک: ابن خردادبه، ۹۵: قس: قدومه، ۲۱۴، که مسافت میان این شهرها را با اندکی تفاوت یاد کرده است؛ لسترنج، نقشه ش. ۳). یعقوبی (۴۷۶/۲) نیز باعیناتا را در یک منزلی نصیبین نوشته است.

بنا به نوشته یک منبع سریانی، باعیناتا میان شَلْت و ده باشوش واقع بوده که یکی از اشراف عرب مسیحی به نام حُبَیر دیری در آن ساخته بوده است. با توجه به اینکه این نواحی در نزدیکی موصل قرار داشته‌اند، باعیناتای یاد شده نیز احتمالاً در حوالی موصل واقع بوده است؛ هرچند احتمال قرار گرفتن آن در مشرق موصل نیز می‌رود، به خصوص که شوش و عَقَر حُتیدیه که در نزدیکی آن ذکر شده‌اند، در مشرق موصل بوده‌اند (هوفمان، ۲۲۴). به گفته ابن حوقل (۲۱۸/۱) باعیناتا حد [شرقی] استان (کوره) باعربایا (ه م) در ناحیه موصل محسوب می‌شد. ابوتام در شعر خود از «ارض باعیناتا» و برقعید یاد کرده است (۳۲۴/۱). به نوشته لسترنج (ص ۹۹، نیز نک: نقشه ش. ۳)، وصفی که مقدسی از باعیناتا به دست داده، راجع به همین شهر است. به گفته مقدسی (ص ۱۳۹) باعیناتا جایی خوش آب و هوا و خرم بود و دارای ۲۵ محله که بین این محله‌ها باغها و آبها بود، به گونه‌ای که از لحاظ رفاه و ارزانی در عراق مانند نداشت. هم به گفته او (ص ۳۵) باعیناتا از جهت وفور نعمت و ارزانی و میوه همسنگ با شهرهایی مانند قیساریه، خَجنده، دینور و نوقان بود.

در ۲۲۳ ق/ ۸۳۸ م عَجَب بن عَنَسَه از سرداران معتصم عباسی که با عباس بن مأمون بر ضد خلیفه توطئه کرده بود، گرفتار آمد و در همین باعیناتای موصل درگذشت و یا از رنج تشنگی جان داد و در تل باعیناتا مدفون شد (یعقوبی، همانجا؛ طبری، ۷۶/۹-۷۷؛ ابن اثیر، ۴۹۲/۶-۴۹۳). در ۳۰۴ ق/ ۹۱۶ م نیز مونس مظفر (خادم)، سردار عباسیان به هنگام لشکرکشی به بلاد روم، ولایت بخشی از بلاد ربیعیه، یعنی بلد و باعیناتا و سنجار را به عثمان عنزی سپرد (همو، ۱۰۶/۸).

۲. روستا: باعیناتا قریه بزرگ شهر ماندنی بود که در شمال جزیره ابن عُمَر قرار داشت. در کنار این قریه نه‌ری بزرگ موسوم به باعیناتا جاری بود که از ساحل چپ دجله به این رود می‌ریخت. به نوشته علی بن مهدی کسروی، نهر باعیناتا در جنوب نهر تَرین (یارنا) بود که آن نیز در حد جنوبی ارمینیه به دجله می‌ریخت (یاقوت، ۴۷۲/۱، ۵۵۱/۲-۵۵۲؛ لسترنج، ۹۹، ۹۴-۹۳، نیز نقشه ش. ۳). در کتاب عجائب الاقالیم (سهراب، ۱۲۶) از نه‌ری با نام باسنافا یاد شده که از میافارقین

الصلاة على الحبيب الشفيع سخاوی را خلاصه کرده است (غزی، ۲۸۸/۱؛ حاجی خلیفه، ۹۶/۸؛ بغدادی، هدیه، ۴۳۶/۱).

گفتنی است که برخی معاصران به بررسی آثار و اسلوب نظم و نثر عایشه پرداخته، و برخی رویدادهای تاریخی را در موضوعات و شعر او یافته‌اند (نک: مغربی، ۶۴۸-۶۵۳). عبدالله مخلص نیز شرحی از احوال او و آثارش را در مجله المجمع العلمي العربی دمشق (۱۳۳۹ ق، س ۱۶، جزء اول و دوم) منتشر کرده است.

۶. بهاءالدین محمد بن یوسف (د ۲۱ رمضان ۹۱۶ ق/ ۲۳ دسامبر ۱۵۱۰ م): وی در ۸۵۷ یا ۸۵۹ ق در صالحیه دمشق متولد شد (غزی، ۷۲/۸) و با بهره‌گیری علمی از عمیش برهان‌الدین، و نیز ابن مفلح و برهان‌الدین مقدسی انصاری و برهان‌الدین اذرعی و قطب‌الدین خیضری در ادب عربی مهارت یافت (همو، ۷۳/۱). بهاءالدین چنانکه گفته شده است، از فقه اطلاع چندانی نداشت، ولی در ادب توانا بود و دیوانه‌هایی را گردآوری کرد (همانجا). او همچنین ظاهراً مدتی نیابت قضای دمشق را بر عهده داشته است (سخاوی، الضوء، ۸۹/۱۰).

بهاءالدین آثار بسیاری تألیف کرد که برخی از آنها باقی مانده است: ۱. تحفة الظرفاء فی تاریخ الملوك والخلفاء، که در واقع ادامه کار عمیش برهان‌الدین است و مؤلف آن را تا زمان قایتبای ادامه داده است (زیدان، ۵۱۴/۱۴: GAS, II/67). ۲. القول السدید الاظرف فی سيرة السعيد الملك الاشرف، ارجوزه‌ای در ۵۵۷ بیت، در برگرنده تاریخ زمان برسبای تا قایتبای (زیدان، همانجا؛ آلوارت، ش. ۹۸۲۱). ۳. اللوحة الاشرفیة و البهجة السنیة، اشعاری است در مدح قایتبای (زیدان، همانجا؛ دوسلان، ش. ۱۶۱۵(۲)). ۴. بهجة الخلد فی نصح الولد، ارجوزه‌ای در تعلیم و تربیت است (زیدان، همانجا؛ آلوارت، ش. ۵۴۰۰).

مآخذ: ابن ایاس، محمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ابن تفری بردی، المنهل الصانی، به کوشش محمد امین، قاهره، ۱۹۸۴ م؛ همو، النجوم؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، انباء الفهر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ابن طولون، محمد، قضاة دمشق، به کوشش صلاح‌الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۶ م؛ همو، القلائد الجهریة، به کوشش محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، بیروت، دارالفکر؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، طبقات الشافعیة، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ بغدادی، ایضاح؛ همو، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف زرکلی، اعلام؛ زیدان، جرجی، المؤلفات الکاملة، بیروت، دارالجلیل؛ سخاوی، محمد، الذیل علی رفع الاصر، به کوشش جوده هلال و محمد محمود صبح، قاهره، الدار المصریة؛ همو، الضیاء اللامع، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ سیوطی، نظم المتیان، به کوشش فیلیپ حتی، نیویورک، ۱۹۲۷ م؛ طلس، محمد اسعد، الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف، بغداد، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ ظاهریه، خطی (شعر)؛ غزی، محمد، الکواکب السائرة، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۳۵ م؛ فواز عاملی، زینب، الدر المنثور فی طبقات ربات الخدور، قاهره، ۱۳۱۲ ق؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ مغربی، «التاشر کوکبا»، مجلة المجمع العلمي العربی، دمشق، ۱۹۳۲ م، ج ۱۲؛ مغربی، احمد، السلوک، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ منجد، صلاح‌الدین، معجم المؤرخین الدمشقیین، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ نعیمی، عبدالقادر، الدارس فی تاریخ المدارس، به کوشش جمفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م؛ نقشبندی، اسامه ناصر، مخطوطات الادب فی المتحف العراقي، کویت، ۱۹۸۵ م؛ نیز:

سرچشمه می‌گرفته، و در ۵ فرسخی شمال شرقی جزیره ابن عمر به دجله می‌ریخته است. لسترینج این نام را تحریف باعینا دانسته است (ص 94-93). به عقیده مارکوارت (ص 347)، نهر باعینا باید همان رودخانه دیر گلی^۱ باشد که از جنوب آوا سرچشمه می‌گرفته، و میان فَنَک (در جزیره ابن عمر) و منصوریه به دجله می‌ریخته است.

به گفته یاقوت باعینا باغهای بسیار داشت و جایی خرم بود. وی آنجا را از این جهت به دمشق تشبیه کرده است (۴۷۲/۱).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك و الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ ابونعام، حبیب، دیوان، همراه با شرح خطیب تبریزی، به کوشش محمد عبده عزام، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سهراب، عجائب الاقالیم السبعة، به کوشش هانس فون میژیک، وین، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ طبری، تاریخ؛ قدامة بن جعفر، «الخراج»، همراه المسالك و الممالك ابن خردادبه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Hoffmann, G., *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880; Le Strang, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Markwart, J., *Südarmanien und die Tigrisquellen*, Wien, 1930.

محمدرضا ناجی

باغ، محوطه‌ای غالباً محصور، ساخته انسان با بهره‌گیری از گل و گیاه، درخت، آب و بناهای ویژه که بر قواعد هندسی و باورها مبتنی است.

مقدمه:

واژه: واژه باغ در فارسی میانه و نوبه کار رفته است. در فارسی میانه مانوی به صورت b'w و در سغدی به صورت bāg به معنای قطعه یا پاره‌ای از زمین است که مترادف با واژه اوستایی bāga و سنسکریت bhāga به معنای بخش، سهم، دارایی و بهره به کار رفته است. bāga در ختنی، bāg در ارمنی، bāgā شکل آرامی شده این واژه در تلمود به معنای زمین مشترک است (ایرانیکا؛ دانشنامه... ۵۷۰/۱).

کلمه «باغ» در ترکیبهای مختلفی به کار رفته است؛ از جمله باغ بدیع به معنی بهشت، باغ سیواشان و باغ شهریار که نام دو نوا در موسیقی ایرانی است، و نیز باغ شیرین که از الحان باریدی است و بعضی فرهنگها آن را لحن چهارم به شمار آورده‌اند، اما در خسرو و شیرین نظامی سی و یکمین لحن یاد شده است (لغت‌نامه...؛ معین، ۲۳۲/۵؛ ایرانیکا؛ سامی، ۱۷۹/۱-۱۸۰).

پیشینه: دریافت و باور انسان از باغ به عنوان بهشت و اشاره متون مذهبی به آغاز خلقت آدم و حوا در باغ بهشت، قدیم‌ترین نشان اهمیت باغ در روند حیات انسان است. داده‌های باستان‌شناختی محوطه چغامامی در عراق (در غربی‌ترین کوهپایه‌های زاگرس، نزدیک مرز ایران) نمایشگر رواج کشاورزی همراه با آبیاری ساده به روش افشان در پیش از هزاره ۴ ق م است؛ حدود ۵۰۰۰ ق م کانالهای جانبی متعددی نیز در این محل ایجاد شده است. اما دربارهٔ احداث باغ تا هزاره ۳ ق م مدرکی در دست نیست. احتمالاً از اوایل هزاره ۳ ق م باغهای سلطنتی

در مصر وجود داشته است؛ متون اساطیری و مذهبی سومری نیز در این هزاره اشاره به باغهای معابد در بین‌النهرین دارند. در منابع به کاخ - باغهایی در بابل اواخر هزاره ۳ و اوایل هزاره ۲ ق م اشاره شده است و پس از آن در متون آشوری میانه از توجه شاه به باغها و باغداری و تلاش برای خود دادن درختهای وارداتی به محیط زیست تازه سخن رفته است (استروناخ، ۵۴-۵۵، ۶۴).

در اوایل هزاره یکم ق م باغهای شاهانه یکی از ویژگیهای بیت المقدس بودند؛ همچنین می‌توان به باغهای شاهانه‌ای در سرزمین اورارتو اشاره کرد. در واقع در هزاره یکم ق م آشوریا پدیدآورندگان باغهای یادمانی در خاور نزدیک بودند و گستره شگفت‌آوری از باغهای سلطنتی پدید آوردند. کشت درختها روی سازه‌های مرتفع در سده ۷ ق م در آشور نو الهام‌بخش ابداع طرحهای پیچیده‌تری مانند «باغهای معلق» بابل در اوایل سده ۶ ق م شد (همو، ۵۶-۵۸).

یونانیان نیز باغهای زیادی داشتند، اما آنها باغهای تزئینی را ابداع نکردند، بلکه فقط از بوته‌ها و درختها برای زیبایی معبدها و محوطه اطراف ورزشگاهها سود می‌جستند. تنها در دوره رومیها بود که به ساخت گونه‌های مختلف باغ به شکلهای مجزا یا وابسته به بنا پرداختند و دیوارهای شهر پمپئی را با صحنه‌های نقاشی بسیار بزرگ شامل درختان، گلها و جانوران و پرندگان آراستند. رومیها باغ زینتی نساختند، ولی ساخت باغهای تفریحی بخشی از زندگی آنها بود و هدف باغبانان احداث ساختار طبیعی جذاب بود (لینگ، 737، 733).

باغ در ایران:

الف - قبل از اسلام: تا به امروز برپایه داده‌های باستان‌شناختی سابقه باغ در ایران به «پاسارگاد» پایتخت کورش هخامنشی بازمی‌گردد. پاسارگاد شهر پایتختی در قالب ستنی خاور نزدیک نبود و هیچ‌گاه استحکاماتی قابل توجه و کافی نداشت؛ تک بناها در محدوده باغی سلطنتی یا «پردیس» عالی برپا شده بودند. یافته‌های کاوشهای اخیر و کشف یک سیستم آبیاری شامل جویها و حوضچه‌هایی که کاخ را احاطه می‌کرده است، تأیید می‌کند که پاسارگاد کهن‌ترین باغ ایرانی است (استروناخ، 50؛ مشن، ۱۱). در چنین محیطی کورش در مجاور کاخ اصلی خود طرح یک باغ سلطنتی را انتخاب کرد. این باغ فضای مستطیل شکلی است که محور طولی آن آشکارا به کاخ اصلی می‌پیوندد، در نقشه بنا دو کلاه فرنگی کوچک جالب توجه است که نه تنها کمابیش در مقابل هم و در فاصله‌ای از کاخ اصلی قرار دارند، بلکه تقریباً در وضعیتی مانند «کلاه فرنگیهای ورودی» هستند که در باغهای دوره اسلامی برپا شده‌اند (استروناخ، همانجا).

بخش مرکزی نقشه این باغ خود به دلیل ویژگی هندسی اهمیت دارد. باغ دارای ۴ کرت است که کلاً با ساختار فضای در دسترس یکپارچه است. با توجه به درختان و بوته‌هایی که در نقشه فرضی در

از کاخ، گوشک و باغ است (روتر، 539, 540, 543). استیلای اسلام بر ایران باغهای ایرانی را از روند تکامل باز نداشت، بلکه باعث گسترش و توسعه باغهای ایرانی شد (استروناخ، ۶۳).

ب- دوره اسلامی: با اسلام آوردن ایرانیان و پیوستن آنان به دیگر مسلمانان، طرح باغ ایرانی در جهان اسلام منتشر شد؛ و چون ایرانیان پس از چند سده با حکومت خاندانهای ایرانی متقل شدند، سنت باغ‌سازی پیش از اسلام در ایران ادامه یافت (پیندر ویلسن، 275-277).

روینهای قرینه کاشته شده‌اند، می‌توان فرض کرد آبگذرهای مستقیم باغ را تقسیم کرده باشند. در یک جمع‌بندی می‌توان ادعا کرد که یکی از بنیادی‌ترین عوامل باغهای ایرانی، یعنی «چهار باغ» به عنوان اصل پایدار نخست در نقشه باغ اصلی پاسارگاد آشکار است؛ از این رو، شایسته است که کورش مبتکر آن به شمار آید؛ در واقع حتی اگر کورش پدید آورنده آن نباشد، چنین نقشه مناسب و گیرایی را می‌شناخته، و چهار باغ را نماد یک هنجار مناسب می‌دانسته است (همو، 52). نیز (۵۹-۶۰).

تداوم سنت باغ‌سازی را پس از کورش در باغی واقع در دشت گوهر در کرانه غربی رود پلوار و باغی دیگر در تخت رستم (یا تخت گوهر) در حوالی تخت جمشید که آرامگاه ناتمام کمبوجیه (۵۳۰ تا ۵۲۲ ق م) در آن قرار دارد، می‌یابیم. به نظر می‌رسد که داریوش نوع جدیدی از باغ را تجربه کرده، و ترجیح داده که از نمونه‌های پاسارگاد متفاوت است (همو، ۶۱-۶۲). لوساندروس در گزارشی (ح ۴۱۰ ق م) از باغ کورش جوان در سارد یاد کرده است (نک: وست، ۴۰۱). یک مجموعه باغ و کاخ در شوش از دوره سلطنت اردشیر دوم هخامنشی، در کنار رودخانه شانور شناخته شده که «خلوتگاهی با صفا» وصف شده است (استروناخ، ۶۲).

الگوی چهار باغ - یکی از ماندگارترین ابداعات هخامنشیان در عرصه طراحی یادمانی باغ - برای نخستین بار در نیمه دوم سده ۶ ق م در پاسارگاد پدید آمد و در باغهای ایرانی بعد از هخامنشی و در ترکیب ابعاد تمثیلی بهشت (چهار نهر بهشتی) و در تمامی باغهای دوره اسلامی تأثیر گذاشت (همانجا؛ دیبا، ۳۵). در این خصوص باید از عمارت خسرو، خوش کوری و بنای چهار قابو در قصر شیرین یاد کرد که مجموعه‌ای



باغ ارم شیراز

اصطخری درباره شهر ساسانی گور (فیروزآباد) می‌گوید: تا یک فرسنگ پیرامون شهر را بستانها فراگرفته‌اند (ص ۱۱۰-۱۱۱). همچنین در متون دیگر از باغهای خرم و سرسبز با آبهای روان و گل‌های زیبا در جای جای این سرزمین یاد شده است (نک: ابن فقیه، ۱۸۶، ۲۱۶-۲۱۷؛ ابن حوقل، ۴۳۳/۲؛ مقدسی، ۳۷۸، ۳۹۲، ۴۰۹، ۴۱۳). ناصر خسرو نیز از باغستانهایی فراوان در قزوین یاد می‌کند (ص ۵). ملکشاه سلجوقی چون اصفهان را به پایتختی برگزید، چهار باغهایی در این شهر احداث کرد که از جمله می‌توان از اینها یاد کرد: باغ بکر با عطر گل‌های نرگس، مورد و زعفران، نیز کلاه فرنگی رفیع؛ باغ احمد سیاه دارای کوشکهای رفیع، حوضها و گل و گیاهی که یادآور بهشت بود؛ باغ فلاسان با درختهای مو و نهرهای پر آب و کلاه فرنگی سر به فلک کشیده؛ پراهمیت‌تر از آنها باغ کاران با درختهای میوه، ردیف درختان کاج و سرو، با دو کلاه فرنگی؛ یکی مشرف بر زاینده رود و دیگری مسلط بر میدان شهر. پنداشته می‌شود که محل این باغ در شمال پل خواجه بوده باشد. باغ کاران تا اوایل سده ۸ ق/۱۴ م - زمانی که در قصیده سعدالدین سعد هراتی به آن اشاره شده - هنوز آباد بوده است و در همین سده حافظ در غزلی از آن یاد می‌کند (نک: مافروخی، ۵۳-۵۸؛ پیندر ویلسن، ۲۷۸-۲۷۷).

کهن‌ترین نقشه باغ را در دوره ایلخانی رشیدالدین فضل‌الله ثبت کرده است. او درباره طرح باغ اوجان می‌گوید: گروهی صنعتگر و مهندس به مدت ۳ سال برای احداث آن کار کردند. محوطه مربع باغ را دیواری محصور می‌کرد، رودها و نهرها در آن جاری بود، درختان بید در حاشیه خیابانها کاشته شده بود و محوطه مرکزی برای خرگاه (کلاه فرنگی)، تخت، و برجهای پیرامون آنها، حمامها و بناهای رفیع در نظر گرفته شده بود (نک: همو، ۲۷۹-۲۷۸). افزون بر این، حمدالله مستوفی نیز از باغستانهای بسیاری در ایالات مختلف ایران نام برده است (نک: ص ۷۷، ۸۰، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۱۵۱، جم).

پیش از تیموریان، حکمرانان آق قویونلو نیز به باغ‌سازی پرداختند، از جمله مهم‌ترین آنها باغ هشت بهشت در تبریز بود. این باغ محوطه محصور بود با درختان سیدار در پیرامون آن. کوشکی ۸ ضلعی در مرکز باغ بر صفا ای از مرمر بنا شده بود و استخری با ۴ فواره به شکل ازدها در هر گوشه آن در باغ وجود داشت. باغ دارای خیابانهایی با پوشش مرمر بود؛ همچنین استخری دیگر با قایق و کشتیهای شناور بر سطح آن در باغ بود که با هزاران چشمه، جویبار و نهر کوچک جاری در آن وصف شده است (گلنیک، ۱۷۹-۱۷۸/I).

در متون از باغهایی از دوره حکومت آل مظفر یاد شده است، از جمله باغهایی در شهر یزد که بسیاری از آنها بنیادی قدیم‌تر داشتند. شاهزادگان و حکمرانان تیموری این باغها و چمنزارها را جانی تازه بخشیدند و گاه بناهای جدیدی به آنها افزودند. باغ محل اقامت حکمران محلی، شاهزاده یا وزیر بود و یا به امیران سپاه تعلق داشت. تمام باغها به سرچشمه آب متصل، و دارای ردیفی درخت بودند. غالب

باغها تأسیساتی مانند دریاچه یا حوضخانه برای جمع‌آوری آب داشتند. باغهای یزد دارای ساباط بودند که به طور معمول نزدیک ورودی و در طول خیابان بود. آل مظفر میدان وسیعی خارج از ساباط باغ‌شاه، به نام باغ ساباط ساختند، و بعد از ظهرها شاهزاده در آنجا به تماشای جنگ شیر و گاو می‌نشست (همو، ۱۷۹/I).

در دوران صفوی در اکثر شهرهای ایران باغ‌سازی در ابعاد وسیع و هماهنگ با بافت و شبکه‌های شهری اهمیت فراوانی داشت. در ساخت کاخهای صفوی تکیه بر نمایش وسعت باغ بود و بناها تنها جزئی از کاخ شمرده می‌شد و اغلب باغ و گاه بناها در صد بیشتری از فضای کاخ را اشغال می‌کرد؛ اما با اینهمه، آنچه از این مجموعه‌ها در گذر زمان باقی مانده، بناهاست و مطالعه بناها بدون محیط اطراف آنها نمی‌تواند کامل باشد (هیلنبراند، ۵۱۷).

باغهای صفوی از نظر ابعاد، منظر و تأثیر متفاوتند، ولی در میان آنها دو نوع اصلی را می‌توان شناسایی کرد: ۱. باغ محصور بزرگ (چهار باغ) با مجموعه‌ای از درخت، نهر، حوض و بنا؛ ۲. باغ کوچک‌تری که در درون خود کاخ است (همانجا). باغهای بزرگ صفوی بر اساس تقارن شعاعی و توازن در تراکم به بخشهای کوچک‌تری تقسیم می‌شوند و در مناطقی که زمین وسیع کافی در اختیار نبوده، قطعه‌های مستقل محصور ایجاد شده است که هر یک ساختاری متفاوت دارند. این ساختارهای متنوع هر یک دارای ویژگی خاص بودند و در هر یک مجموعه‌ای از آب و گیاه و رنگ بر عنصر معماری پیرامون خود اثری ویژه گذاشته، آن را زیباتر می‌سازد. در باغهای صفوی گویی بستر باغ ترصیع می‌شود و کوشک در منظر کلی محاط در استخر یا حوض تزیینی است (همو، ۵۱۷-۵۱۸). در نتیجه، در کاخهای صفوی تأکید به دریافت احساسی است که در این باغها دست می‌دهد و جایگاه کاربری کاخ اهمیت کمتری می‌یابد (همو، ۵۱۸، ۵۲۲).

در بافت فرش طرحی است که در آن نقش خیالی و نمادین بهار و بهشت به صورت باغی با صفا و پر گل و گیاه، با پرندگان و... کشیده می‌شود. این طرح در دوره صفوی رواج خاص یافت و فرشهایی از سده‌های ۱۱ تا ۱۳ ق/۱۷ تا ۱۹ م با این طرح بافته شدند. در اکثر طرحهای باغی دو محور اصلی به صورت دو جوی آب در بر خورد با هم زمینه قالی را ۴ بخش کرده است. قالی زریفت جیپور که گویا در حومه اصفهان بافته شده، از آن مقبره شیخ صفی‌الدین در اردبیل بوده، و به عنوان تحفه‌ای به کاخ عنبر مهاراجه جیپور برده شده است (ویلبر، ۴۰-۴۲).

بیشتر باغهای دوره صفوی در دو شهر قزوین و اصفهان و سواحل جنوبی بحر خزر در شرق مازندران احداث شده‌اند. در قزوین بخش کوچکی از باغهای صفوی باقی مانده است، ولی وصف آنها در اشعار نویدی شیرازی دیده می‌شود (نک: ص ۳۰ بی).

در اصفهان این دوره، پیوند میان انسان و طبیعت در احداث باغهای وسیع مشاهده می‌شود. در سفرنامه کمپفر که اصفهان دوران شاه

ممتاز سیاسی - اجتماعی پایتخت تعلق داشت. طرح کلی باغ‌سازی ایران در احداث این باغها امتداد یافت و با توسعه ارتباط با اروپا عناصری از باغ‌سازی غربی چون تپه‌های گل، حاشیه کاری با شمشاد و... در طرح باغهای ایرانی راه یافت. چنانکه آرایش گیاهان با بریدن شاخسارها و ایجاد نظم هندسی و قرار دادن مجسمه نیز پس از سده‌ها فراموشی بار دیگر رواج یافت. در ساخت کوشکها نیز نمونه‌های غربی تأثیرگذار بوده است. از باغهای مهم دوره قاجار می‌توان در تهران به قصر قاجار، اتابک، نظامیه، باغشاه، باغ فردوس و... و در شهرهای دیگر چون شیراز باغ عفیف‌آباد (گلشن) اشاره کرد (دانشنامه، همانجا، نیز ۵۸۵/۱؛ ویلبر، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۵-۲۰۶، ۲۳۸).

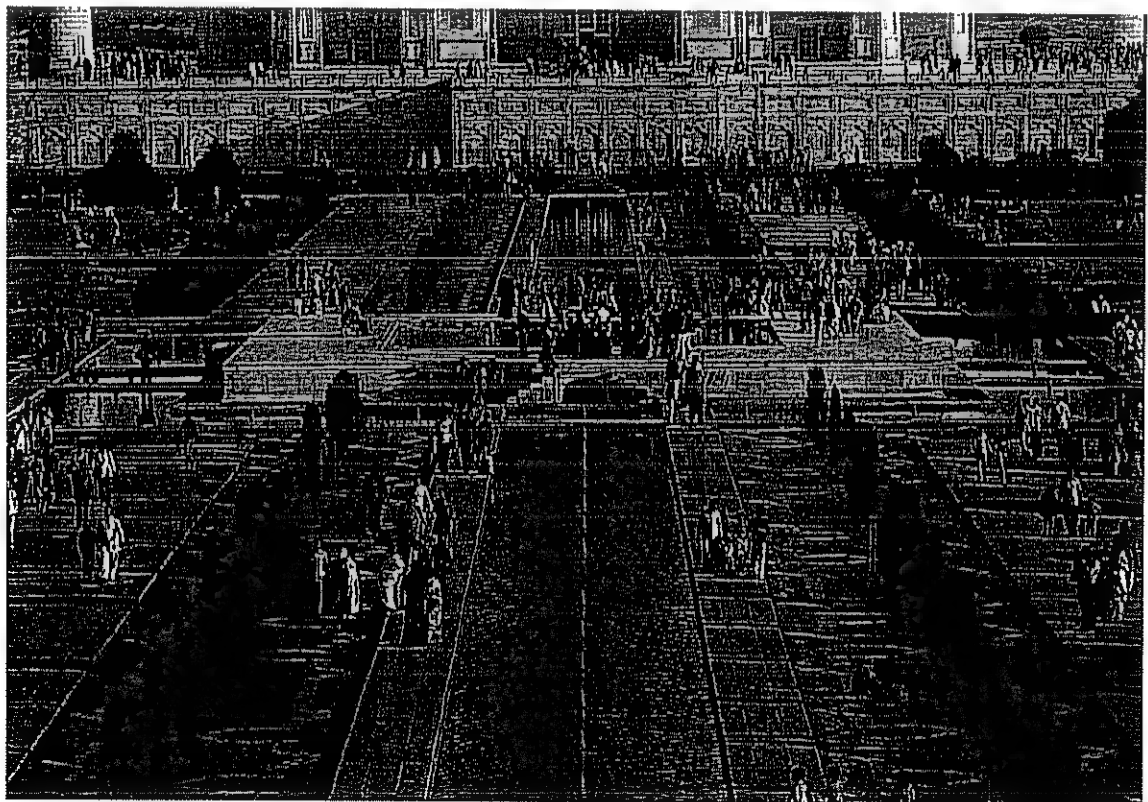
کاخ - باغ: روند ساخت و شکل‌گیری کاخها در سرزمینهای اسلامی همواره با باغ همراه بوده است. اختصاص فضای وسیعی به آب یکی از شاخصه‌های کاخهاست. در دوره اموی کاخ در باغهای انبوه محصور بود. چشمه‌ها و استخرها نیز بخشی از فضای باغ بودند. در دوره عباسی زیباترین بخش کاخ باغ آن بود (هینلراند، ۴۵۱، ۴۵۹). کاخ تلگوارای سامره دارای باغ، عمارتهای تفریحی، آبگیر و رودخانه بود. در دوران صفوی هدف اصلی نمای وسیع باغ بود. در مواردی فضای ساخت و ساز بر فضای باغ غلبه داشت و در بسیاری موارد باغ فضای عمده کاخ را به خود اختصاص می‌داد. این مورد قبلاً در کاخهای هخامنشی پاسارگاد، مجموعه قصر شیرین، مجموعه سامانی بخارا، کاخهای آل بویه در شیراز و ایلخانیان در اوجان مشاهده شده

سلیمان را نشان می‌دهد، قسمت عمده بستر شهر را باغها فرا گرفته‌اند. منطقه اول در فاصله میان میدان نقش جهان و چهار باغ، مثل باغ طویله و باغ خلوت؛ و منطقه دوم باغهای دوسوی چهار باغ بالا و پایین که سر درهای با شکوه - که متعلق به دربار بود - داشتند و باغ تخت و بلبل (هشت بهشت) از این گروهند (ص ۱۹۹، بی، نیز تصویرهای روبه روی ص ۱۸۵، ۱۹۲). جابری انصاری فهرستی از باغهای این دوره اصفهان را ضبط کرده که از آن میان تنها هشت بهشت، چهار باغ و چهل ستون باقی است (دانشنامه، ۵۹۹/۱-۶۰۰).

کاخها و باغهای ساحلی خزر در شهرهایی چون بهشهر، ساری، بابل، آمل، صفی‌آباد، عباس‌آباد و فرح‌آباد ساخته شده. و تقریباً همگی با مشخصات مشابه کاخ - باغهای اصفهان است (ویلبر، ۱۴۸-۱۴۹)؛ تنها تفاوت آنها در نوع اقلیم منطقه جغرافیایی است که اوضاع اقلیمی ساحل بحر خزر کاملاً با وضع فلات ایران که منطقه اصفهان در آن واقع است، تفاوت دارد.

بعد از دوران صفوی، از دوران زندیه شماری باغ باقی است که باغ نظر (آرامگاه کریم خان زند)، باغ جهان نما در شیراز، باغ دولت‌آباد یزد از آن جمله‌اند؛ همچنین الحاقات دوران زندی به باغ فین و مواردی از این دست نیز موجود است (دائرة المعارف، ۵۸/۳؛ دانشنامه، ۵۹۳/۱-۵۹۴، ۵۹۷، ۵۹۸؛ ویلبر، ۲۲۰-۲۲۱).

در دوره قاجار باغ‌سازی در تهران توسعه یافت و تا پایان دوران ناصری باغهای فراوانی ساخته شد که عموماً به دربار و یا به شخصیت‌های



چهار باغ تاج محل

است (همو، ۴۷۷، ۵۱۷). از مطالعه کاخهای صفوی این نتیجه به دست می‌آید که تأکید اولیه بر احداث ساختمانهای منفرد مهم جای خود را به احساسی در احداث باغهای پهناور داده است (همو، ۵۲۲).

در کاخهای فاطمی مصر از باغهایی با درختان مصنوعی استفاده می‌شد (همو، ۵۲۴). کاخهای نرمانها در پالمروی سیسیل در باغی وسیع قرار داشت. در مدینه الزهرا (قرطبه) باغهای وسیع در مکانی شیب‌دار قرار داشت. مرتفع‌ترین مکان محل کاخ بود و بخشهای دیگر به محوطه باغها اختصاص داشت (همو، ۵۳۲، ۵۳۴). در اسپانیا کاخهای درون قلعه نیز در کنار باغها احداث می‌شدند؛ همزمان طرح حیاط باغ‌دار صلیبی شکل نیز در قرن ۱۲م در کاخ مرابطون در مغرب مورد استفاده قرار گرفت (همو، ۵۳۶). کاخ الحمرا در غرناطه ردیفی از کوشکهای میان باغها بود. در توپکایی سرایی استانبول نیز بخش بزرگی از کاخ به باغهای کاربردی و زینتی، حوضها و فواره‌ها اختصاص داشت (همو، ۵۴۴، ۵۵۱).

باغ-آرامگاه: آرامگاههای اسلامی که برای امام‌زادگان، اولیا و بزرگان در گذشته ساخته می‌شود، اشاره‌ای به بهشت موعود دارد. در این بناها گنبد نماد آسمان و بهشت است. نقش درختان سرو در تزیینات بنابر کاشی و سنگ اشاره به زندگی ابدی دارد؛ تصویر طاووس نیز دارای معنایی مشابه است. به کارگیری نمادهای مختلفی در معماری آرامگاهها در ایران تأکیدی بر یادآوری بهشت است. استفاده از غرفه‌های ۸ ضلعی در درون محوطه درختان، گلها و چشمه‌ها، و استفاده از طرح ۸ ضلعی برای بنای آرامگاهها که برخی درون باغ هستند، اشاره‌ای به لذتهای بهشت دارد. چنین سنتی در هند و تحت حکومت گورکانیان نیز باعث احداث آرامگاههای بزرگ در باغها شد (همو، ۳۴۱، ۳۶۲). از جمله آرامگاههای مهمی که در درون باغهای بزرگ رسمی عمومی و خصوصی واقع هستند، می‌توان از آرامگاه کورش در باغهای پاسارگاد، مدفن سلطان محمود در باغ پیروزی در غزنه، آرامگاه حکیم ابوالقاسم فردوسی در باغ ویژه او در طوس یاد کرد (استروناخ، ۶۲؛ نفیسی، ۱۴۸/۱، ۵۷۷).

ویزگیهای باغهای اسلامی: کاربرد هندسه در ایجاد نظم، رعایت قرینه‌سازی در ایجاد احساس خشنودی، استفاده از آب برای ایجاد حس تداوم در سطح باغ با احداث نهرهایی که نمادی از حرکت، جهت و هدایت چشم به عمارت اصلی داخل باغ است و استفاده از خط و تناسب تعریف روشن و شفاف از فضا را در اختیار می‌گذارد (لرمن، 41، 59، 61). شکل باغ اسلامی از سویی به سنتها و فرهنگ اقوام، و از سوی دیگر به آب و هوا، میزان آب، زمین و آرزوهای صاحب آن بستگی دارد (همو، 62، 65، 61).

شبه جزیره عربستان، سوریه، عراق و فلسطین: به نظر می‌رسد که قبل اسلام باغهایی در سرزمین نجد، یمن و طائف وجود داشته است. در نجد نام شهر ریاض به معنای باغهاست و ظاهراً آثاری از آب و باغ در آنجا وجود داشته است. شبه جزیره عمان دارای نخلستانهای بزرگ

است و در یمن به سبب آنکه یکی از خوش آب و هواترین مناطق جنوب شبه جزیره است، امکان بیشتری برای احداث باغ وجود دارد. منطقه شمالی شبه جزیره شامل سوریه، عراق و فلسطین از سرسبزترین نقاط آن است و به سبب کوهستانی بودن و باران زیاد، دارای باغهای فراوان وسیع انجیر، زیتون، خرما و انگور بوده است (همو، ۱۹۰-۱۸۹).

در سوریه کاخهای اموی در میان باغهای انبوه محصور بود و چشمه‌ها و استخر نیز بخشی از این فضا سازی به شمار می‌رفت. خلفای اموی به باغ سازی و حفر نهرها توجه بسیار داشتند. در سوریه مناطق مستعد آبیاری که کشت می‌شدند، به نام «باغ» یا «غوطة» معروف بودند. سبزیجات و میوه‌ها در نزدیکی منابع آب کاشته، و تاکستانها و مزارع غلات در حوالی آن ایجاد می‌شدند (همو، ۱۹۰؛ هیلنبراند، ۴۵۹). ابن جبیر، دمشق را در سده ۶ق/۱۲م بهشت خاور می‌نامد و می‌نویسد: این شهر آراسته به گلهای رنگارنگی است که در حریر سبز باغ و بوستان جلوه‌گرند. باغها شهر را تا جایی که چشم کار می‌کند احاطه کرده‌اند. آنگاه ادامه می‌دهد که بی‌تردید اگر بهشت در زمین بود، جز دمشق نبود و اگر این خطه در آسمان بود، همان فردوس، و با آن همسان بود (ص ۲۳۴-۲۳۵).

عراق امروز یا بین‌النهرین کهن با میراث بسیار غنی چند هزار ساله، به همراه حضور بسیار پر رنگ فرهنگ و اندیشه ایرانی و در پی آن حکومت مقتدر عباسی و شکل‌گیری شهر بغداد بر سوخته‌های تیسفون سهم عمده‌ای در روند شکل‌گیری انواع باغهای اسلامی دارد. در قرون نخستین اسلامی در عراق کاخها همراه با خیابانهای عمود بر هم گلکاری شده و استخرها و حوضها بودند؛ از جمله آنها می‌توان از کاخهای جوسق و باغ بلکوار ی یاد کرد (دایرة المعارف، ۵۷/۳). در سامره مقابل پایتخت در جانب باختری دجله باغهایی بود که نخل آنها را از بصره و نهالهای دیگر را از اقصای نقاط سرزمینهای اسلامی مانند شام و خراسان آورده، و در آن نزهتگاه کاشته بودند. حمدالله مستوفی نیز درباره شهر اتبار که باغهای بسیار و میوه فراوان داشت، می‌گوید: «باغستانش بی‌باغات بغداد پیوسته است و در آن خلفا عمارات خوب ساخته‌اند...» (نکه: لسترنج، 67، 54). سفیران امپراتوری بیزانس در دربار مقتدر عباسی از باغهای مختلف با شکوه یاد کرده‌اند (ایتینگهاوزن، 4-3).

مصر: باغ در سرزمین مصر از اوایل هزاره ۳ ق م وجود داشته است و گمان می‌رود که عناصری از باغهای رسمی و تزیینی پادشاهی نوین مصر در دوره پادشاهی کهن نیز وجود داشته است (استروناخ، ۶۴، حاشیه ۴).

مدارک در دست حاکی از آن است که در زمان بنیاد نهادن قاهره شهر دارای باغهای عمومی و خصوصی بسیار و چندین باغ-کاخ بوده است؛ همچنین اهالی شهر فسطاط در ساخت و ایجاد باغها علاقه بسیاری از خود نشان می‌دادند (لرمن، ۱۸۹). ناصر خسرو نیز از باغهایی برپا خانه‌ها در مصر یاد کرده است (ص ۱۰۸).

سال پیش اقدام به احداث و توسعه باغها کرد. باغها در هند ابتدا به معابد بودایی، سپس به خانه شاهزادگان، ثروتمندان و تجار تعلق داشت (لرمن، ۱۳۹-۱۴۰). بعد از سده ۸ق/۱۴م قصرهای بسیاری با باغهای پیرامون آنها شکل گرفت. در ساخت باغهای ناحیه احمدآباد از هنر باغبانی خراسانی بهره‌مند شده‌اند و تأثیر هنر باغ‌سازی ایرانی در باغهای بنگاله و ماندو آشکار است (دانشنامه، ۵۷۷/۱). سنت باغ اسلامی در دوران حکومت مغولها به اوج رسید. امپراتوران مغولی با باغ ایرانی آشنا بودند و درباره نقشه باغ و کاشت و پرورش گیاهان آگاهی داشتند. با اینکه سنت چهار باغ اساس نقشه باغ بود، اما آنان تقلید کننده محض نبودند. باغها در این سرزمین طبق نیازهای اقلیم و منطقه تعدیل شد و گسترش یافت. باغهای این دوره با «رام باغ» در آگره در زمان بابر آغاز شد و در دوره جهانگیر به اوج شکوفایی رسید (لرمن، ۱۴۰؛ جلیکو، ۱۰۹).

بابر به باغ بیشتر به عنوان موضوعی زیبا علاقمند بود، تا به عنوان بازتابی تصویری از بهشت که انسان ایجاد کرده است؛ او با استقرار در هند به زودی دریافت آنچه در کابل و سمرقند با آنها سر و کار داشته است، مناسب سرزمین تازه نیست؛ در نتیجه، طرحی از باغ را آغاز کرد و گسترش داد که در نهایت شاخص باغ هندی شد (لرمن، ۱۴۱). او سنت باغ‌سازی ایرانی را - با کاربرد نظم، هندسه، نهرها و حوض - همراه با بهره‌گیری از سنن بومی به کار گرفت. باغهای او عموماً مطابق بودند و این شیوه بعد از او هم دنبال شد (همو، ۱۴۱-۱۴۰). برخی از باغهای بابر ۳ طبقه بود، از جمله باغ شالمار در لاهور که معظم‌ترین باغ جهان است. این باغ، باغی سلطنتی بوده که هر یک از طبقات با هدف متفاوتی کاربری داشته است: طبقه اول برای عموم مردم، طبقه دوم مخصوص امپراتور، و سومین و بالاترین طبقه مختص اهل حرم بود؛ هر طبقه با باغ کلاه‌فرنگی خاصی برای خود داشت (جلیکو، ۱۱۵). گاهی باغها در ۸ طبقه (مفهوم باغ بهشت)، ۷ طبقه (به معنای هفت آسمان) و در مواردی در ۱۲ طبقه - مثل باغ نشاط در کشمیر - بودند (لرمن، ۱۴۲).

کوشک نقطه تمرکز باغهای زینتی هند بود که گاهی در طبقه اول و گاهی در بالاترین طبقه قرار داشت. کوشک روی یک صفا در مرکز چهار باغ ایجاد می‌شد (همانجا). باغهای مغولی با به کارگیری طرحی واحد متشکل از نهری مرکزی، حوضهای کم عمق، دیوار بلند محصور کننده، درختان چنار، برکه‌های مصنوعی و فواره‌ها ساخته می‌شدند. از عناصر دیگر باغ مغولی نهرهایی است که گاه در زاویه قائمه با بستر اصلی آب قرار داشتند، و از سنت تقسیم چهار بخشی پیروی می‌کردند. این نهرها به موازات خیابانهای مستقیم بودند و حد فاصل آنها را چمن فرا گرفته بود و حاشیه‌ها با بستری از گلها و ردیف درختان سایه‌دار پر شده بودند (دانشنامه، ۵۷۸/۱).

افغانستان: اوضاع اقلیمی و آب و هوایی افغانستان چنان بوده است که از همان ابتدا مردم این سرزمین وجود باغ را ضروری دانسته،

ترکیه: منابعی که از باغهای کهن در ترکیه بحث کنند، نادرند و تنها شماری مینیاتور و نوشته از نویسندگان محلی و سیاحان باقی مانده است؛ ولی با توجه به شواهدی که از باغهای اورارتویی در دست است، حضور مؤثر فرهنگ ایرانی در آسیای صغیر مشاهده می‌شود؛ با وجود حکومت طولانی رومیان و سپس دولت بیزانس و نیز طبیعت مناسب این ناحیه باید انتظار وجود باغهایی را در ترکیه داشت (لرمن، ۱۹۰؛ استروناخ، ۵۶). در دوران دولت عثمانی باغها ضمن عملکرد دولتی، برای استفاده در ضیافتها نیز به کار می‌رفت. با توجه به اینکه بیشتر مرزهای ترکیه مرزهای آبی است، باغهای بسیاری رو به دریا ساخته شدند و از این‌رو، باغهای ترکیه کمتر به محور و جهت وابسته بودند (لرمن، همانجا). با توسعه متصرفات عثمانی کاخهای بسیاری ساخته شد. باغهای بزرگ آنها به حیاطهایی شامل کلاه‌فرنگیها تقسیم می‌شد و در پیرامون این مجموعه شکارگاهها قرار داشت. توپکایی سرایی اقامتگاه سلاطین عثمانی از قرن ۱۰ تا ۱۶ق/۱۶ تا ۱۹م، مجموعه‌ای بزرگ از باغهاست که مشرف بر دریاست و در آن کوشکها و تاکستانها، برکه‌ها و چشمه‌های متعددی بوده است. در آغاز قرن ۱۲ق/۱۸م با قدرت یافتن دولت عثمانی بسیاری از ضیافتهای شبانه در این باغ برگزار می‌شد (همو، ۱۹۱-۱۹۰).

اندلس: با خلافت اموی در اندلس در اوایل قرن ۲ق/۸م باغ و باغ‌سازی در این سرزمین با بهره‌گیری از سنن بومی و تاریخی، اوضاع مساعد آب و هوا، زمینه‌های علایق علمی به امر کشاورزی و شناخت گیاهان، رشد و توسعه یافت (دانشنامه، ۵۷۵/۱ - ۵۷۶). عبدالرحمان یکم که از دمشق به اندلس رفته بود، به ایجاد باغی بر اساس نمونه‌های دمشق اقدام کرد. وی از سایر بلاد گیاه آورد که از جمله آنها رز زرد ایران بود. در زمان ورود مسلمانان به اندلس هنوز باغها و سیستمهای آبیاری رومی وجود داشت. طرح باغها عموماً هندسی بود و باغها با دیواری سنگی یا پرچین محصور می‌شد. در غرناطه باغها در دامنه تپه‌ها ایجاد شده بود و از مشخصه‌های این باغها سایه‌بانهای کوچکی بود که با الهام از کوشکهای ایرانی ایجاد می‌شد (لرمن، ۸۹-۸۷). در مدینه الزهرا در قرطبه باغهای وسیع در بخش میانی بستری شیب‌دار و صفا مانند ایجاد شده بود و علاقه وافر به امر باغبانی چنان بود که کاخها نیز در کنار باغها بنا می‌شد. کاخ الحمرا در غرناطه مجموعه‌ای از کوشکهای میان باغی بود که بهشتی پهناور را می‌مانست و بسیاری از آنها پر از جانوران مختلف بود (هیلنبراند، ۵۳۴، ۵۴۴). در این کاخ آب نقش کاربردی و زیباشناختی خود را داشت؛ مجموعه‌ای آرام از فواره‌ها بر جذابیت باغ افزوده بود. حوضها، باغچه‌ها، شبکه معابر مجموعاً احساسی جدا از زندگی روزمره را القا می‌کرد (همو، ۵۴۸).

شبه قاره هند: باغهای شبه قاره یا در منطقه جلگه‌ای و یا در منطقه کوهستانی کشمیر واقعند. باغهای دوران اسلامی قبل از مغول به دوره حکومت فیروزشاهی در اطراف دهلی بازمی‌گردد؛ اما باغ‌سازی در شبه قاره سنت دیرینه‌ای دارد. آشوکا، امپراتور بزرگ هند در دو هزار

و آن را محترم شمرده‌اند. برای مطالعه روند باغ‌سازی در سرزمین امروزین افغانستان که وارث فرهنگ مادی و معنوی ایران و هند است، نظر به کمبود آثار باقی مانده از باغهای دوره قبل از تیمور و مغولان هند باید به منابع کتبی تاریخی و ادبی و مدارک باستان‌شناختی رجوع کرد. بیهقی به باغ پیروزی در غزنه اشاره دارد که سلطان محمود را در همانجا دفن کردند و سپس از جشن سلطان سعید بهرامشاه در آن باغ یاد می‌کند. وی در جایی دیگر از باغ هزار درخت در شهر غزنه نام می‌برد (نک: نفیسی، ۱۴۸/۱، ۲۳۳، ۵۷۷). کاخ - باغها و باغهای منفرد احتمالی در شهرهای غزنه، بست و لشکری بازار و... در حمله غوریان و سپس مغولان و تیموریان تخریب شد (ایرانیکا).

منابع جغرافیایی از باغهای فراوان و انبوهی در مناطق مختلف این سرزمین یاد کرده‌اند (ابن حوقل، ۴۳۹/۲). افزون‌بر این، وصف‌شماری از این باغهای از میان رفته را در متون منظوم می‌یابیم؛ از جمله فرخی (د ۴۲۹ق/۱۰۳۸م)، شاعر نامدار «باغ نو» را در دوره سلطنت محمود غزنوی به نظم کشیده است، او در این شعر به نکات پراهمیتی اشاره می‌کند: دو ورودی باغ که در خاور و باختر واقع بوده، و به ترتیب مهر و ماه نام داشته‌اند. باغ آراسته به انواع گلها و درختان گوناگون، از جمله سرو بوده است که به شکل مدور پیرایش شده بودند (گفتنی است که در سده اخیر پنداشته شده که پیرایش درختان روشی غربی است). در ادامه به مرغان آموخته در باغ اشاره شده است: کاخ شاه در میان باغ برپا بوده، و نیز استخر بسیار وسیعی از سنگ مرمر که آن را «دریا» نامیده است، با ماهیان و زورقی شناور بر سطح آن و عمارت کلاه‌فرنگی در کنار آن، در باغ وجود داشته است. فرخی در وصف باغ دیگری از مجسمه‌های گوناگون در آن یاد می‌کند: «سیصد هزار گونه بت است اندرو بیای/ هر یک چنانکه خیره شود زو بت بهار» (ص ۵۳ - ۵۵، ۱۶۷). این بیت شاعر نیز سندی است که رسم قرار دادن مجسمه در باغ نیز از غرب تقلید نشده است.

بسیاری از باغهای غزنوی با حمله غوریان و باقی‌مانده آنها و آثار سلجوقی در حمله مغولان و تیموریان از بین رفت؛ لیکن با حضور تیمور و اخلاف او در هرات و کابل سنت پایداری از باغ‌سازی به وجود آمد که ضمن بهره‌گیری بنیادین از سنت باغهای ایرانی خود به توسعه این فعالیتها کمک کرد و بر باغ‌سازی مغولی هند و صفوی ایران تأثیر نهاد. در زمان جانشینان تیمور باید به احداث باغهای گازرگاه در هرات به دستور شاهرخ میرزا و باغهای تخت سفر توسط سلطان حسین بایقرا اشاره کرد (ایرانیکا).

بابر بنیان‌گذار سلسله مغولی هند پس از تسخیر کابل علاقه شدیدی بدان پیدا کرد و نسبت به آبادانی آن بسیار کوشید و به تأسی از سمرقند به احداث باغ در کابل پرداخت. او در بابرنامه می‌نویسد: در ۹۱۴ق/ ۱۵۰۸م چارباغی در ناحیه استالت در نزدیکی کابل به نام «باغ وفا» طراحی کرده که مشرف بر رود است، و نیز آب همان رود در باغ جریان دارد. بابر در همین منطقه پر صفا و سبزه‌زار بهای باغ بزرگی را که

الغییک میرزا غصب کرده بود، به صاحبان آن پرداخته است و در وصف آن از درختهای چنار بزرگ، سبزه‌زار پر صفا یاد می‌کند و می‌افزاید: از میان باغ یک آسیا آب جاری است که مسیر پر پیچ و خمی را طی می‌کرده، و وی جهت آن را مطابق اصول طراحی کرده، و سامان داده است. در پایین این باغ نیز چشمه‌ای به نام «سه یاران» وجود داشت با درختان چنار، بلوط و ارغوان زرد و سرخ که در منطقه یگانه بود. به‌دستور بابر چشمه نیز سامان یافت (ص ۸۳، ۸۶ - ۸۷). تا سال ۱۳۵۰م این محل گردشگاه مردم بود.

جهانگیر فرزند بابر از ۷ باغ، و شاهجهان نیز از ۱۰ باغ در ۱۰۴۸ق/ ۱۶۳۸م یاد کرده است. باغی که بابر در آن دفن شد، باغی پله‌ای بوده به طول ۵۰۰ متر در ۱۵ طبقه و شاهجهان نسبت به مرمت و توسعه آن اقدام کرد. جهانگیر باغ جهان آرا را در کابل، و احتمالاً همسرش نورجهان باغ نمله را در غرب جلال‌آباد احداث کرد. توجه بابر به باغ‌سازی مخصوصاً در تأمین محور صحیح و آب کافی، و علاقه و کوشش او در به دست آوردن گیاهان جدید از بلاد مختلف باعث شد که اوست باغ‌سازی اسلامی در هند را بنیاد نهد (توزک جهانگیری، ۵۲، ۲۶۶، ۲۸۶؛ لرم، ۱۹۳، ۱۹۲).

ماوراءالنهر: دو شهر بخارا و سمرقند مراکز و نقاط ثقل فرهنگی ماوراءالنهر بوده‌اند. از باغهای قبل از دوران مغول و حکومت تیموری اطلاعات چنان است که ابن حوقل می‌گوید: در شهر سمرقند کمتر خانه‌ای است که بوستانی نداشته باشد و یا قوت اشاره می‌کند که هوای شهر مرطوب است و هر خانه‌ای چه در شهر و چه در ریز باغ یا باغچه‌ای دارد، چنانکه از بالای قلعه شهر پوشیده از درخت و سبزه به نظر می‌رسد (۱۳۵/۳؛ نک: لسترنج، ۴۶۴)؛ ولی دوره اوج و شکوه سمرقند و سنت باغ‌سازی آن به دوران حکومت تیمور و اخلاف او بازمی‌گردد. دو تن از مورخان دربار تیمور - ابن عربشاه و شرف‌الدین علی یزدی - و کلاویخو سیاح اسپانیایی به وصف باغهای آن پرداخته‌اند. یک قرن بعد وصف مجددی از باغهای سمرقند، مخصوصاً از چهار باغ در ویش محمد ترخان، توسط بابر ارائه شده است. علاوه بر باغهای کمربندی شهر که هر یک نام یکی از شهرهای مهم و معروف و فرهنگی جهان اسلام چون سلطانیه، قاهره، شیراز، بغداد و دمشق را داشت، اسامی باغهای متعددی با وصف آنها چون باغ شمال، باغ ارم، باغ بهشت و... در دست است. طرح و شکل باغهای سمرقند بر اساس سنت باغ‌سازی ایرانی است و هنرمندان باغ‌ساز ایرانی نهایت مهارت خود را در تقویت سنت ایرانی به خرج داده‌اند. باغهای ساکت، سبز، سایه‌دار و زیبایی در سمرقند وجود داشتند که دارای اساس هندسی و محور اصلی، کوشکی روی صفا در محل تقاطع محورها، استخر مرکزی با نهرهای مفروش با کاشی، ورودی با شکوه در مسیر محور اصلی و حصار و درختان انبوه بودند (لرم، ۱۹۲-۱۹۱؛ کلاویخو، ۲۱۴، ۲۱۹-۲۲۰، ۲۲۹-۲۳۰، ۲۳۲).

شکل باغ: از نظر طرح و نقشه می‌توان باغهای ایرانی را به ۳ گروه

نهرها به چهار بخش قرینه تقسیم می‌شود که شاخص‌ترین معرف باغهای ایرانی است.

از دیگر عناصر باغ احداث کوشک و عمارت و ایوان است و طراحی شبکه‌بندی و تعیین محل جزئیات باغ به نسبت آن صورت می‌گیرد. محل آن باید از بهترین چشم‌انداز طبیعی برخوردار باشد و ساخت نمونه‌های هشت‌گوش بر همین اساس بوده است. از خصوصیات باغ ایرانی منظره روبه‌روی کوشک و کشیدگی کل باغ در محور شمال-جنوب است (همو، ۳۷). گاهی کوشک باغ را به دو بخش وسیع‌تر عمومی و کوچک‌تر خصوصی تقسیم می‌کرد، مانند باغ ارم شیراز (ابوالقاسمی، ۲۸۹). غیر از کوشک میانی و اصلی بناهای دیگری هم به منظوره‌های مختلفی چون اقامتگاه ساکنان باغ و گاه کاربردهای رسمی و روزمره ساخته می‌شد. بعد از آب که نقش اصلی در شکل باغ ایرانی دارد، درختان در مرتبه بعدی قرار می‌گیرند (دبیا، ۳۰-۳۱). گیاهان زینتی، درختان میوه و سایه‌دار و چمن در باغ معمول است. نوع و ارتفاع و انبوهی برگها و شاخسار درختان و بوته‌ها در ایجاد فضای مطلوب موثر است. از شاخصه‌های باغ ایرانی کاشت درختان میوه در کورت بزرگ است. زمان شکوفایی و تنوع رنگ گلها مهم است تا سرسبزی و تداوم رنگها و پویایی باغ را به چشم بیننده بیاورد. درختان میوه را در حاشیه کرتها و باغچه‌ها و خیابانها و گاهی داخل کرتها می‌کارند. از قدیم رایج بود که نمونه‌های تازه‌ای از دیگر بلاد وارد می‌شد، چنانکه مثلاً از دوران صفوی استفاده از نمونه گل‌های زینتی اروپا مرسوم شد. مهم‌ترین و بهترین گل در باغ ایرانی گل سرخ در انواع سفید و زرد و سرخ و گاهی دو رنگ بود. گاهی برای پوشش سطوح باغ از شیدر استفاده می‌شد. روضه‌الصفات نویدی مدرکی گویا بر استفاده از انواع گلها و گیاهان در باغهای صفوی بود.

روشنایی باغها در شب نیز از طریق فانوسها، و در حین مراسم خاص با استفاده از شمار بسیاری شمع بود و شمعهای بلند و درشت را درون شمعدانها قرار می‌دادند.

مآخذ: ابن جبیر، محمد، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸-۱۹۳۹ م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ ابوالقاسمی، لطیف، «هنجار باغ ایرانی در آینه تاریخ»، مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران، تهران، ۱۳۷۴ ش، ج ۲؛ ابونصر هروی، قاسم، ارشاد الزراعه، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ استروناخ، د. «شکل‌گیری باغ سلطنتی پاسارگاد و تأثیر آن در باغ‌سازی ایران»، ترجمه کامیار عبدی، اثر، تهران، شد ۲۲ و ۲۳؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک و مسالک، ترجمه محمد بن اسعد نستری، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ بابر، ظهیرالدین محمد، بایرنامه، ترجمه فارسی، بیبی، ۱۳۰۸ ق؛ توزک جهانگیری، لکهنو، نولکنوره؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۹۱۳ م؛ دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ دایرة المعارف تشیع، به کوشش احمد صدر حاج سیدجوادی و دیگران، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ دبیا، داراب و مجتبی انصاری، «باغ ایرانی»، مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران، تهران، ۱۳۷۴ ش، ج ۲؛ سامی، علی، تمدن ساسانی، شیراز، ۱۳۴۲ ش؛ فرخی سیستانی، دیران، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ کلاویخو، روی، سفرنامه، ترجمه مسعود رجبینا، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ کیمفر، ا.، سفرنامه، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ لغت‌نامه دهخدا؛

تقسیم کرد: ۱. باغهای مسطح و کم شیب، مانند باغ فین. ۲. باغهای شیب‌دار و صفه‌دار که معماری آنها بر خیابانهای اصلی و آب‌نماهای میانی تمرکز دارد و بنای اصلی در طبقه فوقانی است؛ قدیم‌ترین نمونه آن باغ تخت شیراز (قرن ۱۱/ق ۱۶ م)، و بهترین نمونه آن باغ هزار جریب صفوی در اصفهان است. ۳. باغهایی که در بسترهای عارضه‌دار طبیعی و یا در میان آبگیرها ساخته می‌شود. این باغها شباهت بسیار به باغهای اولیه دارد و سعی شده است که حالت طبیعی محیط حفظ گردد. باغ عباس‌آباد بهشهر از دوران صفوی در دوران جنگل و در کنار دریاچه مصنوعی و مشرف به منظر طبیعی گسترده از جمله آنهاست.

ابونصر هروی در قرن ۱۰ ق/۱۶ م طرح باغ ایرانی را با جزئیات شرح داده است (سراسر کتاب، به ویژه ص ۲۸۲-۲۸۰).

شکل هندسی باغ ایرانی چهار گوش و عموماً مستطیل، و جهت طولی باغ محور آن است و شیب و سازه‌های درون باغ نسبت بدان مشخص می‌شوند. استفاده از الگوی محوری که تا دوره‌های متأخر در ایران و نیز هند معمول بود، باقی‌مانده میراث هخامنشی است (استروناخ، 50). باغ با دیوار محصور، و برخی از آنها مثل باغ فین دارای برج و باروست. سر در ورودی که مبین میزان تمکن صاحب آن نیز هست، در محور اصلی و جهت طول باغ ایجاد می‌شود. باغها دارای در کوچک اختصاصی نیز هستند. پشت در، هشتی قرار دارد که حایلی بین درون و بیرون باغ است. خیابان‌بندی باغ به نسبت وسعت و چگونگی بستر باغ و شمار بناهای آن شکل می‌گیرد. دو خیابان متقاطع شمالی - جنوبی و شرقی - غربی خیابانهای اصلی باغ هستند. خیابانهایی در اطراف و کنار دیوار حصار ایجاد می‌شود. اگر بستر باغ شیب داشته باشد، با ایجاد پله آن را می‌شکنند. استخر و حوضهای بزرگ و کوچک، آب‌نما و آبشار و نیز نهرهای منظم در محور شبکه‌بندی باغ و در محل اتصال و مقابل کوشک و ایوان و یا دیگر بناهای اصلی شکل می‌گیرند. کف نهرها و حوضهای کم عمق به صورت آب‌نما با کاشی‌الوان فرش می‌شود. شکل حوضها عموماً مستطیل و ساده، و یا زائده‌دار است. از طرحهای آزاد جز دایره از اشکال دیگر استفاده نمی‌شود و حوض پاشویه‌دار از دوران صفوی مرسوم گردیده است.

در اکثر باغهای ایرانی جوی آب از طبقه زیرین کوشک میان باغ سرچشمه می‌گیرد و پس از ورود به حوض جلو آن در کل باغ جاری می‌گردد (دبیا، ۳۰). برای بهره‌گیری از زیبایی آب از فواره استفاده می‌شود که نمونه‌های صفوی آن موجود است و سیاحان و شاعران بدان اشاره کرده، و نگارگران از آن اطلاع داشته‌اند. شکل آنها مخروطی با لعاب فیروزه‌ای است و از انواع فلزی هم استفاده شده است. در زمینه‌های شیب‌دار از آبشارهای کوچک به صورت سطوح پله‌ای و شیب‌دار استفاده می‌شود. باغچه‌بندی به ۳ شکل باغچه‌های بزرگ چهار گوش، پهنه‌های بزرگ و نوارهای کم عرض پله‌ای است و رعایت نوع گیاه، گل و درختی که کاشته می‌شود، از شاخصه‌های باغچه‌بندی است. در الگوی چهار باغ سطح باغ توسط شبکه‌بندی خیابانها و

ما فروخی، مفضل، محاسن اصفهان، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، ۱۳۲۱ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نفیسی، سعید، در پیرامون تاریخ بیهقی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نویدی شیرازی، زین‌العابدین، روضة الصفات، به کوشش ابوالفضل رحیموف، مسکو، ۱۹۷۴م؛ وست، و.س، «باغهای ایران»، میراث ایران، به کوشش ا.ج. آدبری، ترجمه احمد بیرشک و دیگران، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ویلیز، د.، باغهای ایران و کوشکهای آن، ترجمه مهین دخت صبا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ هیلبراند، ر.، معماری اسلامی، ترجمه ایرج اعتصام، تهران، ۱۳۷۷ش؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Ettinghausen, R. introd. *The Islamic Garden*, Washington, 1976; Golombek, L. and D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, Princeton, 1988; Iranica; Jellicoe, S., *The Development of the Mughal Gardens*, *The Islamic Garden*, Washington, 1976; Lehrman, J., *Earthly Paradise*, London, 1980; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Ling, R., *The Arts of Living*, *The Oxford History of the Classical World*, ed. J. Boardman et al., New York, 1990; Matheson, S.A., *From Pasargadae to Darab*, Tehran, 1997; Pinder-Wilson, R., *Studies in Islamic Art*, London, 1985; Reuther, O., «Sasanian Architecture, A History», *A Survey of Persian Art*, ed. A.U. Pope, Tehran etc., 1967, vol. II; Stronach, D., «Anshan and Parsa: Early Achaemenid History, Art and Architecture on the Iranian Plateau», *Mesopotamia and Iran in the Persian Period: Conquest and Imperialism 539-331 BC*, ed. J. Curtis, London, 1997. ناصر نوروززاده چگینی

باغچه‌بان، جبار (عسکرزاده) (۱۲۶۴-۱۳۴۵ش/۱۸۸۵-۱۹۶۶م)، مبتکر آموزش ناشنوایان در ایران، پایه گذار آموزش و پرورش پیش دبستانی و از پیشگامان شعر و ادبیات کودکان. نیاکان باغچه‌بان از مردم تبریز بودند، اما او در ایروان (مرکز جمهوری ارمنستان امروزی) زاده شد. پدرش عسکر در ایروان به کارهایی، همچون معماری، مجسمه‌سازی و قنادی می‌پرداخت (دانشنامه، ...، ۶۰۵/۸؛ مرسلوند، ۱۲/۲). باغچه‌بان در زادگاه خود، به مکتب خانه رفت، ولی در ۱۵ سالگی برای گذران زندگی مجبور به ترک تحصیل شد و به کارهای پدر روی آورد (همانجاها) و در ۱۲۸۴ش/۱۹۰۵م به علت درگیریهای قومی و مذهبی به ویژه جنگهای مسلمان و ارمنی که در منطقه قفقاز به اوج خود رسیده بود، مدتی به زندان افتاد. زندان در افکار و اعتقادات او چنان اثر گذاشت که پس از رهایی، فعالانه وارد زندگی فرهنگی و اجتماعی شد (احیایی، ۵۸؛ دانشنامه، همانجا). در ۱۲۹۰ش/۱۹۱۱م، باغچه‌بان کار روزنامه نگاری را که بسیار به آن دلبستگی داشت، آغاز کرد و به همکاری با روزنامه قفقاز و نوشتن مطالب فکاهی و سرودن اشعار طنز برای روزنامه معروف ملا نصرالدین پرداخت (احیایی، مرسلوند، همانجاها) و یک سال بعد توانست اداره مجله فکاهی لک لک را بر عهده بگیرد و انتشار آن را تا نخستین سال جنگ جهانی اول (۱۹۱۴م) که تعطیل شد، ادامه دهد. باغچه‌بان در اواخر جنگ، به شهر کوچک مرزی «ایغدیر»^۱ در خاک ترکیه مهاجرت کرد. وی در آنجا به سبب رفتار شایسته و گارایی، پس از آنکه چندی به عنوان تحویلدار شهرداری خدمت کرد، به سرپرستی آنجا برگزیده شد، ولی پس از شکست دولت عثمانی در جنگ، ناچار به ایروان بازگشت (همانجاها)، اما دیگر نتوانست

زادگاهش بماند. قحط و گرانی، بیماری، جنگهای داخلی و درگذشت پدر و مادر، او را وادار کرد که در ۱۲۹۸ش به سوی سرزمین نیاکان خود روی آورد. وی سرانجام پس از تحمل سختیهای فراوان به مرند رسید و به عنوان آموزگار در مدرسه احمدیه به کار پرداخت (مرسلوند، ۱۳/۲؛ احیایی، همانجا).

دیری نگذشت که نحوه کار و روش ابتکاری او در تدریس جلب توجه کرد و به دعوت رئیس فرهنگ آذربایجان به تبریز رفت (دانشنامه، ۶۰۶/۱؛ مرسلوند، همانجا) و در ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴م نخستین کودکان ایرانی را به نام «باغچه اطفال» در آنجا تأسیس کرد و نام خانوادگی خود را از عسکرزاده به باغچه‌بان تغییر داد (احیایی، ۵۹؛ صنعوی، ۱۱۷۴-۱۱۷۶؛ آرام، ۱۰). در ۱۳۰۵ش با توجه به حالات ۳ کودک ناشنوا که در میان شاگردان او بودند، در باغچه اطفال کلاسی مخصوص تعلیم و تربیت کروالها تأسیس کرد (صنعوی، مرسلوند، نیز دانشنامه، همانجاها). در ۱۳۰۷ش به خواش رئیس فرهنگ فارس به شیراز رفت و کودکانی در این شهر بنیاد نهاد. وی پس از ۵ سال خدمت در آنجا در ۱۳۱۲ش به تهران آمد و با تأسیس اولین مدرسه رسماً به تعلیم و تربیت کودکان کروال پرداخت و در همین سال بود که برای استفاده شاگردان ناشنوی خود «تلفن گنگ» یا سمک استخوانی را اختراع کرد و به ثبت رساند (همانجاها). در ۱۳۱۴ش از سوی وزارت فرهنگ، دستور تعلیم الفبای او که امروزه به «روش باغچه‌بان» معروف است، منتشر شد. از این روش هنوز در کلاسهای دبستانی و سوادآموزی بزرگسالان استفاده می‌شود (دانشنامه، همانجا). باغچه‌بان در ۱۳۲۲ش با کمک افراد نیکوکار «جمعیت حمایت از کودکان کروال و کور» را تشکیل داد و به ثبت رساند و بعداً کلمه «کور» از عنوان جمعیت حذف شد (همانجا؛ مرسلوند، ۱۴/۲؛ آرام، ۱۱). در ۱۳۲۳ش امتیاز مجله‌ای با عنوان زبان را به دست آورد و نخستین شماره آن را در بهمن ۱۳۲۳ منتشر ساخت (مرسلوند، همانجا). در ۱۳۲۸ش اساسنامه و برنامه کامل تحصیلات پنج ساله ناشنوایان برای آموزش زبان و حرفه، همچنین روش آموزش الفبای دستی و گویا را تهیه کرده، به تصویب رساند. در ۱۳۳۰ش «کانون کر و لالها» و در ۱۳۳۴ش نخستین کلاس خاص تربیت معلم برای آموزش ناشنوایان را با همکاری وزارت فرهنگ تشکیل داد (دانشنامه، ۶۰۶/۸).

باغچه‌بان مردی خود ساخته، مبتکر و فعال بود و بدون داشتن تحصیلات رسمی مرتب با فکری آزاد و اندیشه‌ای بارور در راه مقاصد انسانی خود پیش می‌رفت (صنعوی، همانجا). او به هنر تئاتر کودکان آشنایی داشت و کارگردانی و اجرای برخی از نقشها و طراحی دکور و صحنه آرای نمایشنامه‌های منظوم خود را شخصاً بر عهده می‌گرفت (احیایی، همانجا). وی برای کودکان اشعار زیبایی می‌سرود و بازیهای گوناگونی ابداع می‌کرد (صنعوی، ۱۱۷۵). یکی از مهم‌ترین کارهای او

سکه‌های یافت شده، نام فرق - یر آمده که به معنای ۴۰ جای است (همانجا). چنین به نظر می‌رسد که حاجی گرای از نوادگان جوجی، فرزند چنگیز و بنیادگذار دودمان گرای در ۸۵۸/ق ۱۴۵۴م تخته‌گاه خود را به فرق - یر انتقال داده بود (همانجا). در اوایل سده ۱۰/ق ۱۶م منگلی گرای در سومین دوره فرمانروایی خویش (۸۸۳-۹۲۰/ق ۱۴۷۸-۱۵۱۴م) باغچه‌سرای را بنا نهاد و آن را تخته‌گاه خود قرار داد («دائرةالمعارف تاریخی...»، ۱۷۸/III).

در یک کیلومتری غرب باغچه‌سرای در دشت چیریک، خرابه‌های قصبه‌ای وجود دارد که تاتارهای کریمه آن را اسکی یورت (سرزمین کهن) می‌نامند. در اینجا گورهایی از خانهای کریمه، متعلق به سده ۱۰/ق ۱۶م وجود دارد (بارتولد، همانجا؛ نیز نک: زامباور، ۳۶۷-۳۶۹؛ اوزون چارشیلی، ۴۲۱/II). باغچه‌سرای شهری آزاد بود و بازرگانان از نواحی مختلف بدانجا رفت و آمد داشتند. برونفسکی سفیر لهستان در ۹۸۶/ق ۱۵۷۸م از آنجا به عنوان شهری کوچک که در آن قصر خانهای کریمه و مسجدی از سنگ بنا شده بود، خبر می‌دهد (بارتولد، همانجا). در زمان فرمانروایی اسلام گرای سوم (۱۰۵۴-۱۰۶۴/ق ۱۶۴۴-۱۶۵۴م) (زامباور، ۳۶۸). باغچه‌سرای از اهمیت ویژه‌ای برخوردار گردید (بارتولد، ۳۶۹/III). در ۱۱۴۹/ق ۱۷۳۶م باغچه‌سرای به تصرف روسها درآمد و بخشی از شهر به آتش کشیده شد. یک چهارم شهر، از جمله کاخ، مسجد مشهور و کتابخانه آن در آتش سوخت (همانجا). در آن زمان شهر دارای دو هزار خانه بود. در عهد سلامت‌گرای دوم (۱۱۵۳-۱۱۵۶/ق ۱۷۴۰-۱۷۴۳م) (زامباور، همانجا)، بخشی از ویرانیهای شهر بازسازی شد و رویه‌روی کاخ، مسجد و کتابخانه دیگری بنا گردید (بارتولد، همانجا). از ۱۱۹۷/ق ۱۷۸۳م، شبه جزیره کریمه به روسیه ملحق شد. در ۱۲۰۱/ق ۱۷۸۷م، کاخ به مناسبت سفر و بازدید کاترین دوم امپراتریس روسیه، بازسازی شد. در آن زمان در شهر ۳۱ مسجد، یک کلیسای یونانی، یک کلیسای ارمنی، دو صومعه و دو حمام وجود داشت. در منظومه الکساندر پوشکین از کاخ باغچه‌سرای با عنوان «فواره باغچه‌سرای» یاد شده است (نک: همانجا).

میان دولتهای روسیه و عثمانی بر سر تصرف شبه جزیره کریمه چند بار درگیری‌هایی روی داد. در ۱۶۸۱م پیمان صلحی میان طرفین برای مدت ۲۰ سال به امضا رسید که به پیمان صلح باغچه‌سرای شهرت دارد (بروکهاوس، ۲۱۵/III). در اواخر سده ۱۹ و اوایل سده ۲۰م باغچه‌سرای به یکی از مراکز تبلیغ فرهنگ اسلامی در شبه جزیره کریمه بدل گردید؛ تا آنجا که یکی از مسلمانان، به نام اسماعیل گاسپرالی مدتی شهردار باغچه‌سرای بود. وی در ۱۸۷۹م به انتشار روزنامه ترجمان دست زد که مدافع منافع ملی - مذهبی مسلمانان روسیه بود (زاره‌واند، ۳۸). او معتقد بود که آینده بشر از آن اسلام است. وی در بعضی مسائل با

تألیف کتاب روش آموزش کروالهاست که در ۱۳۴۳ش به چاپ رسید (آرام، ۱۵). او در این اثر ضمن توضیح صداهای زبان فارسی و روش آموزش تلفظ و لب خوانی، اصول «زبان مصور» را به تفصیل شرح داده است (دانشنامه، همانجا).

باغچه بان تألیفات بسیاری در زمینه‌های گوناگون از خود به یادگار گذاشت. مهم‌ترین آثار وی اینهاست: اسرار تعلیم و تربیت یا اصول تعلیم الفبا؛ الفبای آسان؛ دستور تعلیم الفبا؛ الفبای باغچه‌بان؛ روش آموزش کروالها؛ برنامه کار آموزگار؛ پیر و ترب (نمایشنامه)؛ رباعیات آذری خیام (ترجمه)؛ علم آموزش برای دانشسراهای مقدساتی؛ رباعیات باغچه‌بان؛ بابایرفی (داستان منظوم)؛ خانم خزوک؛ گرگ و چوپان؛ بادکنک (مرسلوند، همانجا)؛ و نیز داستانهای منظوم به زبان ترکی آذری مثل قیزیلی پیراق (برگ زراندود) و بابایرام چیلیق (مژده رسانی عید) از وی به چاپ رسیده است.

مآخذ: آرام، احمد، «جبار باغچه‌بان»، ماهنامه آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۴۵ش، س ۳۶، ش ۷-۸؛ احیایی، محمود، «جبار باغچه‌بان و کودکان»، آرسن، تهران، ۱۳۶۹ش، ش ۸-۹؛ دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۵ش؛ صنعوی، قاسم، «مردی که کودکان و خاموشان را دوست می‌داشت»، سخن، تهران، ۱۳۴۵ش، س ۱۶، ش ۱۱؛ مرسلوند، محسن، زندگی‌نامه رجال و مشاهیر ایران، تهران، ۱۳۶۹ش. جلال خسروشاهی

باغچه‌سرای، شهری در شبه جزیره کریمه که زمانی تخته‌گاه خانات تاتار بود. این شهر در ۳۲ کیلومتری شهر سیمفروپول و ساحل دریای سیاه در ۴۴ و ۴۵ عرض شمالی و ۵۱ و ۳۳ طول شرقی واقع است (بروکهاوس، ۲۱۴/III) و اکنون مرکز شهرستانی است به همین نام در جمهوری اوکراین که جمعیت آن در ۱۹۶۹م/۱۳۴۸ش حدود ۱۵ هزار نفر (BSE³، III/56)، و در ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش حدود ۲۶'۶۰۰ نفر بوده است (آمریکانا).

باغچه‌سرای در منطقه بسیار خوش منظره‌ای از حوضه رود چوروک سو (BSE³، همانجا؛ «دائرةالمعارف جغرافیایی...»، I/201)، و در دشت تنگی نهاده شده که در شرق آن دره‌ای به نام سالچیک واقع است. در انتهای دره سالچیک دژی کوهستانی به نام جهود قلعه وجود دارد (بارتولد، ۳۶۸/III). این ناحیه از سوی امیران تاتار، برای اسکان یهودان کریمه تخصیص یافته بود. تا سده ۱۹م، بومیان شبه جزیره کریمه آنجا را قرقری یا قرقری می‌نامیدند (همانجا). این نام نخستین بار در نوشته ابوالفدا آمده که ظاهراً معنای آن ۴۰ مرد است. قرقری یا قرقری قلعه‌ای است تسخیر ناپذیر بر سرکوهی در شمال صاری کرمان که دسترسی بدان دشوار است. در نزدیکی آن کوهی بلند به نام جاطرطاق وجود دارد که از دریای سیاه می‌توان آن را مشاهده کرد (ابوالفدا، ۲۱۴، ۲۱۵). ابوالفدا مردم قرقری را از قوم آص (آس) نامیده است (ص ۲۱۵). قوم آس مردمی ایرانی نژاد و ایرانی زبانند (نک: ه د، اوستیا، نیز آس). بعضی از محققان معنای ۴۰ مرد را برای قرقری درست ندانسته، آن را قرق - اور (۴۰ قلعه) معنا کرده‌اند. بارتولد می‌نویسد که بر

سید جمال‌الدین اسدآبادی اختلاف نظر داشت و کسانی را که رستگاری اسلام را در تقلید از تمدن اروپا می‌دانستند، نکوهش می‌کرد و بر آن بود که اسلام قادر است در مقام رقابت با غرب برآید و در عین حال روح خود را از دست ندهد (بنیگسن، ۱۳۵-۱۳۶).

مآخذ: ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ بنیگسن، الکساندر و مری براکس آپ، مسلمانان شوروی، گذشته، حال و آینده، ترجمه کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ زامبور، معجم الانساب و الاسرات الحاكمة، ترجمه زکی محمد حسن و حسن احمد محمود، قاهره، ۱۹۵۱م؛ نیز:

Americana, 1996; Barthold, W.W., Sochineniya, Moscow, 1965; Brockhaus, Entsiklopedicheskii slovar', St. Petersburg, 1891; BSE³; Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya, Moscow, 1960; Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya, Moscow, 1962; Uzunçarşılı, İ. H., Osmanlı tarihi, Ankara, 1983; Zarevand, Turtsiya i panturanizm, Paris, 1930.
عنایت‌الله رضا

باغستانی، عمر، از مشایخ صوفیه قرن ۱۳/ق آسیای مرکزی (ازبکستان کنونی). از شرح احوال او اطلاعات چندانی بر جای نمانده است. به گفته کاشفی، وی در روستای باغستان که در یکی از کوهپایه‌های شهر تاشکند قرار داشته، به دنیا آمده است و نسب او با ۱۶ واسطه به عبدالله بن عمر بن خطاب می‌رسد (۳۶۸/۲).

باغستانی را از کبار اصحاب شیخ حسن بلغاری (د ۶۹۸/ق/۱۲۹۹م) شمرده‌اند (همانجا). گویا او در مدت ۳ سالی که شیخ حسن در بخارا مستقر بوده، از محضر وی «کسب کمالات» کرده است (همو، ۳۶۹/۲). از این نظر، سلسله شیوخ باغستانی از طریق وی به ابوالقاسم گزگانی (ه م) منتهی می‌شود (نک: همو، ۱۱/۱-۱۳).

شیخ حسن بلغاری از بخارا، رو به کرمان نهاد و ۲۷ سال در آن سامان اقامت گزید (همو، ۳۶۸/۲؛ نیز نک: اقبال، ۱۲۳). از آنجا که تاریخ ورود او به کرمان ۶۷۲/ق/۱۲۷۳م ثبت شده است (همانجا؛ نفیسی، ۷۴۴/۲؛ نیز نک: ناصرالدین، ۴۴)، می‌توان اقامت او در بخارا را در فاصله سالهای ۶۶۹ تا ۶۷۲/ق تخمین زد. حال اگر سن باغستانی را در دورانی که به حلقه درس استاد راه یافت، در حدود ۲۵ سال فرض کنیم، تولد او را می‌توان حدود سال ۶۴۵/ق/۱۲۴۷م قرار داد.

به نظر می‌رسد که باغستانی در عصر خود، شیخی صاحب احترام و دستگیر مریدان بوده است. طریقه وی را خواجه بهاءالدین نقشبند (د ۷۹۱/ق/۱۳۸۹م) بسیار پسندیده، و از آن به جمع بین جذبه و استقامت تعبیر کرده است، تعبیری که به گزارش یعقوب چرخ، یکی از شاگردان خواجه بهاءالدین، دلالت بر کمال قوت باغستانی در سلوک طریقت و استقامت وی در شریعت دارد (کاشفی، ۳۶۹/۲؛ نیز نک: میرعبدالاول، ۲۵۳، ۹۵). در این باره، برخی گزارشها از اقوال و احوال باغستانی نقل شده که قابل توجه است (نک: همو، ۳۵-۳۶، ۱۳۲؛ کاشفی، ۳۶۹/۲-۳۷۰).

باغستانی جد اعلای مادری خواجه عبدالله احرار (۸۰۶-۸۹۵/ق/۱۴۰۳-۱۴۹۰م) بوده، و عبدالله برای رعایت ادب شاگردی از اظهار این نسبت در خدمت یعقوب چرخ خودداری می‌کرده، و پدران خود را

در شمار مریدان باغستانی قرار می‌داده است. از این گزارشها چنین برمی‌آید که باغستانی نسبت به چند نسل سمت استادی داشته، و در منطقه ماوراءالنهر دارای حسن شهرت تمام بوده است (نک: میرعبدالاول، ۹۵؛ کاشفی، ۳۶۹/۲).

خاندان باغستانی، پس از وی از بزرگان مشایخ صوفیه و دستگیر سالکان بوده‌اند؛ دو تن از این میان نامبردارترند:

۱. خاوند طهور فرزند باغستانی (همو، ۳۷۰/۲-۳۷۲؛ صدیقی، ۳۴۱)، که طریقه‌ای پسندیده و تألیفات و اقوال و کرامات داشته است (نک: میرعبدالاول، ۴۶، ۶۵، ۱۲۸-۱۲۹، ۲۴۲؛ کاشفی، ۳۷۲/۲-۳۷۵). از او، ایسات اندکی هم در لابه‌لای آثار برجای مانده است (نک: میرعبدالاول، ۱۸۸، ۲۴۲؛ کاشفی، ۳۷۳/۲).

بنا بر گزارشی که میرعبدالاول از قول خواجه عبدالله احرار نقل می‌کند (ص ۲۲۳؛ نیز نک: کاشفی، ۳۷۴/۲-۳۷۵) تاریخ وفات خاوند طهور بایستی ۷۵۵/ق/۱۳۵۴م بوده باشد.

۲. داوود فرزند خاوند طهور، که وی را «صاحب آیات و کرامات و خوارق عادات» دانسته‌اند. دختر وی، مادر خواجه عبدالله احرار بوده است (کاشفی، ۳۷۳/۲-۳۷۴). خواجه داوود معاصر خواجه محمد پارسا بوده، و در کتاب رشحات، حکایتی آورده شده که گویای ارادت خواجه محمدپارسا به اوست (کاشفی، ۲۷۴/۲).

به گفته میرعبدالاول، خواجه داوود در ۸۲۳/ق/۱۴۲۰م، در سن ۷۵ سالگی در گذشته است (همانجا).

آرامگاه خاندان باغستانی، و به ویژه مقبره شیخ عمر و شیخ خاوند طهور، از مزارات معروف تاشکند و محل زیارت و تبرک‌جویی بسیاری از مردمان بوده است (صدیقی، ۳۴۱-۳۴۲؛ نیز نک: میرعبدالاول، ۱۶۱، ۲۵۳، ۳۲۵-۳۲۶؛ کاشفی، ۲۰۰/۱-۲۰۲، ۳۷۰/۲؛ برای اطلاع از احوال برخی شاگردان و منسوبان باغستانی، نک: همو، ۳۷۵/۲-۳۷۹).

مآخذ: اقبال آشتیانی، عباس، حواشی بر سبط العلنی (نک: هم: ناصرالدین منشی کرمانی)؛ صدیقی علوی، محمد عالم، لمحات من نفحات القدس، به کوشش محمد نذیر رانجها، لاهور، ۱۳۶۵ش؛ کاشفی، علی، رشحات عین الحیات، به کوشش علی اصغر معینان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ میرعبدالاول نیشابوری، ملفوظات خواجه عبدالله احرار، به کوشش عارف نوشاهی، نسخه دست‌نویس موجود در کتابخانه بنیاد دائرةالمعارف اسلامی؛ ناصرالدین منشی کرمانی، سبط العلنی للحضرة العلیا، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ش.

باغملک، نام شهرستانی در استان خوزستان و شهر مرکز آن. شهرستان باغملک: باغملک یکی از ۱۶ شهرستان استان خوزستان به شمار می‌رود (سازمان...، ۲۴-۲۶) و با مساحت ۲'۲۴۶ کم ۲، بین ۴۹ و ۳۳ تا ۵۰ و ۱۵ طول شرقی و ۳۱ و ۱۳ و ۳۱ عرض شمالی در خاور استان خوزستان قرار گرفته است (آمارنامه...، ۱۱). این شهرستان از شمال با شهرستان ایذه و مسجد سلیمان، از باختر و جنوب

این تیره در آغاز در حدود ۱۵۰ خانوار بوده‌اند (قائم‌مقامی، ۱۶). امام شوشتری می‌نویسد: باغملک ۱۲ باغ درخت دارد که قدیم‌تر از همه باغ میری است (ص ۱۷۹). شهر باغملک، بر مبنای سرشماری ۱۳۷۵ ش، ۱۵'۷۸۱ نفر (۲'۵۱۴ خانوار) جمعیت داشته است.

مآخذ: آمارنامه استان خوزستان (۱۳۷۲ ش)، سازمان برنامه و بودجه استان خوزستان، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ اقتداری، احمد، خوزستان و کهگیلویه و بوستون، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ امام شوشتری، محمدعلی، تاریخ جغرافیایی خوزستان، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ راولینسن، هنری، سفرنامه، ترجمه سکندر امان اللهی بهاروند، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ سرشماری اجتماعی، اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۷۷ ش)، جمعیت عشایری دهستانها، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان باغملک، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور جمهوری اسلامی ایران (رامهرمز)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ ش، ج ۸۰؛ قائم مقامی، جهانگیر، «عشایر خوزستان»، یادگار، تهران، ۱۳۲۶ ش، ص ۳، ش ۹؛ لایارد، ا. ه. و دیگران، سیری در قلمرو بختیاری و عشایر بومی خوزستان، ترجمه مهرباب امیری، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التفسیر، لندن، ۱۹۰۶ م؛ نقشه عملیات مشترک (زمینی) سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۶۹ ش، گ ۲-۳۹.

مژگان نظامی

باغندی، ابوبکر محمد بن محمد بن سلیمان ازدی (ح ۲۱۰- ذیحجه ۳۱۲/ق ۸۲۵-مارس ۹۲۵ م)، محدث نامی عراق، وی به باغند - ظاهراً یکی از قرای واسط - منسوب است (سمعانی، ۴۵/۲؛ یاقوت، ذیل باغند). در برخی از منابع نام اشهر او به صورت ابن باغندی نیز آمده است (سمعانی، همانجا؛ خطیب، ۲۰۹/۳).

نخستین سماع باغندی در ۱۷ سالگی در واسط بوده (ذهبی، سیر...، ۲۸۳/۱۴) که با سفر به سرزمینهای بسیار برای کسب حدیث و دیگر علوم ادامه یافته است (سهمی، ۱۸۹؛ سماعی، خطیب، همانجاها). از مشایخ او می‌توان به محمد بن عبدالله بن ثمیر، ابوبکر و عثمان پسران ابوشیبه، شبیان بن فروخ آیلی، علی بن مدینی، محمد بن عبدالملک ابن ابی الشوارب، شؤید بن سعید حدثانی، دحیم دمشقی، هشام بن عمار مصری و حارث بن مسکین اشاره کرد (سمعانی، خطیب، ذهبی، همانجاها). او شاگردان و راویان نامدار بسیاری داشت که از آن میان می‌توان سلیمان بن احمد طبرانی، ابوجعفر طحاوی، ابوحفص ابن شاهین، ابوبکر اسماعیلی، قاضی حسین محاملی، ابن تخلدوری، ابواحمد حاکم، ابوبکر ابن ثمری، ابو عمر ابن ختویه، ابوبکر شافعی، ابوالعباس ابن غفقه و دیعلج بن احمد سجزی را نام برد (طحاوی، ۱۷۷/۱، ۲۸۰، جه؛ اسماعیلی، ۴۳۹/۱؛ سهمی، ۲۵۴؛ خطیب، ۲۰۹/۳-۲۱۰؛ ذهبی، همان، ۳۸۴/۱۴). عمر دراز باغندی موجب گشته است تا در میان وفیات شاگردان او تا حدود نیم قرن تفاوت باشد.

به رغم دارا بودن اسانید عالی، و وجود نام مشایخی مشهور در میان استادان و شاگردان وی، در باب جایگاه رجالی باغندی بسیار اختلاف است و رجالیان به جرح و تعدیل و بیان ایراداتی بر او پرداخته‌اند. شماری از ایشان وی را ضعیف و کثیر الخطا، مدلس و حتی گاه کذاب

باشهرستان رامهرمز و از خاور با استان کهگیلویه و بویر احمد همسایه است (سرشماری عمومی...، نقشه). باغملک دو بخش به نامهای مرکزی و صیدون، و ۷ دهستان دارد (سازمان، ۲۴) و مجموعاً ۲۶۴ روستا را در خود جای داده است (سرشماری عمومی، پانزده). شهر باغملک یگانه شهر این شهرستان است (سازمان، همانجا).

باغملک در پیشکوههای داخلی زاگرس قرار گرفته است (نقشه عملیات). کوههای پادرنگان، زرین و دیوانه در این حدود واقعند. این نواحی از آب و هوایی معتدل برخوردار است. دمای هوا در تابستان به ۴۲، و در زمستان به صفر می‌رسد. میانگین بارش سالانه نیز در حدود ۵۰۰ میلی متر گزارش شده است (فرهنگ...، ۵۵). رودخانه‌های علاء، زرد، تلخ و مال آقا در باغملک جریان دارد و پس از عبور از آن به سوی رامهرمز جاری می‌شود (آمارنامه، همانجا).

پوشش گیاهان بومی این نواحی مشتمل بر درختان بلوط، و افرا و برخی گیاهان دارویی و صنعتی است (فرهنگ، ۵۶). باغملک نام متأخری است که به حدود بلوک جانکی داده شده است (اقتداری، ۸۷). ساکنان این نواحی متشکل از طوایف جانکی و زنگنه‌اند (امام شوشتری، ۱۷۸).

سرشماری ۱۳۷۵ ش، جمعیت شهرستان باغملک را ۹۰'۱۰۶ نفر نشان می‌دهد (سرشماری عمومی، شانزده). ویژگی عمده ترکیب جمعیت باغملک، بالا بودن میزان روستا نشینان آن است، به گونه‌ای که در حدود ۸۱٪ آنان در روستاها زندگی می‌کنند (نک: همانجا). اشتغال مردم این نواحی بیشتر زراعت و دام‌پروری است و محصولات زراعی آن نیز بیشتر گندم، جو و برنج است (آمارنامه، همانجا). مردم باغملک شیعه‌اند و به زبان فارسی با گویشی لری سخن می‌گویند (فرهنگ، ۵۵).

شهرستان باغملک، هم‌اکنون زمستانگاه و تابستانگاه دوایل بختیاری و بهمنی است (سرشماری اجتماعی...، ۷۴). در خاور باغملک در محلی به نام منجیق آثاری از یک شهر کهن بر جای مانده که بر مبنای روایتی ماجرای حضرت ابراهیم (ع) و نمرود در آنجا روی داده است و نام منجیق نیز اشاره به آن دارد. آثار پلی شکسته دارای ۵ خان بزرگ نیز در آن حدود دیده می‌شود (امام شوشتری، ۱۸۰). این آثار را مربوط به دوره ساسانیان دانسته‌اند (راولینسن، ۱۰۴-۱۰۵؛ نک: لایارد، ۱۲۲). همچنین آثار خطوط کوفی منقوش بر روی سنگ در آنجا دیده شده است (امام شوشتری، همانجا).

چنین می‌نماید که این آثار، بر جای مانده از شهری باشد که مقدسی از آن با نام غروه در میانه راه رامهرمز و ایذج (ایذه) یاد کرده است (ص ۴۲۰؛ نیز نک: امام شوشتری، همانجا).

شهر باغملک: این شهر مرکز شهرستان باغملک است و در ۴۹ و ۵۴ طول شرقی، و ۳۶ و ۳۱ عرض شمالی قرار دارد و ارتفاع آن از سطح دریا ۷۲۰ متر است (فرهنگ، همانجا). شهر باغملک در نتیجه تخته قابو شدن تیره هزاروند طایفه زنگنه به تدریج شکل گرفت. افراد

دانسته، و غالباً تکیه بر حفظ را بر وی خرده گرفته‌اند (مثلاً نک: ابن عدی، ۲۳۰۲/۶؛ ابن جوزی، کتاب الضعفاء، ۹۷/۳؛ برای نظر دارقطنی و برقانی، نک: سبط ابن عجمی، ۵۳-۵۴؛ ذهبی، میزان، ۲۶/۴، ۲۷، سیر، ۳۸۶/۱۴)، اما عده‌ای نیز او را حافظ، و از بحور حدیث دانسته، و وثاقت و صدق او را تأیید کرده‌اند (مثلاً نک: همو، میزان، ۲۷/۴؛ ابن حجر، لسان، ۳۶۰/۵). گفتنی است که در شمار صحیح‌نویسان متأخر، کسانی چون ابونعیم اصفهانی در مستخرج خود بر صحیح مسلم، و ضیاء مقدسی در الاحادیث المختارة احادیث او را به ثبت آورده‌اند (نک: ابونعیم، ۵۰/۱، ۲۷۶، جم: ضیاء مقدسی، ۴۰۰/۱؛ نیز نک: خطیب، ۲۱۳/۳).

درباره وسعت دانش او در حدیث، برخی منابع از توانایی او در پاسخ‌گویی به ۳۰۰ هزار مسأله حدیثی، و نیز احتجاج غالب مشایخ علم حدیث به روایات و احادیث او سخن به میان آورده‌اند (نک: همو، ۲۱۰/۳، ۲۱۳؛ ابن جوزی، المنتظم، ۱۹۳/۶؛ ذهبی، سیر، ۳۸۴/۱۴). باغندی افزون بر حدیث در علم قرائت نیز توانا بود. وی قرائت را نزد هشام بن عمار آموخت و کسانی چون ابوطیب احمد بن سلیمان و محمد بن ابراهیم زادن این دانش را نزد او فرا گرفتند (نک: ابن جزری، ۲۴۰/۲). باغندی آثاری از خود بر جای نهاد که مشهورترین آنها مسند عمر بن عبدالعزیز است که به کوشش محمد عوامه در دمشق (۱۴۰۴ق) به چاپ رسیده است. الامالی (یا المجالس) اثر دیگر اوست که نسخه‌ای از آن در کتابخانه تیموریه مصر نگهداری می‌شود (تیموریه، ۲۵۹/۲؛ برای تداول آن، مثلاً نک: ابن حجر، فتح، ۲۴۶/۴). تألیف دیگر او الفرائض و الموارث است که بر پایه آراء و آثار سفیان ثوری و به قلم باغندی گرد آمده بوده است (فاسی، ۳۲۰/۱؛ رودانی، ۳۲۴-۳۲۵). سرانجام گفتنی است که کحاله به اثری از او با عنوان مزارع الاکابر عن الاصاغر من الافراد در حدیث اشاره کرده است (۲۲۱/۱۱ق؛ قس: کنانی، ۱۶۳).

ماخذ: ابن جزری، محمد، غایة النهایة، به کوشش برگشترس، قاهره، ۱۳۵۲ق/ ۱۹۳۳م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، کتاب الضعفاء و المتروکین، به کوشش ابوالفدا عبدالله قاضی، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ همو، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن حجر، احمد، فتح الباری، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ همو، لسان المیزان، قاهره، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن عدی، عبدالله، الکامل، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، المسند المستخرج، به کوشش محمد حسن شافعی، بیروت، ۱۹۹۶م؛ اسماعیلی، احمد، معجم الشیوخ، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه، ۱۴۱۰ق؛ تیموریه، فهرست؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۳م؛ رودانی، محمد، صلة الخلف، به کوشش محمد حبیبی، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ سبط ابن عجمی، ابراهیم، التبيين لاسماء المدلسين، به کوشش یحیی شلیق، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ سهمی، حمزه، تاریخ جرجان، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ ضیاء مقدسی، محمد، الاحادیث المختارة، به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش، مکه، ۱۴۱۰ق؛ طحاروی، احمد، شرح معانی الآثار، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۳۹۹ق؛ فاسی، محمد، ذیل التقدید، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ کنانی، محمد، الرسالة المستطرفة، استانبول، ۱۹۸۶م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ یاقوت، بلدان.

فرامرز حاج منوچهری

بافت، شهرستان و شهری در جنوب استان کرمان. شهرستان بافت: این شهرستان از شمال به سیرجان، از مشرق به جیرفت، از جنوب به بندرعباس و از مغرب به بندرعباس و سیرجان محدود است (نیسانی، ۲۹۷). شهرستان بافت با ۲۵'۱۵۴ ک.م. مساحت (سعیدیان، ۶۵۴؛ قس: وثوقی، ۱۹۸)، مشتمل بر ۳ بخش مرکزی، ازروئیه و رابتر، و ۴ شهر با نامهای بافت، بزنجان و ازروئیه و رابر و ۱۴ دهستان و ۶۲۱ آبادی دارای سکنه است (سرشماری عمومی... پانزده؛ سازمان تقسیمات... ۴۲). این شهرستان در تقسیمات کشوری تا ۱۳۴۶ش بخشی از شهرستان سیرجان محسوب می‌شد (وثوقی، همانجا).

شهرستان بافت در کنار رشته جبال بارز قرار دارد (فرهنگ...، ۳۲) که کوههای آن دنباله ارتفاعات مرکزی ایران است و از جمله لاله‌زار، هزار و گوغر را می‌توان نام برد که سرچشمه شاخه‌های هلیل‌رود به شمار می‌آیند (جغرافیا، ۹۳۳/۲). در این شهرستان رودخانه‌های فصلی و دائمی متعددی چون رابر، شصت پیچ، بافت، زرتشت و خیر وجود دارد که رودخانه بزرگ هلیل‌رود را تشکیل می‌دهند. این رود پس از گذشتن از مرکز شهرستان جیرفت به سمت جنوب خاوری امتداد یافته، سرانجام به باتلاق جازموریان می‌ریزد (فرهنگ، ۳۱-۳۲).

آب و هوای شهرستان بافت خشک و معتدل، و میزان بارندگی در آن اندک است (نک: سعیدیان، همانجا؛ فرهنگ، ۳۳). از آنجا که این شهرستان به دو منطقه سردسیر و گرمسیر تقسیم می‌شود، منطقه شمالی آن دارای آب و هوای معتدل کوهستانی است، مانند رابر و بافت؛ ولی منطقه جنوبی مانند ازروئیه دارای آب و هوای نیمه صحرایی است. در منطقه گرمسیری پنبه و مرکبات به دست می‌آید و در منطقه سردسیری گندم، جو و تره‌بار کشت می‌شود (جغرافیا، ۹۳۳/۲-۹۳۴). در اطراف این شهرستان به سبب وضعیت آب و هوایی مساعد جنگلهای بسیاری وجود دارد که جنگل دهستان خَبر از آن جمله است. در این جنگل حیواناتی چون خرگوش، خوک وحشی، و در مناطق کوهستانی یوزپلنگ، گرگ و کل، و از پرندگان کبک، تیهو و دراج یافت می‌شوند (فرهنگ، ۳۲).

فعالیت اقتصادی این شهرستان بر پایه کشاورزی، دامداری و قالی‌بافی استوار است (همان، ۳۳؛ جغرافیا، ۹۳۴/۲). صنایع دستی نیز مانند جاجیم‌بافی و نمد مالی در میان ایلات و عشایر رایج است (همانجا).

در سرشماری ۱۳۷۵ش جمعیت شهرستان بافت ۱۲۲'۹۶۷ نفر بوده است که ۳۴/۴۹٪ در نقاط شهری، و ۶۰/۳۶٪ در نقاط روستایی سکنی داشته‌اند و بقیه غیر ساکن بوده‌اند (سرشماری عمومی، شانزده). زبان اهالی شهرستان بافت فارسی با گویش ویژه بافتی نزدیک به کرمانی است (فرهنگ، ۳۲)، اما از آنجا که این شهرستان منطقه‌ای عشایری است، بجز زبان فارسی، عشایر به زبانهای ترکی و لری نیز صحبت می‌کنند. از مهم‌ترین ایلات آن می‌توان افشار، لُر، لک، سلیمانی،

جغرافیای ایران، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ رتوقی رهبری، علی اکبر، تاریخ سیرجان، ۱۳۷۲ ش؛ یاقوت، بلدان.

بافضل، عنوان خاندانی از تَریمِ حضرموت که شماری از آنان به دانش فقه و اصول، حدیث و تصوف شهرت داشتند و به خصوص در سده های ۹-۱۱ ق/۱۵-۱۷ م از نفوذ اجتماعی قابل ملاحظه‌ای برخوردار بودند. نیای خاندان، ابوالفضل محمد بن عبدالکریم فقیه شافعی است که در تَریم می‌زیست و نسب او به شاخهٔ سعد العشریه از قبیلهٔ مذحج، یا به قولی به بنی هلال باز می‌گشت (محبی، ۱۱۴/۲).

خاندان بافضل به تدریج در نقاط مختلفی از یمن پراکنده گشتند و افرادی از این خاندان افزون بر تَریم، در بندر شیحر و عدن ساکن شدند. شاخهٔ این خاندان در شحر به خاندان بُلُحاج شهرت داشت. مهم‌ترین افراد خاندان بافضل اینانند:

۱. ابو عبدالله جمال‌الدین محمد بن احمد بن علی حضرمی تریمی عدنی (شعبان ۸۴۰ - ۱۵ شوال ۹۰۳/فوریهٔ ۱۴۳۷ - ۶ ژوئن ۱۴۹۸)، اصولی و فقیه شافعی، وی در تَریم به دنیا آمد و در جست و جوی علم به عدن رفت؛ در همانجا اقامت گزید و به تحصیل مقدمات دانش روی آورد. سپس در عدن از قاضی محمد باخمش فقه آموخت و نزد قاضی محمد باشکیل حدیث خواند، و از دیگر شیوخ در ادب عربی و علوم اسلامی نیز بهره گرفت. وی به زودی خود در جایگاه تدریس و افتا قرار گرفت و شاگردانی از مکتب او برآمدند (سخاوی، ۱۴/۷؛ عیدروس، ۲۴). در منابع او را عالمی دوستدار مردم وصف کرده‌اند که در رفع نیازهای آنان بسیار کوشا بود و نزد سلاطین و امرا، به ویژه عامر بن عبدالوهاب سلطان طاهری یمن چنان احترامی داشت که شفاعت او رد نمی‌شد. سراج‌الدین عمر بن عبدالرحمان قصیده‌ای در ستایش او سروده است. او در عدن درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (همو، ۲۴-۲۵).

جمال‌الدین شعر نیز می‌سرود و در رشته‌های علوم اسلامی آثاری داشت که از آن جمله است: *کشف الحجاب و لب اللباب و المحاضر و السجلات الشرعیه* که در کتابخانهٔ جامع کبیر صنعاً از هر یک نسخه‌ای موجود است (صنعاً، ۱۱۴۸/۳، ۱۱۶۵). همچنین باید از اثر وی با عنوان *العدة و السلاح فی احکام النکاح* یاد کرد که عبدالله بن عمر بافضل از همین خاندان آن را با عنوان *مشکاة المصابیح* شرح کرده، و نسخه‌ای از آن برجای مانده است (نک: طلس، ۹۱؛ برای آثار یافت نشدهٔ او، نک: عیدروس، ۲۷؛ ابن عماد، ۲۰/۸؛ نیز نک: بغدادی، هدیه، ۲۲۲/۲).

۲. عبدالله بن عبدالرحمان بن ابی بکر (۸۵۰ - ۵ رمضان ۹۱۸ ق/ ۱۴۴۶ - ۱۴ نوامبر ۱۵۱۲ م)، فقیه شافعی، او در تَریم به دنیا آمد (زرکلی، ۹۶/۴) و به طلب علم به شحر و سپس به عدن و جاهای دیگر سفر کرد و سرانجام، در شحر سکنی گزید. او از محمد بن احمد بافضل و به ویژه عبدالله بن احمد باخرمه بهره علمی برد؛ همچنین از قاضی القضاات برهان‌الدین ابن ظهیر و ابوالفتح مراغی و جز ایشان کسب علم کرد. وی

آیینده‌ای، کُجَمی و جبال بارزی را نام برد (جغرافیا، ۹۳۳/۲-۹۳۴؛ سرشماری اجتماعی، ۳۷، ...).

پیشینهٔ تاریخی: گفته شده است که مردم این سرزمین در قدیم در جایی به نام دشت آب زندگی می‌کردند، اما در باب زمان انتقال آنها به بافت، در منابع مطلبی نیامده است (جغرافیا، ۹۳۴/۲). بافت از جمله شهرهایی بوده که مارکوپولو از طریق آن به کرمان مراجعت کرده است. (نک: سایکس، ۳۰۳). اشرف افغان نیز پس از شکست یافتن از نادر، به جهرم، لار، سیرجان و بافت رفته است (رتوقی، ۹۴-۹۵). در زمان آقامحمدخان قاجار قلعهٔ رابر در شهر بافت توسط باباخان برادرزادهٔ وی محاصره و تسخیر گردید (همو، ۱۰۷).

شهر بافت: این شهر در ۵۶° و ۳۷° طول شرقی و ۲۹° و ۱۴° عرض شمالی و در فاصلهٔ ۱۶۴ کیلومتری از مرکز استان (شهر کرمان) در زمین مسطح و همواری قرار دارد (نک: پاپلی، ۸۹؛ نیساری، ۲۹۸). نخستین بار در سدهٔ ۴ ق/۱۰ م مؤلف *حدود العالم* نام این شهر را بافت آورده، و دربارهٔ آن چنین نوشته است: شهرکی است آبادان و با نعمت (ص ۱۲۶). بافت در منابع به صورت «بافد» به عنوان شهری گرمسیر در کرمان نیز آمده است (نک: یاقوت، ۴۷۴/۱؛ ابوالفدا، ۳۳۶-۳۳۷).

از کوههایی که در نواحی شمالی شهر بافت دیده می‌شود، می‌توان کوه سفید باغ فتک و کوه قلعه سنگ را نام برد (فرهنگ، ۳۳). رودخانهٔ مشهور بافت نیز از کوه شاه سرچشمه گرفته، از میان این شهر می‌گذرد و در جنوب شرقی به هلیل رود می‌پیوندد. آب و هوای شهر بافت معتدل، و حداکثر دمای آن در تابستانها ۳۸° و حداقل آن در زمستانها ۵° - است (همانجا).

شهر بافت طبق آخرین سرشماری کشور (آبان ۱۳۷۵) دارای ۵۴۲۶۵ خانوار معمولی ساکن با ۲۶۵۶۸ نفر جمعیت بوده است. از این عده، ۱۳۴۲۷۴ نفر مرد و بقیه زن بوده‌اند (سرشماری عمومی، چهل). مردم بافت پیرو مذهب شیعهٔ دوازده امامی هستند و غالباً به زبان فارسی و به لهجهٔ بلوچی تکلم می‌کنند (نک: فرهنگ، ۳۴).

در این شهر به سبب دار بودن زمین مساعد و شرایط جوی مطلوب، کشاورزی و دامپروری رواج دارد و برای تأمین آب نیز از رودخانه و کاریز استفاده می‌شود. از محصولات عمدهٔ این شهر می‌توان گندم، جو، ارزن، بادام، گردو، گلابی و انگور را نام برد. قالی‌بافی نیز از صنایع مهم دستی در این شهر محسوب می‌شود (همانجا).

مآخذ: ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ پاپلی یزدی، محمد حسین، *فرهنگ آبادیا و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۴۷ ش؛ جغرافیای کامل ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، ۱۳۷۶ ش؛ سایکس، یرسی، *سفرنامه*، ترجمهٔ حسین سعادت نوری، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ سرشماری اجتماعی-اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۷۷ ش)، نتایج تفصیلی، استان کرمان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بافت، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ سعیدیان، عبدالحسین، *دائرة المعارف سرزمین و مردم ایران*، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور، ادارهٔ جغرافیای ارتش، تهران، ۱۳۶۰ ش، ج ۱۰۵؛ نیساری، سیروس، کلیات

افزون بر منزلت علمی، از جایگاه اجتماعی والایی نیز برخوردار بود؛ در رفع نیازهای مردم بسیار فعال، و نزد سلاطین حضرموت و قبایل آن دارای احترام فراوان بود. وی روزگارش را به تدریس و مطالعه و عبادت می‌گذراند و ریاست فقهی آن سامان به او رسید و عالمانی مانند عبدالله بن محمد باقشیر از او کسب علم کردند (عیدروس، ۹۲-۹۳). وی در شحر درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد و آرامگاه وی که بنایی بر آن ساخته شد، زیارتگاه گشت (همانجا).

مشهورترین اثر او *المقدمة الحضرمیه* در فقه شافعی است که بارها از جمله در دمشق (۱۹۹۲م) به چاپ رسیده است. بر این کتاب ابن حجر هیتمی شرحی نوشته که در بیروت و دمشق (۱۹۷۵م) انتشار یافته، و محمد بن سلیمان کردی مدنی نیز بر شرح ابن حجر حاشیه زده است (بغدادی، ایضاح، ۵۴۳/۲). از دیگر آثار او *حلیه البررة* و *شعار الخیره* در اذکار حج و عمره است که نسخه خطی آن در دار الکتب مصر موجود است (نک: GAL, S, II/555؛ برای آثار یافت نشده او، نک: عیدروس، ۹۳؛ ابن غزی، ۱۷۰/۲).

۳. شهاب الدین احمد بن عبدالله بن عبدالرحمان (شوال ۸۷۷ - ۹۲۹/مارس ۱۴۷۳-۱۵۲۳)، فقیه شافعی. ظاهراً در شحر به دنیا آمد و از پدرش و نیز محمد بن احمد بافضل فقه آموخت و از قاضی القضاات یوسف بن یونس مقری و قاضی احمد بن عمر و غیر ایشان بهره علمی برد. وی در جامع شحر به جای پدر درس می‌داد و بعد از فوت پدر جانشین او شد. شهاب الدین بارها به حج رفت و در آخرین سفر با محمد ابن عراق (ه م) که از بزرگان صوفیه بود، آشنا شد. وی زمانی که پرتغالیان به بندر شحر وارد شدند، در جنگ با آنان شهید، و در جوار مدفن پدرش دفن شد (عیدروس، ۱۲۵-۱۲۶). از او آثاری با عناوین *نکت علی الروض المقری*، *نکت علی الارشاد* و *مشکاة الانوار* بر شمرده‌اند (همو، ۱۲۶؛ ابن غزی، ۲۱۵/۱).

۴. حسین بن عبدالله بن عبدالرحمان (دربیع الآخر ۹۷۹/سپتامبر ۱۵۷۱)، صوفی و فقیه شافعی. از تاریخ و محل تولد وی اطلاعی در دست نیست. او عارفی جامع بین شریعت و حقیقت بود و مقامات و کراماتی از او نقل می‌شد (عیدروس، ۳۰۸). وی به نوشته‌های شاذلیه بسیار مشتاق، و به طریقت ایشان مایل بود، تا جایی که گفته شد: او خود شاذلی زمان است. وی محیی الدین ابن عربی را نیز بزرگ می‌داشت و به مطالعه آثار او می‌پرداخت. وی در ترمیم درگذشت و تنها نوشته بر جای مانده از او رساله‌ای در تصوف با عنوان *الفصول الفتحیه و النفثات الروحیه* بود (همو، ۳۰۸-۳۰۹) که نسخه‌ای از آن در کتابخانه احقاف ترمیم (نک: فهرست، ۲۷)، و نسخه‌ای دیگر در کتابخانه بانکپور به شماره ۹۲۹ شناخته شده است (نک: بانکپور، XIII/135).

گفتنی است که گرایش صوفیانه در فرزندان حسین دوام یافت و در میان آنان کسانی چون زین الدین پسر حسین صوفیانی شاخص بودند (محیی، ۱۹۰/۲).

از رجال متأخر این خاندان، محمد بن عوض بافضل (د ۱۳۴۰ق/

۱۹۲۲م) که مشرب صوفیانه داشته، و یک یا دو اثر در فضایل احمد بن حسن عتّاس نوشته است (برای نسخ خطی، نک: حبشی، ۱۷۸، ۱۸۶). او کتابی نیز با عنوان *صلوة الاله* در شرح احوال و فضایل بزرگان خاندان بافضل نگاشته که نسخه‌ای از آن در کتابخانه شخصی فرزندش علی در ترمیم نشان داده شده است (نک: زرکلی، ۳۲۰/۶؛ سرچنت، 256).

مآخذ: ابن عماد، *عبدالحی، شذرات الذهب*، بیروت، دار الفکر؛ ابن غزی، محمد، *دیوان الاسلام*، به کوشش کسروی حسن، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ بغدادی، ایضاح، همو، هدیه، حبشی، عبدالله محمد، *فهرس مخطوطات بعض المکتبات الخاصة فی البین، لندن*، ۱۹۹۴م؛ زرکلی، اعلام؛ سخاری، محمد، *الضوء الالامع*، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ صنعاء، خلی؛ طلس، محمد اسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ عیدروس، *عبدالقادر، النور السافر*، بیروت، ۱۲۰۵ق/۱۹۸۵م؛ *فهرست الکتب المخطوطة بکتابه الاحقاف بترمیم*، بین، *المرکز البینی للابحاث الثقافیه*، محبی دمشقی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ نیز:

Bankipore; GAL, S; Serjeant, R.B., «Historians and Historiography of Hadramawt», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1962, vol. XXV. بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

بافق، نام شهرستانی در خاور استان یزد که مرکز آن نیز بافق نام دارد.

شهرستان بافق: این شهرستان با ۱۵'۲۹۸ کیلومتر مساحت در حاشیه کویر مرکزی ایران واقع شده است و از لحاظ وسعت دومین شهرستان استان یزد به شمار می‌رود و جمعیت آن ۴۱'۸۳۵ نفر است. بافق از شمال به شهرستانهای اردکان و طبس، از خاور به شهرستانهای کرمان و زرنده، از جنوب به شهرستان رفسنجان و از باختر به شهرستانهای یزد و مهریز محدود است. این شهرستان متشکل از ۲ بخش به نامهای مرکزی و بهاباد، و ۶ دهستان است (آمارنامه، ۱۳؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۴؛ سرشماری، ۱۴۰۰، سی ونه). در شمال خاوری شهرستان بافق کوه سفید و کوه خنزا و در خاور آن، کوه بافق به بلندی ۲'۲۰۲ متر و بدبخت کوه به بلندی ۲'۲۴۹ متر قرار دارد (همان، ۱۳).

کویر درانجیر در باختر بافق از شمال به جنوب کشیده شده است و در میان آن چند باتلاق وجود دارد. رود مهم این شهرستان رود فصلی شوری است که از حوالی زرنده کرمان سرچشمه گرفته، پس از عبور از ۱۲ کیلومتری باختر بافق وارد کویر درانجیر می‌گردد. آب و هوای این شهرستان کویری است و در فصول بهار و تابستان و پاییز بادهای موسمی شدیدی در آنجا می‌وزد (همانجا). درختچه‌های گز که در این منطقه به ویژه اطراف راه‌آهن بافق - یزد کاشته شده عامل مهمی برای تثبیت شنهای روان است (جغرافیا، ۱۳۶۹/۲، نک: قبادیان، ۶۵-۶۹). محصولات عمده بافق گندم، جو، زیره سبز، پنبه و روناس، و میوه‌های آن خرما، انگور، پسته، بادام، گردو، انار و توت است. در دشتهای پیرامون بافق، آهو، گورخر، و در کوهها قوچ و میش وجود دارد. دامداری در آنجا محدود است و بیشتر در بخش بهاباد پرورش گوسفند و بز، به خصوص شتر رواج دارد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا؛ نک: آبادان، ۶۹). این شهرستان از نظر معادن آهن، اورانیوم،

۱۷: آذر، ۶۲۱-۶۲۲، ۶۳۴-۶۳۵).

مآخذ: آذر یگدلی، لطفعلی، آتشکده، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ آمارنامه استان یزد (۱۳۷۶ش)، سازمان برنامه و بودجه استان یزد، تهران، ۱۳۷۷ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خیراندیش، اسدالله، با من به کرمان بیایید، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بافق، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شیروانی، زین‌العابدین، بستان السیاحه، تهران، ۱۳۱۵ق؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۸۳؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان دهم، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۲ش؛ قبادیان، عطاءالله، سیمای طبیعی استان یزد در ارتباط با مسائل کوری، یزد، ۱۳۶۱ش؛ محمد بن ابراهیم، سلجوقیان و غز در کرمان، به کوشش باستانی باریزی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ مستوفی بافقی، محمد مفید، جامع مفیدی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۰ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، فرهنگ آبادیهای ایران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نخعی، حسین، مقدمه بر دیوان وحشی بافقی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ یزدی، حسن، جامع‌التواریخ حسنی، به کوشش مدرس طباطبائی و ایرج افشار، کراچی، ۱۹۸۷م؛ نیز: *Abadan and Southwestern Iran*, ed. L. W. Adamec, Graz, 1989; *Iranica*.
ابوالحسن مبین

باقییه، عنوان شاخه‌ای از سادات یمن در تَریم، منشعب از خاندان بزرگ باعلوی که در سده‌های ۸-۱۱ق/۱۷-۱۴م شماری فقیه و صوفی از آن برخاستند. عنوان باقییه به سبب انتساب اعضای این خاندان به احمد بن عبدالرحمان بن علوی بن محمد فقیه (د ۷۲۶ق/۱۳۲۶م) است که دانش او در فقه سبب اشتهاش به فقیه گردیده بود. محمد بن علی بن محمد (د ۸۶۲ق/۱۴۵۸م) از اخلاف او که به سبب سکنی در عَیدید (در پیرامون تَریم) به مولی عیدید شهرت دارد، نیای اصلی خاندان باقییه به شمار می‌آید و نسل او از سوی پسرانش: عبدالرحمان، عبدالله، علی، علوی و زین‌الدین در حضرموت پراکنده شد (نک: شلی، ۱۳۷/۲، ۳۹۹/۱، ۵۱۵).

برخی از اعضای اصلی و پرشهرت این خاندان به ترتیب اینانند: زین بن عبدالرحمان بن محمد عیدید (سده ۹ق) که به فراگیری فقه نزد مشایخ زمان پرداخت و مدتی در دُوعن و بندر شحر زبست و در همانجا از دنیا رفت. او به تصوف، به ویژه طریقه شاذلیه، گرایش داشت (همو، ۲۲۹/۲). فرزند او عبدالرحمان (۹۰۷-۹۵۰ق/۱۵۰۷-۱۵۴۳م)، جامع میان شریعت و طریقت بود که کراماتی به وی نسبت داده‌اند (همو، ۲۹۴/۲). عیدروس، (۲۱۳). از همین شاخه عبدالرحمان، ابوبکر بن محمد بن طیب (د ۱۰۱۱ق/۱۶۰۲م) نیز ضمن مهارت در فقه، به تصوف گرایش داشت و دارای مقامات و مجاهداتی بود؛ چنانکه بسیاری کسان برای کسب فیض، به سوی بندر شحر که محل زندگی او بود، می‌شتافتند (شلی، ۹۳/۲).

در همین سده عبدالله بن زین بن محمد از این شاخه، ضمن چیرگی در علوم فقه، حدیث و تفسیر، گرایشی نیز به تصوف داشت و بسیاری کسان از جمله شلی از او دانش آموختند. گفته‌اند که مناظراتی میان او و قاضی عبدالله بن ابی بکر خطیب، در برخی مسائل فقهی وجود داشته است. عبدالله از تَریم به هند سفر کرد و از شیوخ صوفیه در شهرهای

منگنز، سرب و روی، غنی است و این معادن بیشتر در مناطق جفارت، چادرملو، چاه گز، ناریگان، کوشک و بهاباد قرار دارد (جغرافیا، ۱۳۷۰/۲، حواشی ۶-۱). وجود این معادن یکی از عوامل مهم جذب جمعیت به شهرستان بافق بوده است و اکثریت کشاورزان نیز به سبب پایین بودن بازدهی کشاورزی، شغل اصلی خود را رها کرده، به کار در معادن یا بخش خدمات مشغول هستند (همان، ۱۳۶۸/۲، ۱۳۶۹).

شهر بافق: این شهر واقع در بخش مرکزی شهرستان بافق در ۵۵° و ۲۴' طول شرقی و ۳۱° و ۳۵' عرض شمالی قرار دارد (مفخم، ۵۶). بنابر سرشماری آبان ۱۳۷۵، جمعیت این شهر ۲۵۰۶۸ نفر بوده است (سرشماری.... همانجا). هوای بافق گرم است و آب آن که از قناتهای قدیمی و چشمه‌هاتیه می‌شود، قدری شور مزه‌است (ایرانیکا، ۳۹۱/III؛ آبادان، همانجا). قسمت مرکزی شهر دارای بافتی قدیم با کوچه‌های تنگ و دیوارهای بلند و آناری از برجهای کهن است (جغرافیا، ۱۳۶۹/۲).

تاریخ بافق در سده‌های نخستین اسلامی روشن نیست و جغرافی- نویسان آن روزگار از آن نام نبرده‌اند؛ نخستین بار در منابع دوره سلجوقی از این شهر نام برده شده است (نک: محمد بن ابراهیم، ۱۰۹، ۱۸۰، ۱۸۱). در نیمه دوم سده ۶ق/۱۲م در دوره حکومت ملک ارسلان سلجوقی بر کرمان، ولایت بافق به همراه بهاباد و داور و کونان به اتابک یزد سپرده شد (همو، ۱۸۰). این شهر در دوره تیموری محل زد و خورد برخی از امرا و شاهزادگان بوده (نک: یزدی، ۱۵، ۱۰۹، ۱۲۰، ۱۵۰)، و در دوره صفوی از مهارت و شجاعت تفنگچیان بافق و بهاباد یاد شده است. بافق در این دوره قصبه‌ای پیش نبوده، و مستوفی بافقی مورخ سده ۱۱ق از آن با عنوان «قصبه طیه» و «دار الشجاعه» یاد کرده است (۲۷۷/۳، ۲۸۱، ۲۹۳). مؤلف بستان السیاحه، در سده ۱۳ق بافق را از توابع یزد و ناحیه‌ای کم‌اهمیت با هوای گرم وصف نموده است (شیروانی، ۱۳۰).

باقی درگذشته از توابع کرمان به شمار می‌رفت، اما از حدود سال ۱۱۸۸ق به ولایت یزد پیوست (خیراندیش، ۱۸). در تقسیمات کشوری ۱۳۳۲ش بافق یکی از بخشهای شهرستان یزد در استان اصفهان بود (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۳۴/۸۰)؛ اما پس از تشکیل استان یزد و اهمیت یافتن منطقه به واسطه کشف و استخراج معادن که موجب افزایش جمعیت آن نیز گردید، به صورت شهرستان درآمد (نک: فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۲-۱۳).

از بناهای تاریخی شهر بافق می‌توان به مقبره امامزاده عبدالله بن موسی کاظم (ع) و مسجد جامع و اماکن مذهبی مانند پیر مراد و قاضی میرجعفر و چشمه پیروزی اشاره کرد. از خانه وحشی بافقی - شاعر نامی بافق - خرابه‌هایی بر جا مانده که از آن به عنوان یک اثر تاریخی محافظت می‌شود (جغرافیا، ۱۳۷۰/۲). علاوه بر وحشی بافقی، برادرش مرادی بافقی و استادش شرف‌الدین علی بافقی و سخنورانی همچون نجاتی بافقی و همتی بافقی همه از مشاهیر این منطقه‌اند (نخعی،

اوده و بیجاپور بهره برد و در بیجاپور درگذشت (همو، ۳۷۴/۲-۳۷۵).
از تبار علوی بن محمد عیدید، محمد بن علوی (د ۹۲۴/ق ۱۵۱۸م)،
فاضل و عالم به علم فقه یاد کردنی است. وی در عدن به استماع حدیث
و فراگیری فقه از احمد بن یحیی رشید پرداخت. محمد ملازم استاد بود
و حتی با دختر او ازدواج کرد و نیز از وی اجازه روایت یافت. وی در
شهر عدن درگذشت (همو، ۳۸۳/۱؛ عیدروس، ۱۱۱). از نوادگان او،
عبدالرحمان بن علوی بن احمد (د ۱۰۴۷/ق ۱۶۳۷م)، محدث، فقیه،
صوفی و مقتدای زمان خود، یکی از مشاهیر خاندان بافقیه است. وی در
تریم متولد شد و علوم اسلامی را فراگرفت و در فقه به درجه والایی
رسید. همچنین در حدیث مهارت تمام یافت و بارها صحاح شیخین،
بخاری و مسلم را بر استادان خود عرضه کرد. وی شاگردان بسیاری
پرورش داد که از شلی و برخی مشایخ خاندان عیدروس می‌توان یاد
کرد. افزون بر اینها وی به تصوف هم تمایل داشت و از دست بزرگان
طریقت خرقة پوشید؛ شاید اینکه وی قضای تریم را نپذیرفت، به سبب
همین گرایشهای صوفیانه بوده باشد. وی سرانجام در شهر خود
درگذشت (شلی، ۳۰۴/۲-۳۰۶؛ صنعانی، ۱۱۸/۲؛ محبی، خلاصه...،
۳۶۵/۲-۳۶۶).

ابوبکر بن محمد (د ۱۰۰۵/ق ۱۵۹۷م)، از نسل فرزند دیگر محمد
عیدید، عبدالله بود که به صاحب قیدون اشتها داشت. او در تریم به دنیا
آمد و پس از فراگیری علوم اسلامی، به ویژه در فقه مهارت یافت و به
عنوان یکی از برجسته‌ترین افراد خاندان بافقیه شناخته شد. وی از
بزرگان زمان خود همچون عبدالله بن عیدروس و زین بن حسین بافضل
کسب علم کرد و در سفر به دوعن و قیدون، به نشر دانش و نیز افتا
پرداخت و مقتدای زمان خود در آن دیار شد و در همان قیدون درگذشت
(شلی، ۹۴/۲-۹۵؛ صنعانی، ۱۷/۲-۱۸؛ محبی، همان، ۹۴/۱). از نسل
عبدالله، حسین بن محمد بن علی (د ۱۰۴۰/ق ۱۶۳۰م) را نیز می‌توان یاد
کرد. او آموزش خود را خاصه در زمینه فقه و اصول به پایان رساند و به
قضای تریم برگزیده شد (شلی، ۲۲۷/۲-۲۲۸). فرزند او، احمد (د
۱۰۵۲/ق ۱۶۴۲م)، نیز در علوم همچون فقه، فرائض، تفسیر، حدیث و
حساب توانا گشت و در طی سفر به حرمین، بسیاری از عالمان آن دیار
را درک کرد و سرانجام در مکه از دنیا رفت (همو، ۱۳۰/۲-۱۳۱؛
صنعانی، ۳۰/۲؛ محبی، همان، ۱۸۳/۱-۱۸۴).

برادر او عبدالله همچون بسیاری از خاندانهای سادات حضرموت
به هند رفت (واسعی، ۲۳۵) و به سبب جایگاه اجتماعی که در آنجا
یافت، دارای شهرت فراوان شد. او که به «صاحب مدینه کنور» شهرت
دارد، در تریم متولد شد. بسیاری از دانشها مانند فقه، حدیث و عربی را
از مشایخ زمان همچون عبدالرحمان سقاف و عبدالرحمان بن علوی
بافقیه فراگرفت و از دست مشایخ صوفیه، خرقة پوشید. وی با سفر به
شهر کنور هند، ضمن آموزش علم نزد پسر عموش، محمد بن عمر
بافقیه، نزد فرمانروای شهر، عبدالوهاب اعتبار یافت و او دختر خود را
به عبدالله داد و او را به وزارت برگزید و این عوامل همه سبب افزونی

شهرت او گشت (محبی، همان، ۳۹/۳-۴۰؛ شلی، ۳۷۳/۲).

در منابع به شروح و اختصاراتی از وی همچون شرح آجرومیه،
شرح الملحة (ظاهراً ملحة الاعراب حریری، نک: حاجی خلیفه،
۱۸۱۷/۲) و اختصار آن اشاره شده است. عبدالله در ادب نیز توانا بود و
اشعاری داشته است که در منابع شرح حال او برخی از آنها آورده شده
است (نک: شلی، ۳۷۱/۲-۳۷۳؛ صنعانی، ۱۳۰/۲؛ محبی، همان،
۳۹/۳-۴۰، ذیل...، ۱۳۰).

محمد بن عمر بن محمد، پسر عموی عبدالله که پیش از وی در شهر
کنور حضور داشت، خود نیز در آن دیار بسیار معروف بود. وی پس از
فراگیری دانشهایی، در فقه به مقامی رفیع رسید (نک: واسعی، ۲۳۵-
۲۳۶) و نزد حاکم آن دیار، عبدالمجید تقرب یافت و با دختر او ازدواج
کرد. محمد در آنجا تدریس می‌کرد، اما با مرگ عبدالمجید، سختی و
آشفته‌گی اوضاع او را به ترک کنور و مهاجرت به حیدرآباد کشاند و در
همان شهر نیز از دنیا رفت (شلی، ۳۶/۲-۳۷).

از اخلاف علی، پسر دیگر محمد عیدید، می‌توان به شهاب‌الدین
احمد بن حسین بن عبدالرحمان (د ۱۰۴۸/ق ۱۶۳۸م) اشاره کرد. وی
مفتی و قاضی تریم بود. او پس از کسب دانش، از بسیاری مشایخ خود
اجازه افتا و تدریس به دست آورد و شهرتی فراوان یافت، چنانکه
شاگردان بسیاری برای دانش اندوزی نزد او می‌شتافتند. همچنین وی به
قضای تریم برگزیده شد. پس از چندی از این سمت عزل شد، ولی طولی
نکشید که بار دیگر به آن مقام دست یافت، او در اواخر عمر به تصوف
گرایید و خود به ارشاد پرداخت (محبی، خلاصه...، ۱۸۲/۱-۱۸۳؛
صنعانی، ۲۹/۲-۳۰).

شاگرد وی احمد بن عمر بن عبدالرحمان (سده ۱۱ق)، هم از افراد
همین شاخه از خاندان بافقیه است. او نزد مشایخی از خاندانهای
بلفقیه، عیدروس و بافضل، حضور یافت و بهره‌های علمی برد و سپس به
حجاز رفت. پس از دو سال اقامت در آن سرزمین، رهسپار مصر شد و
از مشایخ آن دیار تفسیر، حدیث، فقه، اصول، فرائض، حساب، نحو و
معانی و بیان آموخت و به استادی رسید. او با کسب اجازه افتا از
استادان بسیار، در بازگشت به تریم، به افتا و تدریس قرآن، فقه و حدیث
پرداخت. پس از درگذشت استادش، قاضی احمد بن حسین، به قضای
تریم دعوت شد که با عدم رغبت، به قبول آن تن در داد، اما پس از مدتی
از این امر دوری گزید و شاگردش، سهل بن احمد باحسن را به این
منصب گمارد؛ او نیز چندان دوام نکرد و دوباره خود احمد پس از آنکه
شروط چندی با سلطان کرد، این سمت را پذیرفت. وی سرانجام در تریم
درگذشت. رساله‌ای با عنوان *تحریر المقال لما وقع لحاکم تریم اذا ذاک*
فی دخول شوال درباره رؤیت هلال نگاشته که متن آن را شلی در شرح
حال او آورده است (۱۷۲/۲-۱۷۷).

یکی دیگر از اعضای این خاندان به نام محمد بن عمر طیب بافقیه
است (۹۷۰-۱۰۱۱/ق ۱۵۶۳-۱۶۰۲م) که در شحر زاده شد. از وی به
عنوان مورخ یاد کرده‌اند. او در تاریخ حضرموت کتابی تألیف نموده که

چنانکه با محاصره تبریز توسط قوای دولتی که موجب بروز قحطی در شهر شد، به ناچار باقرخان وظایف دیگری برعهده گرفت و اختطاریه‌ها و اعلامیه‌های «مجلس غیبی» یا شورای مخفی تبریز، به مهر ستار یا باقر صادر می‌گردید (براون، ۲۴۹: کتاب نارنجی، ۱/۲۶۴).

گزارشها و مراسلات کنسولگریهای روس و انگلیس، حاکی از نگرانی مأموران بیگانه از فعالیتهای باقرخان و ستارخان است که به تعبیر آنها موجب اغتشاش در شهر شده بود (کتاب آبی، ۳۸۷/۲، ۸۱۴/۴، ۸۱۹: زنیوف، ۸۱، ۸۲، ۸۶-۸۷، ۱۱۸). در اواخر رمضان ۱۳۲۶/ سپتامبر ۱۹۰۸ بازارهای تبریز بسته شد و انجمن ایالتی به تشکیل نیروهای نظامی به فرماندهی باقرخان و ستارخان دست زد که هزینه‌های آن را مردم می‌پرداختند. در برخی منابع این هزینه‌ها را از مالیاتهای خودسرانه‌ای دانسته‌اند که توسط ستار و باقر وضع، و اخذ می‌شد (کتاب نارنجی، ۱۷/۲، ۲۸). مخبرالسلطنه مهدی قلی هدایت از فعالیت این دو، به مثابه اعمالی جابرانه و برای گردآوری مال سخن رانده، و به ویژه برخی کارهای باقرخان را «دیوانگی» خوانده است (خاطرات...، ۱۹۱، ۱۹۶). از برخی اظهار نظرها دیگر هم برمی‌آید که باقرخان مردی تندخو و کم تحمل بود و گاه خلاف رسم و رویه کسی که رهبری جنبشی را در دست دارد، عمل می‌کرد؛ چنانکه یفرم خان که خود از سران نامدار مشروطه بود، از برخی اعمال باقرخان به شدت انتقاد می‌کرد (رائین، ۳۳۷).

به هر حال، در این میان رحیم خان چلبیانلو به دستور محمدعلی شاه بر تبریزیان تاخت و یکی از نخستین اهداف او تخریب و تاراج محله خیابان بود که از لحاظ نظامی و شمار مجاهدان در درجه اول اهمیت قرار داشت. حملات بیوک خان، پسر رحیم خان به خیابان راه به جایی نبرد و رحیم خان خود به تبریز تاخت و همزمان، به تحریک پاخیتانف، سرکنسول روسیه مردم بیمناک شده، فریب خوردند و بیرقهای سفید به علامت صلح با قوای دولتی بر خانه‌های خود برافراشتند. اوضاع طوری واژگونه شد که باقرخان هم ناچار به خانه میرهاشم خیابانی پناهنده شد و از روسها تأمین خواست و حتی گفته‌اند که بیرق سفید بر سردر خانه‌اش آویخت (امیرخیزی، ۱۲۳-۱۲۴: طاهرزاده، ۲۱۹، ۲۰۶، ۴۷۶-۴۷۷: سرداری نیا، ۳۵، ۳۶، ۴۱: براون، ۴۴۱). این حادثه سبب شد تا بسیاری از مجاهدان دیگر نیز خانه‌نشین شوند و راه برای تسلط قوای دولتی هموار گردد. در حالی که رحیم خان کدخدایان تبریز را وادار می‌کرد تا ۹۰ نفر از سران مجاهدان را که باقرخان در رأس آنها قرار داشت، به او تسلیم کنند، دلیری ستارخان که بیرقهای سفید را فروکشید و باقرخان را رسماً به ادامه مبارزه فراخواند، اوضاع را به نفع مشروطه خواهان تغییر داد. باقرخان پس از اظهار پشیمانی، به درخواست انبوه مردمی که از مسجد صمصام خان به سوی خانه او روان شدند، دوباره به تکاپو برخاست و عزم مقابله با رحیم خان کرد. سرانجام نیز به همت او و دیگر مجاهدان، محل استقرار رحیم خان در باغ شمال تصرف شد (طاهرزاده، ۲۳۲: سرداری نیا، ۴۲-۴۷). پس از

نسخه‌ای از آن در کتابخانه سلطانیه موجود است. متن مختصری از آن با عنوان اختصار تاریخ الطیب بافقیه للقرن العاشر از عمر بن سقاف نیز شناخته شده است (نک: حبشی، ۴۳۴: سرجنت، ۲۹۴-۲۹۳).

مآخذ: حاجی خلیفه، کشف حبشی، عبدالله محمد، مصادر الفكر العربی الاسلامی فی الیمن، صنعاء، مرکز الدراسات الیمنیه؛ شلی، محمد، المشرع الروی، جده، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۲م؛ صنعانی، محمد، ملحق البدر الطالع شوکانی، بیروت، دارالمعرفه؛ عیدروس، عبدالقادر، النور السافر، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ محبی، محمدامین، خلاصه الاثر، قاهره، ۱۲۸۴/ق؛ همو، ذیل نفعه الريحانة، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۹۱/ق ۱۹۷۱م؛ واسعی، عبدالواسع، تاریخ الیمن، قاهره، ۱۳۴۶/ق؛ نیز:

Serjeant, R. B., «Materials for South Arabian History», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1950, vol. XIII(2).
فرامرز حاج منوچهری

باقر (ع)، امام، نک: محمدباقر (ع)، امام.

باقرخان (د ۱۳۳۵/ق ۱۹۱۷م)، ملقب به «سالار ملی»، از رهبران برجسته انقلاب مشروطه و یار و هم‌رزم ستارخان (ه م). وی در محله «خیابان» تبریز، گویا در ۱۲۷۸/ق ۱۲۴۰ش متولد شد. از زندگی او پیش از ظهور در نهضت مشروطیت، اطلاع چندانی در دست نیست. ظاهراً در جوانی به بنایی اشتغال داشت و در محله خود به دلیری و عیاری شهره بود و به این سبب، یک‌چند کدخدای آنجا شد. گفته‌اند که به روزگار ولیعهدی مظفرالدین میرزا در تبریز، در زمره فراشان یا یوزباشیان دستگاه او درآمد و در استیفای آذربایجان هم مدتی مأمور گردآوری مالیات بود (سرداری نیا، ۱۵، ۲۰، ۲۱: بهار، ۵: بامداد، ۱۷۹/۱-۱۸۰: نوایی، فتح...، ۱۷۹: ایرانیکا، ۱۱/541، GSE، 726/III). اما آنچه او را برانگیخت تا استعداد خویش را در سازمان‌دهی جنبش توده‌ها و رهبری آن نشان دهد، تلاشهای محمدعلی شاه در برافکندن بنیاد مشروطه و ظهور دوره استبداد صغیر بود. در پی بمباران مجلس و تفویض حکومت و فرماندهی نظامی آذربایجان به کسانی چون محمد ولی خان تنکابنی و عین‌الدوله و عبدالمجید میرزا (نک: کتاب نارنجی، ۲۶۹/۱: سفری، ۳۴۴، ۳۴۶: سرداری نیا، ۵۲: صفایی، ده نفر...، ۲۴۵)، انقلاب در آذربایجان اوج گرفت و چون ستارخان نیز از امیرخیز به پابرخاست، «نایب باقرخان» (باقرینا) هم از محله خیابان به او پیوست و با مجاهدانی که گردآوردند، قصد تهران و کمک به مجلس شورا کردند، اما انجمن ایالتی تبریز که حضور آن دورا در شهر ضروری می‌دانست، مانع رفتن آنها شد (فتحی، ۳۴۶: سرداری نیا، ۳۲۳-۳۱: براون، ۲۰۵). در این میان مردم تبریز و مجاهدان اجازه ورود به عین‌الدوله و اردوی دولتی ندادند و ستار و باقر به اشغال ورودیه‌های شهر و سنگربندی در خیابانها دست زدند (صفایی، رهبران...، ۳۰۷: سفری، ۳۵۰: کتاب نارنجی، ۱/۲۷۰).

در نخستین رویاروییهای قوای دولتی با مردم تبریز، حوزه نفوذ و اقتدار باقرخان که تقریباً به طور مستقل کار می‌کرد، چندان گسترده نبود، ولی به تدریج با ضعف مرتجعان و هواداران شاه، نفوذ بیشتری یافت؛

آن، رشته امور شهر در دست مجاهدان افتاد و طرفداران شاه و مرتجعان که در شبکه‌ای مفسده‌انگیز به نام «انجمن اسلامی» گرد آمده بودند، به ناچار شهر را ترک کردند (طاهرزاده، ۲۵۳).

با اینهمه، عین‌الدوله به دستور شاه، شهر را در محاصره گرفت و جنگی خونین آغاز شد و باقرخان که اردویش مقابل قوای عین‌الدوله قرار داشت، رشادتهای کم‌نظیر نشان داد (سرداری نیا، ۵۴-۵۶)، و چون نمایندگان روس و انگلیس به بهانه حمایت از اروپاییان، اولتیماتوم شدیدالحنی خطاب به انجمن ایالتی تبریز فرستادند، باقرخان به این اخطار وقعی ننهاد و از کار دست نکشید (کدی، ۲۵۵؛ طاهرزاده، ۲۳۵). در پی این اخطار، قوای روسی وارد شهر شد و ستارخان و باقرخان برای پرهیز از دادن بهانه به دست متجاوزان، مجاهدان را از هرگونه حرکت برضد این قوا باز داشتند (امیرخیزی، ۴۲۵-۴۳۰) و خود با آنکه در آغاز پیشنهاد انجمن ایالتی مبنی بر تحصن در کنسولگری عثمانی را نپذیرفتند، سرانجام در جمادی‌الاول ۱۳۲۷/ ژوئن ۱۹۰۹ ناچار به آنجا پناهنده شدند (کتاب آبی، ۵۵۶/۳؛ کسروی، ۴۶، ۴۷؛ مبارزه...، ۳۶۱؛ براون، ۱۳۱). با اینهمه، روسها که از حضور باقرخان و ستارخان در تبریز سخت واهمه داشتند، با کنسولگری (شهیندرخانه) عثمانی وارد مذاکره شدند و سرانجام از استانبول دستور رسید که این «خادمان وطن» به عثمانی بروند، وگرنه مورد حمایت آنها نخواهند بود. دولت روسیه هم به کنسول خود در تبریز دستور داد تا خروج ستارخان و باقرخان از تبریز، قوای روس را در شهر نگاه دارد (کتاب آبی، ۵۸۵/۳، ۶۲۸، ۲۰۳۷/۸؛ نوایی، دولتها...، ۱۵۱؛ براون، ۴۴۲؛ معاصر، ۱۲۶۴/۲).

در این میان، تهران به دست مجاهدان بختیاری و گیلانی فتح شد و مخبرالسلطنه والی آذربایجان گردید و با استقبال ستارخان و باقرخان روبه‌رو شد. وی از آغاز رشته امور را در دست گرفت و اعلام کرد که کسی جز دولت و انجمن ایالتی در اداره امور مداخله نکند، از آن سوی سپه‌دار اعظم، ستار و باقر را برای رفتن به تهران تشویق کرد (ناظم‌الاسلام، ۵۱۰/۲؛ هدایت، خاطرات، ۱۹۱؛ کسروی، ۸۴؛ صفایی، رهبران، ۴۵۵) و مخبرالسلطنه هم که نمی‌خواست آن دو در تبریز بمانند و از پیش نیز از آنها دل‌تنگیها داشت، به سردی با آنها رفتار می‌کرد و خواهان خروجشان از شهر بود (هدایت، گزارش...، ۲۵۸؛ امیرخیزی، ۵۶۲) و این ناخشنودی سبب شده بود که برخی از روزنامه‌ها نیز به بدگویی از سردار و سالار بپردازند. این عوامل و نیز تلاشهای رقیبان و دشمنان ستار و باقر و نودولتان ناسپاس، سخت موجب دل‌سردی این دو مجاهد شد (کسروی، ۱۰۹-۱۱۰). باقرخان و ستارخان به نگارش نامه‌هایی به مقامات در تهران دست زدند و خدمات خود را بر شمردند و گاه پاسخهایی دایر بر قدردانی دریافت داشتند؛ تا اینکه عضدالملک نایب‌السلطنه احمد شاه و سپس مستشارالدوله، رئیس مجلس شورای ملی ضمن تأیید خدمات و زحمات آنها، هر دو را به تهران دعوت کردند (امیرخیزی، ۵۳۰-۵۳۵) و گویا از آخوند ملا محمد کاظم خراسانی نیز

خواستند که آن دو را به آمدن به تهران تشویق کند. توصیه آخوند، ستارخان و باقرخان را در این کار راسخ کرد و آن دو با گروههای مسلح خود رهسپار تهران شدند (نوایی، فتح، ۱۸۸؛ کتاب آبی، ۸۲۷/۴). البته در این کار، اصرار انجمن ایالتی که از هشدارهای روسیه دایر بر تجدید لشکرکشی بیم داشت، بی‌تأثیر نبود (امیرخیزی، ۵۳۷-۵۳۹).

ستار و باقر در نوروز ۱۲۸۹ تبریز را به قصد تهران ترک کردند. در زنجان، شیخ محمد خیابانی و میرزا اسماعیل نویری و برخی از وکلای مجلس در ملاقاتی با اسماعیل امیرخیزی، منشی و مشاور ستار، از رفتن باقرخان و ستارخان به تهران ابراز نگرانی کردند. امیرخیزی چاره‌کار را در این دید که آخوند خراسانی آنها را به عتبات دعوت کند. پس چون مجاهدان به قزوین رسیدند، از علمای نجف تلگرافی رسید که آنها را به تشریف فرامی‌خواند. با اینهمه، استقبال گرم مردم از مجاهدان در همه شهرها و آمادگی تهرانیان برای استقبال، موجب شد تا سردار و سالار هر دو سفر به عراق را به پس از دیدار از تهران موکول کنند (همو، ۵۴۷-۵۴۹).

برخی گزارشها حاکی از آن است که علمای نجف به درخواست مستشارالدوله، رئیس مجلس شورای ملی - که از آلت دست شدن این دو توسط «اشخاص مغرض و معاند» بیمناک بود - و نیز درخواست محرمانه سپه‌دار اعظم از آخوند خراسانی، باقرخان و ستارخان را به عراق دعوت کردند (سرداری نیا، ۱۱۲-۱۱۳؛ شریف کاشانی، ۵۰۶). به هر حال سردار و سالار ملی در میان استقبال بی‌سابقه مردم وارد تهران شدند و دولت به پذیرایی باشکوهی از آنان پرداخت و احمد شاه جوان هر دو را سخت محترم داشت. آنگاه ستارخان را نخست در باغ صاحب اختیار، و سپس در پارک اتابک، و باقرخان را در باغ عشرت‌آباد جای دادند و مجلس شورای ملی نیز با اهدای لوحی به تقدیر از آنها برخاست و تصویب کرد که ماهانه به هر یک ۱۰۰۰ تومان مقرری پرداخت گردد (همو، ۵۰۷؛ امیرخیزی، ۵۵۲-۵۵۴، ۵۶۱؛ دولت‌آبادی، ۱۳۴/۳؛ سرداری نیا، ۱۱۹).

در این میان نزاع میان اعتدالیون و انقلابیون یا دموکراتها در حکومت مشروطه به اوج رسیده بود (رائین، ۳۴۳). جناح اعتدالی که بسیاری از اشراف و فئودالها را در بر می‌گرفت، از آغاز ورود باقرخان و ستارخان به تهران می‌کوشید به آنها نزدیک شود و از وجودشان برای عقب راندن انقلابیون بهره جوید؛ چنانکه دموکراتها گویا پیش‌بینی می‌کردند و به همین سبب، نمی‌خواستند این دو وارد تهران شوند، در نتیجه تمایل ستار و باقر به این جناح، روابط آنها با کسانی چون سپه‌دار اعظم و سردار منصور و سردار محبی روی به گرمی نهاد، ولی با سردار اسعد و دیگر سران بختیاری صمیمیتی حاصل نشد (هدایت، گزارش، ۲۵۴؛ سرداری نیا، ۱۲۱؛ دولت‌آبادی، همانجا). انقلابیون نیز به نوبه خود کوششها کردند تا میان ستار و باقر را به هم زنند، ولی تحریکات اعتدالیون به جایی رسید که باقرخان در مجلسی، برضد نمایندگان دموکرات مجلس سخنانی درشت گفت (همو، ۱۳۵/۳) و به تدریج

اسماعیل، بیرم خان، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ زینوف، ایوان الکسیویچ، انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه ابوالقاسم اعتصامی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سرداری نیا، صمد، باقرخان سالار ملی، انتشارات ایرانیان، ۱۳۶۹ ش؛ سفری، محمدعلی، مشروطه سازان، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ شریف کاشانی، محمد مهدی، واقعات اتفاقیه در روزگار، به کوشش منصوره اتحادیه و سروس سعدوندیان، تهران، نشر تاریخ ایران؛ صفایی، ابراهیم، ده نفر پستاز، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ همو، رهبران مشروطه، دوره دوم، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ طاهرزاده بهزاد، کریم، قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران، تهران، اقبال، فتحی، نصرت الله، زندگی نامه شهید نیکنام نقه الاسلام تبریزی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ کتاب آبی، گزارشهای محرمانه وزارت امور خارجه انگلیس، به کوشش احمد بشیری، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ کتاب نارنجی، گزارشهای سیاسی وزارت امور خارجه روسیه تزاری، به کوشش احمد بشیری، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ کسروی، احمد، تاریخ هیجده ساله آذربایجان، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ مبارزه با محمدعلی شاه، اسنادی از فعالیتهای آزادی خواهان ایران در اروپا و استانبول، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ مجتهدی، مهدی، رجال آذربایجان در عهد مشروطیت، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ معاصر، حسن، تاریخ استقرار مشروطیت در ایران، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ ناظم الاسلام کرمانی، محمد، تاریخ پیدایی ایرانیان، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ نوایی، عبدالحسین، دولتهای ایران از آغاز مشروطیت تا اولیما توم، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ همو، فتح تهران، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ هدایت، مهدی، قلی، خاطرات و خطرات، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ همو، طالع مشروطیت، به کوشش امیر اسماعیلی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ همو، گزارش ایران، به کوشش محمدعلی صرتی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نیز؛

Browne, E. G., *The Persian Revolution of 1905-1909*, Cambridge, 1966; GSE; *Iranica*; Keddie, N., *Iran under the Later Qajars, 1848-1922*, *The Cambridge History of Iran*, vol. VII, ed. P. Avery, London, 1991.

مجدالدین کیوانی

باقر گنج، ناحیه‌ای در کناره خلیج بنگال در کشور بنگلادش. باقر گنج به معنای محل دادوستد (بازار) باقر است و باقر نام حکمرانی بوده که در سده ۱۸م در این ناحیه حکومت می‌کرده است («فرهنگ...»، VI/167).

ناحیه باقر گنج بین ۲۱° تا ۲۳° و ۵' عرض شمالی و ۸۹° و ۵۲' تا ۹۱° و ۲' طول شرقی در جنوب داکا قرار گرفته است و ۶'۷۵۷ کیلومتر وسعت دارد. رودخانه این ناحیه را آبیاری می‌کند. باقر گنج منطقه‌ای کشاورزی است که تولیداتی متنوع از جمله برنج و نیشکر دارد و باغهای میوه آن مشهور است. طبق آمار ۱۹۵۱م/۱۳۳۰ ش جمعیت آن ۱۸۵'۳۶۴۲ نفر بود که ۷۶۹'۲۸۶۷ نفر آن مسلمان بودند. براساس سرشماری ۱۹۸۱م/۱۳۶۰ ش جمعیت این ناحیه به ۶۷۳'۶۶۷۴ نفر افزایش یافت. مرکز ناحیه باقر گنج شهر بارسال است که شهر باقر گنج نیز نامیده می‌شود. باقر گنج در گذشته از طوفانهای دریایی و سیل‌های رودخانه‌ای دچار آسیب‌های فراوان گشته که در منابع تاریخی نیز به برخی از آنها اشاره شده است. زبان مردم باقر گنج یکی از گویشهای زبان بنگالی است که مسلمانی نامیده می‌شود و واژه‌های فراوان فارسی و عربی در آن وجود دارد (همان، VI/165-166، 168؛ بریتانیکا، EI²:I/814).

باقر گنج دارای پیشینه‌ای کهن است. این سرزمین زمانی زیر فرمان پادشاهان بنگه^۱ قرار داشت و ساکنانش در قایق زندگی می‌کردند.

روابط میان دو سردار تبریزی با سید حسن تقی‌زاده، رهبر انقلابیون تیره گردید (اتحادیه، ۱۸۲، ۲۲۷)، تا آنجا که وقتی ستارخان خواهان تبعید تقی‌زاده شد، باقرخان هم از او پشتیبانی کرد (همو، ۲۵۸؛ راتین، ۳۴۳). نزاع میان اعتدالیون و دموکراتها به یک رشته خشونت‌ها و قتل‌هایی منجر گردید که عده‌ای از سران مشروطه و دولتمردان نامدار از قربانیان آن بودند (همو، ۳۴۶؛ امیر خیزی، ۶۰۸)؛ تا سرانجام براساس مصوبه مجلس شورای ملی و دستور کابینه مستوفی‌الممالک، یفرم خان رئیس نظمیه تهران اعلام کرد که مجاهدان باید ظرف ۴۸ ساعت سلاحهای خود را تحویل دهند (کتاب آبی، ۸۹۷/۴؛ دولت‌آبادی، ۱۳۷/۳-۱۳۸؛ طاهرزاده، ۴۸۷) و این کار به نزاع و جنگ میان مجاهدان و قوای دولتی، در محل اقامت ستارخان انجامید و باقرخان هم با گروه خود بی‌درنگ به ستارخان پیوست (۳۰ رجب ۱۳۲۸). سرانجام قوای دولتی فاتق آمد و باقرخان دستگیر شد و مورد تحقیر و توهین قرار گرفت و اموال مجاهدان و لوحه‌ای به سالار و سردار ملی به یغما رفت (امیر خیزی، ۶۴۱؛ راتین، ۲۸-۲۹؛ دولت‌آبادی، ۱۳۸/۳؛ سرداری نیا، ۱۲۴-۱۲۶).

سردار و سالار ملی به ناچار در تهران ماندند، یا نگاه داشته شدند. ستارخان ۴ سال بعد درگذشت و باقرخان نیز چند سال بعد، در آغاز جنگ جهانی اول، در زمره گروهی از آزادی خواهان در محرم ۱۳۳۴/ نوامبر ۱۹۱۵ رهسپار قلمرو عثمانی در عراق شد، ولی شکست آلمان در این ناحیه و پراکنده شدن آزادی خواهان، باقرخان و یارانش را به فکر بازگشت به ایران انداخت. وی و یارانش در راه بازگشت در حدود مرز قصر شیرین در خانه مردی به نام محمدامین طالبانی پیتوته کردند، ولی شبانگاه همه به دست او که طمع در اموالشان بسته بود، کشته شدند (ح ۱۳۳۵ق/۱۹۱۷م). چند روز بعد مأموران انگلیسی که از سابقه شرارتهای محمدامین آگاه بودند، از ماجرا خبر یافتند و او را گرفتند و بیکر باقرخان را که در گودالی دفن شده بود، یافتند. محمدامین طالبانی اعدام، و باقرخان همانجا به خاک سپرده شد (طاهرزاده، ۴۰۱؛ بامداد، ۱۸۰/۸). بعدها در آذرماه ۱۳۲۵ مجسمه‌ای از او در میدان شهرداری تبریز نصب کردند، ولی با سقوط حکومت پیشه‌وری، آن مجسمه نیز در زمره چیزهای دیگر از میان رفت (مجتهدی، ۴۲). در آذرماه ۱۳۵۴ جسد باقرخان، سالار ملی از روستای محمدامین که اکنون بیشمان نام دارد، به تبریز منتقل، و با احترام در گورستان طوبانیه دفن شد و بنایی شایسته بر گور او برپا گردید و چندی بعد نیز یکی از خیابانهای تبریز «سالار ملی» نام گرفت. باقرخان تنها یک دختر به نام ربابه داشت که در ۳۱ خرداد ۱۳۴۷ ش، ۷ سال پیش از انتقال بیکر پدرش به تبریز، درگذشت (سرداری نیا، ۱۴۹، ۱۵۴).

مآخذ: اتحادیه، منصوره، پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ امیر خیزی، اسماعیل، قیام آذربایجان و ستارخان، تبریز، ۱۳۵۶ ش؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ براون، ادوارد، نامه‌هایی از تبریز، ترجمه حسن جواد، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ بهار، محمد تقی، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ دولت‌آبادی، یحیی، حیات یحیی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ راتین،

ظرفی مسی با واژه‌های سنسکریت در این ناحیه یافت شده است که تاریخ آن را مربوط به سده ۶/۱۲م دانسته‌اند. دقیقاً مشخص نیست که چگونه مسلمانان در این ناحیه سکنتی گزیدند، ولی آثاری که احتمالاً به نخستین دوره مسکن‌گزینی مسلمانان مربوط می‌شود، در این ناحیه باقی است و آن خرابه‌های مسجد بی‌بی و گسب‌است («فرهنگ»)، VI/167: آسیاتیکا). قدیم‌ترین مأخذ اسلامی که از این ناحیه نام برده، کتاب آیین اکبری است که آن را بگل‌نامیده است. در آن زمان این ناحیه دارای بتخانه‌های زیاد بوده، و احتمالاً حکمرانان آن هندو مذهب بوده‌اند (ابوالفضل، ۳۹۰/۸). نویسندگان پس از آن، مطالب خویش را از آیین اکبری گرفته‌اند (نک: سلیم، ۴۶؛ رای، ۱۲۴).

در سده ۱۰/۱۶م سیاحی انگلیسی به این ناحیه سفر کرد و آن را مکانی حاصل‌خیز یافت که دارای باغهای فراوان میوه بود (فیچ، 28). در سده ۱۲/۱۸م آغا باقر یکی از دولتمردان مرشدآباد پس از درهم کوبیدن شورش حکمرانان هندو مذهب، این ناحیه را تصرف کرد و مرکز خود را در محلی بنا نهاد که جایگاه دادوستد ناحیه بود و پس از آن باقرگنج نامیده شد؛ سپس پیشوایان هندو مذهب بر ناحیه حکومت کردند. در اواخر سده ۱۸م این ناحیه مورد هجوم مرانته‌ها قرار گرفت و حکمرانان محلی با یاری پرتغالیها، آنان را از باقرگنج بیرون راندند. در ۱۱۷۹/۱۷۶۵م انگلیسیها نیز در این ناحیه ساکن شدند («فرهنگ»، همانجا؛ EI2).

مأخذ: ابوالفضل غلامی، آیین اکبری، به کوشش بلوخرمان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ رای، سبجان، «خلاصة التواریخ» (نک: مله، «تصویر کلی...»)، سلیم، غلامحسین، ریاض السلاطین، به کوشش عبدالحق، کلکته، ۱۸۹۰م؛ نیز:

Asiatica; Britannica, 1986; EI2; Fitch, R., «1583-1591», Early Travels in India, 1583-1619, ed. W. Foster, Lahore, 1978; Geographical Glimpses of Medieval India, Delhi, 1989, vol. III; The Imperial Gazetteer of India, New Delhi, 1972.

مجید سببی

باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب (د ۲۳ ذیقعد ۴۰۳/ق ۵ ژوئن ۱۰۱۳م)، متکلم نامدار اشعری مذهب. برخی منابع او را زبعی خوانده‌اند (سکونی، ۲۵۳) که بیانگر نسب عربی اوست. تاریخ تولد وی به درستی روشن نیست، ولی برخی حوالی سال ۳۲۸/ق ۹۴۰م را محتمل می‌دانند (وات، 76؛ نک: GAS, I/608؛ قس: خضیری، ۲). احتمالاً او در بصره به دنیا آمده است (نک: خطیب، ۳۷۹/۵). درباره نسبت «باقلانی»، گرچه سمعانی آن را منسوب به باقلا می‌داند (۵۲/۲)، اما منسوب باقلا، قیاساً باقلاوی یا باقلانی است، نه باقلانی (نک: حریری، ۸۴).

باقلانی در بصره در کنار کسانی چون ابن فورک و ابواسحاق اسفراینی (ه م م) کلام اشعری را نزد ابوالحسن باهلی، شاگرد ابوالحسن اشعری، فرا گرفت (ابن عساکر، ۱۷۸). گویا در همین اثنا مدتی به بغداد رفت و از محضر مشایخ حدیث بهره برد؛ و شاید هم استفاده او از مشایخ بغداد، در آغاز دوره تحصیل او بوده، و سپس به بصره نزد باهلی رفته باشد؛ اما گزارش خطیب بغدادی فقط حاکی از آن

است که وقتی باقلانی در بغداد سکنتی گزیده، و برای استماع حدیث نزد ابوبکر بن مالک قطعی (د ۳۶۸/ق ۹۷۹م) و ابومحمد عبدالله بن ماسی و ابواحمد حسین بن علی نیشابوری (د ۳۴۹/ق ۹۶۰م) رفته است (همانجا). از استادان دیگر وی می‌توان ابن ابی زید قیروانی را نام برد (باقلانی، البیان، ۵). خطیب می‌افزاید که محمد بن ابی الفوارس (د ۴۱۲/ق ۱۰۲۱م) حدیث او را در مجموعه‌ای گردآورده بود (همانجا). خود خطیب نیز به واسطه قاضی ابوجعفر محمد بن احمد سمعانی، از باقلانی حدیث روایت کرده است (نک: ابن عساکر، ۲۱۷). باقلانی در بغداد (و شاید یک چند نیز در بصره) نزد ابن مجاهد — از متکلمان اشعری و شاگرد ابوالحسن اشعری — کلام خواند و حتی بیش از باهلی نزد او شاگردی کرد (همو، ۱۷۷؛ سبکی، ۳۶۸/۳). وی که در فقه مذهب مالکی داشت (نک: قاضی عیاض، ۵۸۶/۴)، در بغداد نزد فقیه بزرگ مالکی عراق، یعنی ابوبکر محمد بن عبدالله ابهری (د ۳۷۵/ق ۹۸۵م) فقه خواند (ابن فرحون، ۲۰۶/۲) و چندان برجسته گردید که ریاست مالکیان عصر به او منتهی شد (قاضی عیاض، همانجا؛ سبکی، ۳۵۲/۳، ۳۶۶، ۳۶۸؛ قس: ابن کثیر، ۲۷۴/۱۱). منظور باقلانی از اینکه گاهی خود را حنبلی معرفی می‌کرده (نک: ابن قیم جوزیه، ۱۸۱)، این بوده است که به مذهب کلامی آنان — نه مذهب فقهیشان — گرایش دارد.

باقلانی همچنان در بصره و ملازم استادش باهلی بود، تا زمینه سفرش به شیراز فراهم شد. وات تاریخ خروج او از بصره را ۳۵۹/ق ۹۷۰م تخمین می‌زند (همانجا). درباره این سفر گفته‌اند که عضدالدوله بویه‌یی که به مناظرات کلامی علاقه‌مند بود و معتزله به دربار او رفت و آمد داشتند، خواست با کلام اهل سنت نیز آشنایی یابد؛ از این رو، از ابوالحسن باهلی و باقلانی جوان دعوت کرد تا به شیراز بروند (قاضی عیاض، ۵۹۰/۴؛ سکونی، ۲۳۷). ابوالحسن باهلی از حضور در دربار عضدالدوله تن زد، اما باقلانی که معتقد بود راه نیافتن امثال باهلی به دربار، پیامدی همچون نرفتن ابن کلاب و حارث محاسبی (دو متکلم برجسته سنی) به دربار مأمون دارد و صحنه را برای یک تازی معتزله خالی می‌گذارد، به شیراز رفت (قاضی عیاض، ۵۹۰/۴-۵۹۱؛ سکونی، ۲۳۸؛ ابن عساکر، ۱۱۹-۱۲۰؛ مقرئ، ۷۹/۳) و مورد استقبال گرم ابن خفیف شیرازی، صوفی مشهور شیراز، صاحب شرح اللمع و ناشر افکار اشاعره قرار گرفت (همو، ۸۰/۳). باقلانی در شیراز با معتزلیان در مجالس مناظره به بحث و جدل می‌پرداخت و عضدالدوله چندان به او علاقه‌مند شد که گفته‌اند: فرزندش (شاید صمصام‌الدوله) را به او واگذاشت تا مذهب تسنن را بدو بیاموزد. باقلانی نیز برای این شاهزاده کتاب التمهید را تألیف کرد (نک: قاضی عیاض، ۵۹۳/۴؛ ابن عساکر، ۱۲۰).

باقلانی احتمالاً در ۳۶۷/ق ۹۷۸م همراه عضدالدوله به بغداد رفت (نک: مقدسی، 279)؛ از این به بعد تا آخر عمر در بغداد زندگی کرد و

اقتاد (ابن عساکر، ۴۱۰).

باقلانی در تبیین مباحث کلامی، از زبانی روشن و فهمیدنی بهره می‌گرفت و در مخالفت فکری با معتزله، امامیه و خوارج و نقد آراء آنان بسیار می‌کوشید (خطیب، ۳۷۹/۵). او در بغداد شخصیتی اهل جدل و مناظرات کلامی و مذهبی قلمداد می‌شد. قدرت وی را در این فنون ستوده (ابن خلکان، ۲۶۹/۴؛ خطیب، ۳۸۰/۵)، و او را «لسان‌الامة» و «شیخ‌السنه» لقب داده‌اند (ابن عساکر، ۱۲۰؛ سکونی، ۲۴۴). از مناظرات او با این دانشمندان گزارش‌هایی در دست است: ابوالحسن احنوب معتزلی (د ۳۷۰ ق/۹۸۰ م) و ابواسحاق نصیبی معتزلی در محضر عضدالدوله (قاضی عیاض، ۵۹۱/۴ - ۵۹۳)؛ ابوالقاسم بستی (ابن مرتضی، ۶۹)؛ متکلمان مسیحی در دربار امپراتور بیزانس (قاضی عیاض، ۵۹۴/۴ - ۶۰۱؛ گارده، ۱۵۵)؛ شیخ مفید متکلم برجسته امامی (خطیب، ۳۷۹/۵؛ قاضی عیاض، ۵۸۹/۴؛ شیخ مفید، ۲۱).

باقلانی در بغداد درگذشت (خطیب، ۳۸۲/۵) و یک‌چند در خانه‌اش در درب المجوس در منطقه نهرطابق مدفون شد و سپس به مقبره باب حرب بغداد منتقل، و در کنار قبر احمد بن حنبل مدفون گردید (همو، ۳۸۲/۵؛ ابن عساکر، ۲۲۳). از او فرزندی به نام حسن برجای ماند (خطیب، همانجا؛ نیز نک: صقر، ۱۰۷). ابوعبدالله ازدی از شاگردان باقلانی، کتابی در مناقب او نوشته بوده است (نک: سکونی، ۲۳۶).

آثار: باقلانی تصانیف بسیاری در رد مخالفان خویش و از جمله امامیه، معتزله، جهمیه و خوارج داشته است (خطیب، ۳۷۹/۵). با این وصف، از آثار او تنها اندکی باقی مانده، و بسیاری از تألیفات وی از میان رفته است. در اینجا از میان آثار وی تنها به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود (برای فهرستی از آثار او، نک: قاضی عیاض، ۶۰۱/۴ - ۶۰۲).

الف - در کلام و عقاید:

۱. الانصاف فیما یجب اعتقاده ولا یجوز الجهل به، که در حقیقت خلاصه‌مانندی از التمهید خود اوست. این کتاب نخستین بار توسط محمد زاهد کوثری در قاهره (۱۳۶۹ ق/۱۹۴۹ م) به چاپ رسید و دیگر بار در بیروت (۱۴۰۹ ق/۱۹۸۸ م) با برخی اضافات انتشار یافت.

۲. البیان عن الفرق بین المعجزات...، که به کوشش مکاریتی در بیروت (۱۳۷۸ ق/۱۹۵۸ م) به چاپ رسیده است.

۳. التمهید، که از نخستین کتابهای کلامی مذهب اشعری است و اشاعره بعدی آن را به عنوان نمونه‌ای برای آثار خود تلقی کرده‌اند. در این کتاب می‌توان ساختار نظام‌مند عقاید اشعریان را یافت؛ ضمن اینکه مؤلف در آن به رد عقاید مذاهب و ادیان دیگر پرداخته است. التمهید به وسیله قاضی ابومحمد عبدالجلیل بن ابی بکر ربیع با عنوان التسدید فی شرح التمهید، شرح شده است (نک: GAS, I/609). چاپهای متعددی از این کتاب منتشر شده، و نیز تاکنون چندین تحقیق بر روی آن صورت گرفته است (نک: آلاز، ۲۹۵-۲۹۹؛ گارده، ۱۵۴-۱۵۵؛ بدوی، I/313-514).

۴. سؤالات اهل الری...، که در ضمن مجموعه‌ای در دمشق

همانجا نیز درگذشت (قاضی عیاض، ۵۸۸/۴). از سوی منابع متمایل به اشعری، ادعا شده است که باقلانی در مدت اقامت در بغداد، دست‌کم یک بار و آن هم برای دیدار و مناظره با صاحب بن عباد راهی عراق عجم شده است (سکونی، ۲۵۰). وی در جامع منصور بغداد حلقه‌ای بزرگ برای تدریس و بحث و مناظره ترتیب داد (قاضی عیاض، ۵۸۶/۴؛ ابن عماد، ۱۶۸/۳؛ ابن فرحون، ۲۲۸/۲) و تا سالهای پایانی زندگی، به تربیت شاگردان پرداخت. ابوعمران فاسی (د ۴۰۳ ق) یکی از شاگردان باقلانی از مجلس املای او به سال ۴۰۲ ق خبر می‌دهد (نک: قاضی عیاض، ۵۸۸/۴).

باقلانی مقام قاضی‌القضاتی داشته است. منابع اشعری مدعیند که باقلانی به سفارش صاحب بن عباد به قاضی‌القضاتی بغداد رسید (سکونی، ۲۵۱). برخی منابع اشعری صورتی از فرمان انتصاب او از سوی عضدالدوله را نقل کرده‌اند که مطابق آن، قضا و خطابه و حسیبه اقلیم کرمان، فارس، خراسان، اهواز، همگی جزایر عرب (در خلیج فارس)، موصل و دیار بکر به او واگذار گردیده، و با القابی بسیار برجسته ستوده شده است (همو، ۲۵۳). او در این مقام، قاضیانی برای شهرهای یاد شده تعیین می‌کرد (ابن عساکر، ۲۴۷؛ درباره منصب قضای او در ثغر شام و نیز عمان و سواحل آن، نک: قاضی عیاض، ۵۸۶/۴؛ ابن اثیر، ۲۲۳/۹).

انجام دادن دو مأموریت سیاسی، یکی از سوی عضدالدوله در ۳۷۱ (یا ۳۷۲ ق/۹۸۲ م) و دیگری از جانب خلیفه در ۴۰۲ ق/۱۰۱۱ م نقش تأثیرگذار او در حوادث سیاسی را آشکار می‌کند و از جایگاه والای وی نزد خلیفگان بغداد خبر می‌دهد (نک: همو، ۱۶/۹؛ قاضی عیاض، ۵۹۴/۴).

از میان انبوه شاگردان باقلانی باید اینان را نام برد: ابوذر هروی که کلام اشعری را از باقلانی فراگرفت و آن را در حجاز منتشر کرد؛ قاضی ابومحمد عبدالوهاب بن نصر بغدادی مالکی؛ ابوعمران فاسی؛ محمد بن علی بن حسن شافعی رؤاسی؛ قاضی ابوجعفر سمّانی که مهم‌ترین شاگرد باقلانی بود؛ ابوطاهر واعظ، معروف به ابن انباری که در قیروان کلام اشعری را گسترش داد؛ ابوعبدالله ازدی که در دمشق از سوی باقلانی کلام اشعری را تدریس می‌کرد و سپس به مغرب رفت و در قیروان درگذشت؛ قاضی ابومحمد عبدالله، معروف به ابن لبان اصفهانی؛ ابوالحسن رافع بن نصر بغدادی؛ ابوحاتم قزوینی و سرانجام ابن معتمر رقی (نک: باقلانی، البیان، ۵؛ خطیب، ۳۷۹/۵، ۳۸۱-۳۸۲؛ قاضی عیاض، ۵۸۶/۴ - ۵۸۷؛ ابن عساکر، ۱۲۰-۱۲۱، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۵۸، ۲۶۱؛ ذهبی، ۱۷۰-۱۷۱، ۱۹۱-۱۹۲، ۵۵۷، ۶۵۱، ۶۵۳، ۵۱۱/۱۸، ۱۲۸؛ وزیر سراج، ۲۵۸/۱)؛ نیز نک: سلفی، ۵۰، ۱۰۰). اینان به عنوان شاگردان باقلانی و مروجان اندیشه اشعری آن را در پهنه‌ای از خراسان تا مغرب سرزمینهای اسلامی توسعه دادند (مثلاً نک: باقلانی، همان، ۵-۶؛ ابن فرحون، ۳۴۴/۱؛ نیز نک: ذهبی، ۵۵۷/۱۷ - ۵۵۸). در واقع باید گفت که با کوشش باقلانی و شاگردانش، به تدریج اعتزال در بغداد و در دیگر نقاط از رونق

(۱۹۲۶م) به چاپ رسیده است.

۵. کشف الاسرار فی الرد علی الباطنیة (نک: سبکی، ۱۸/۷). غزالی تأکید کرده که در تألیف کتاب فضائح الباطنیة از این کتاب بهره تمام برده است (نک: بدوی، «ب»). باقلانی در آغاز این کتاب به رد نسب فاطمیان پرداخته است (سبکی، همانجا).

۶. النقض الكبير (جونی، ۴۹، ۹۳؛ اسفراینی، ۱۹۳). این کتاب ردی است بر کتاب النقض یا نقض اللمع قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی که در آن، اللمع اشعری را به نقد کشیده بود. ابوالقاسم انصاری در شرح الارشاد از النقض الكبير باقلانی بهره برده است (نک: ژیماره، ۹۵).

۷. هدایة المسترشدين، که کتابی بزرگ بوده (سکونی، ۷۲، ۹۱، ۱۵۷، جم: به گفته وی این کتاب در ۳۲ جلد بوده است)، و از آن، تنها دو بخش به صورت خطی باقی مانده است: یکی در ۲۴۸ برگ که در کتابخانه الازهر قاهره موجود است و تاریخ آن به ۴۵۷ق باز می‌گردد (ازهریه، ۳۳۷/۳)؛ دیگری در ۱۶۸ برگ که در کتابخانه قزوین فاس به شماره ۶۹۲ موجود است (نک: GAS، همانجا). این کتاب توسط محمد ابن ابی الخطاب اشبیلی به نام تلخیص الکفایة من کتاب الهدایة خلاصه شده، و نسخه‌ای از آن با تاریخ ۶۸۶ق در کتابخانه دانشکده قیروان به شماره ۱۶/۷ موجود است (همانجا).

ب- در فقه و اصول فقه: ۱. الکتاب الكبير فی الاصول (نک: باقلانی، اعجاز...، ۸۰؛ اسفراینی، همانجا). این کتاب در ۱۰ هزار برگ بوده است (همانجا). ۲. التقریب والارشاد (همانجا). خود مؤلف این کتاب را در دو صورت کوچک و متوسط خلاصه کرده است (قاضی عیاض، ۶۰/۴). تلخیص کوچک به کوشش عبدالحمید بن علی ابوزینه در بیروت (۱۴۱۸/۱۹۹۸م) به چاپ رسیده است.

ج- علوم قرآنی:

۱. اعجاز القرآن، که از آثار مهم باقلانی است و بارها به چاپ رسیده است. گرونیام بخشی از آن را به انگلیسی ترجمه کرده است.^۱

۲. الانتصار للقرآن (نک: ابن حزم، ۹۰/۵-۹۱). این کتاب در اصل در دو مجلد بزرگ بوده که جلد اول آن به شکل کامل باقی مانده، و نسخه آن ضمن مجموعه قره مصطفی پاشا در کتابخانه بایزید در استانبول موجود است. سزگین در ۱۴۰۷/۱۹۸۴م آن را به صورت فاکسیمیل در فرانکفورت به چاپ رساند. بخشی از کتاب نیز در کتابخانه حسنیة ریاط موجود است (سزگین، ۶). کتاب باقلانی را ابو عبدالله محمد بن عبدالله صیرفی به نام نکت الانتصار لنقل القرآن گزیده کرده که در آن چندان به متن باقلانی وفادار نبوده است. این گزیده در ۱۹۷۱م توسط محمد زغلول سراج به چاپ رسیده است. در این کتاب باقلانی با بهره‌گیری از دانش تاریخی، لغوی، نحوی و کلامی خود به دفاع از حریم قرآن کریم و عدم تحریف آن پرداخته است.

د- نوشته‌های سیاسی:

۱. الامامة الصغيرة (نک: باقلانی، الانتصار...، ۱۹، نیز التمهید، ۲۲۹)، که احتمالاً مدخل مناقب الائمه او بوده، و تقریباً تمامی آن ذیل فصل امامت در التمهید نقل شده است.

۲. الامامة الكبيرة (همو، الانتصار، همانجا)، که احتمالاً همان مناقب الائمه اوست.

۳. نصره العباس و امامة بنیه، یا کتاب فی امامة بنی العباس. این کتاب نشان از عمق وفاداری باقلانی به دستگاه خلافت و مشروعیت آن نظام دارد.

۴. مناقب الائمة و نقض المطاعن عن سلف الامة، که گویا تنها جلد دوم آن باقی مانده است. در این جلد باقلانی در مسأله امامت و شرایط آن و تفصیل میان صحابه به تفصیل سخن گفته، و در آغاز به اختلافات سیاسی در عصر نخستین خلافت و حوادث «فتنه» پرداخته است. احتمالاً جلد اول کتاب عمدتاً به موضوع خلافت راشده و مناقب خلفای راشدین اختصاص یافته بوده است. با این وصف، باقلانی در این کتاب به یکی از مهم‌ترین مسائل و دل‌مشغولیهای فرق نخستین اسلامی و علمای اهل سنت که به موضوع اختلاف صحابه در عصر فتنه باز می‌گردد، پرداخته است. کتاب الدماء التي جرت بين الصحابه که به باقلانی منسوب شده، به احتمالی همین کتاب مناقب الائمه و یا بخشی از آن بوده است (نیز نک: ایش، ۱۳). نسخه‌ای از جلد دوم کتاب مناقب الائمه در ۲۳۵ برگ و کتابت سال ۵۹۸ق در کتابخانه ظاهریه (اسد) در دمشق به شماره ۳۴۳۱ موجود است.

باقلانی افزون بر آثار یاد شده، کتابهای دیگری در موضوعات مختلف دارد، چنانکه از وی کتابهایی در پاسخ به پرسشهایی از شهرهای اصفهان، نیشابور، جرجان، بغداد و نیز از اهالی فلسطین نام برده‌اند که احتمالاً در موضوعات کلامی بوده است. المسائل القسطنطنیة که به وی نسبت داده‌اند، احتمالاً درباره مسائلی است که در روم شرقی و در سفر او به آنجا مطرح شده بوده است (نک: سزگین، ۵).

اندیشه‌های کلامی: باقلانی را در حوزه علم کلام، باید شخصیتی محسوب داشت که پیش از هر چیز، دفاع از اعتقادات اهل سنت را وجهه همت خود قرار داده بود. او مذهب ابوالحسن اشعری را مناسب‌ترین روش برای دفاع عقل پسند از مواضع اهل سنت می‌دانست و سخت نسبت بدان وفاداری نشان می‌داد. آثار او نیز عموماً و به خصوص کتاب التمهید صبغه جدلی متکلمانانه دارد و در نوشته‌های چندان عنایتی به حدیث دیده نمی‌شود. باقلانی که پیروی از مبانی کلامی ابوالحسن اشعری را همچون اساس کار خود پذیرفته بود، در جمله‌ای اظهار داشته که «بهترین احوالش، آن هنگام بوده که کلام ابوالحسن اشعری را در می‌یافته است» (ذهبی، ۸۶/۱۵؛ نیز فرحات، ۴۲-۴۵). او مجموع تعلیمات ابوالحسن اشعری را منظم و تدوین کرد و در نشر و

1. A Tenth - Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism: The Sections on Poetry of al - Bāqillānī's, Chicago, 1950.

ابن خلدون می‌نویسد که اشعریان متقدم ادله عقاید دینی را «منعکس» می‌انگارند، بدان معنا که «هرگاه دلیل باطل گردد، مدلول آن نیز باطل می‌شود» و از این رو، باقلانی معتقد است که ادله در ارجمندی به مثابه عقایدند و نکوهش آنها به منزله نکوهش عقاید است، زیرا عقاید بر آنها مبتنی هستند. ابن خلدون می‌افزاید که با وجود این کوششها در تکمیل طریقه، صورتهای ادله و قیاسها به سبک منطقیان، در آن روزگار هنوز در میان مسلمانان عمومیت نداشته است و دست کم متکلمان آن را به کار نمی‌برده‌اند. در تحلیلی که ابن خلدون به دست داده، افزوده شده است که پس از چندی با انتشار علم منطق در میان مسلمانان و تفاوت نهادن میان آن و علوم فلسفی از حیث اعتبار، متکلمان قواعد مقدماتی فن کلام را که متقدمان وضع کرده بودند، از دریچه منطق نگرستند؛ یکی از نتایج ورود منطق به کلام اسلامی، آن بود که طریقه باقلانی را با معیار منطق آزمودند و بدین سبب، دیگر به بطلان مدلول به سبب بطلان دلیل — چنانکه باقلانی بدان عقیده داشت — اعتقاد نداشتند. این زاویه‌ای از تصویری است که ابن خلدون از تقابل میان طریقه متأخران در کلام اشعری، با طریقه نخستین، یعنی طریقه کسانی چون باقلانی و ادامه دهنده افکار او امام الحرمین جوینی به دست داده است (نک: ابن خلدون، ۱۰۸۰/۳-۱۰۸۱؛ معصومی، ۲۰۰-۲۰۱).

بنا به تحلیل و فلسف، باقلانی به دلیل اعتقاد به «منعکس بودن ادله کلامی»، این مقدمات را به مرتبه اعتقادات دینی برکشید و همین اعتقاد به قاعده منعکس بودن دلیلهای کلامی — که بی‌تردید با ساختار منطق ارسطویی سازگاری ندارد — سبب می‌شد که حتی پایبندی به اعتقادات دیگر در مسائلی که باقلانی آنها را اصول عقاید ایمانی می‌دانست، مستوجب تکفیر شمرده شود (ولفسن، 40؛ معصومی، ۲۰۲، ۲۱۰؛ برای بازتابی از آن، نک: بغدادی، ۳۲۸). ولفسن همچنین می‌افزاید که مقصود ابن خلدون از اینکه «صورتهای استدلال» در عصر متقدمان درست با فن منطق مطابقت نداشت، این نیست که نظام اشعری در ساختن براهین خود به منطق کشیده نمی‌شود و نه آنکه تصور شود گاه براهین آن از لحاظ منطقی نادرست بوده است؛ بلکه مقصود آن است که گاه، هنگامی که ممکن یا لازم بود براهین به صورت منطقی، یعنی با قیاس منطقی بیان شود، بدین صورت عرضه نمی‌شد (نک: ص 39؛ معصومی، ۱۹۷؛ بب: نیز نک: مذکور، 58-68).

ابن خلدون پس از توضیح تفاوت ساختاری آراء متکلمان متقدم و فیلسوفان، می‌افزاید که چون متأخران از دوران غزالی به بعد مسأله «منعکس بودن ادله» را رد کردند و بر آن شدند که از بطلان دلیل بطلان مدلول لازم نمی‌آید و نظر منطقیان را درباره همبستگی و پیوند عقلی و وجود ماهیتهای طبیعی و کلیات آن در خارج پذیرفتند، رأی بر آن نهادند که منطق با عقاید ایمانی منافات ندارد، هر چند منافای برخی از ادله آنهاست (ابن خلدون، ۱۰۸۱/۳-۱۰۸۲). بدین ترتیب، باید گفت تحلیل ابن خلدون، تفاوت شیوه کلامی باقلانی را با شیوه کلامی غزالی و مهم‌تر از آن فخرالدین رازی نشان می‌دهد.

اشاعه آنها نیز بسیار مؤثر بود (نک: وات، 76-79)؛ با این وصف، نباید او را تنها یک پیرو تلقی کرد و باید توجه داشت که وی با ابراز نظریاتی نو، شیوه‌ای اجتهادی در مکتب اشعری از خود برجای گذاشت.

گفتنی است که آراء و نظرهای کلامی، اصولی، فقهی و قرآنی باقلانی همواره مورد توجه عالمان سنی و حتی شیعی قرار گرفته، اما بی‌تردید نقل آراء او بیشتر مورد اهتمام همیشگی اشعریان بوده است. در عصر غزالی جایگاه باقلانی در میان اشعریان چندان بود که مخالفت با او را روا نمی‌داشتند (نک: غزالی، ۱۳۲). بررسی ابداعات باقلانی در تفکر سنی و به ویژه در تفکر اشعری بدون بررسی همه جانبه آثار باقی‌مانده از باقلانی و مقایسه آن با آثار همعصران وی، از جمله این فورک و از همه مهم‌تر آثار ابوالحسن اشعری، بنیان‌گذار تفکر کلامی اشعری، امکان‌پذیر نیست. خوشبختانه گامهای مهمی در این مسیر برداشته شده، و جز مقالات و مطالعاتی که به طور مستقل درباره برخی از اندیشه‌های باقلانی سامان پذیرفته است، انتشار دو کتاب در سالهای اخیر زمینه را فراهم‌تر کرده است؛ یکی از این دو اثر حاصل مطالعه سمیره فرحات درباره واژگان کلامی باقلانی با عنوان معجم الباقلائی فی کتبه الثلاث (یعنی کتابهای التمهید، الانصاف و البیان، نک: مآخذ)، و دیگری نتیجه مطالعه محمد رمضان عبدالله با عنوان الباقلائی و آراؤه الکلامیه (بغداد، ۱۹۸۶م) است.

در باب نوآوریهای باقلانی در کلام اشعری، پیش از هر سخن باید گفت: آنگونه که تحقیقات اخیر نشان می‌دهد، باقلانی با وجود پاسخ‌گویی به مسائل تازه‌ای که توجه متکلمان دوره خود را جلب کرده بود، یعنی دو مسأله مرتبط «اعجاز قرآن» و «فرق میان معجزه نبوی و پدیده‌های مشابه آن چون کرامات اولیا»، چندان سخن تازه‌ای برای گفتن نداشته است (برای دیدگاههای او درباره معجزه، نک: باقلانی، البیان، سراسر کتاب)؛ گرچه ابن خلدون در تحول مذهب کلامی اشعری، نقش برجسته‌ای برای باقلانی قائل بوده است. وی در ارائه نقش باقلانی، به منظر او نسبت به ساختار «ذره‌ای» جهان و بنیادی بودن این امر در پذیرش عقاید ایمانی، توجهی ویژه مبذول داشته است، حال آنکه نقش باقلانی در مورد نظام ذره‌ای جهان توسط محققان جدید کم اهمیت تلقی شده است.

در گزارش ابن خلدون از تحول کلام و روابط آن با فلسفه و منطق، این تحولات در مقایسه با نظام کلامی ابوالحسن اشعری و پس از او باقلانی مورد بررسی قرار گرفته است. وی یادآور می‌شود که باقلانی در طریقه اشعری، به وضع مقدماتی عقلی پرداخت که ادله و افکار و نظریات بر آنها متوقف می‌گردد، از قبیل اثبات جوهر فرد و خلأ و اینکه عرض قائم به عرض نیست و در دو زمان باقی نمی‌ماند، و امثال اینها از مسائلی که ادله ایشان بر آنها متوقف است. باقلانی این قواعد را از حیث وجوب اعتقاد به آنها تابع عقاید ایمانی قرار داد، زیرا این ادله متوقف بر عقاید یاد شده است و هم از این رو، معتقد بود که بطلان دلیل سبب بطلان مدلول می‌شود.

صور مشخصی هستند، مستلزم قول به وجود یک تعیین کننده است که حکم دهد آنها باید صور معینی را پذیرا شوند؛ باقلانی این تعیین کننده را خداوند می‌داند (نک: ص 211 ff.).

بدین ترتیب، اشاعره و به ویژه باقلانی با طرح مسأله ذرات و اعراض، به مهم‌ترین دل‌مشغولی خود، یعنی توجیه نظام‌مند قیومیت مطلقه خداوند می‌پردازند. هر چند چنانکه گذشت، تحلیل ابن خلدون درباره نقش باقلانی در طرح مذهب اصالت ذره^۱ (جوهر فرد)، به آن شکل درست نیست، ولی نباید فراموش کرد که وی با برجسته کردن مذهب اصالت ذره‌ای که قائمه کلام اشعری است، در ریختن شالوده فلسفی مکتب اشعری نقش پیشتازانه و استادانه‌ای داشته است. در حقیقت اشعریان و از جمله باقلانی که به تعبیر ماجد فخری، غرق در اندیشه قدرت مطلقه و قیومیت خداوند در جهان بودند، در مذهب اصالت ذره، پایگاه مناسبی برای تأیید ادعاهای کلامی خود یافتند (همو، 213-214). این منظر، بی‌تردید با جهان‌بینی ارسطویی و ضرورت علیت آن ناسازگار بود و اشاعره از باقلانی به بعد این مسأله را متداول کردند که اصل علیت با مفهوم قرآنی قدرت مطلق خداوند و حق مطلق او بر فعل اختیاری و اعجاز مغایر است (همانجاها؛ برای تحلیلی از نظریه جزء لایتجزی و اعراض از منظر کلامی اشعری، نک: معصومی، ۲۱۰؛ کرین، ۱۵۲/۱).

باقلانی از نظریه ذرات و اعراض — چنانکه گذشت — برای تضمین قیومیت و قدرت مطلقه خداوند بهره می‌گرفت، اما نکته‌ای که ولفسن نیز مورد توجه قرار داده، این است که نظریه باقلانی در این خصوص یکی از صورت‌بندیهای نظریه سنی انکار علیت است که درست در برابر نظر فیلسوفان و برخی معتزله چون نظام مطرح شده بود. بنابر تحلیل ولفسن، باقلانی در عین حال که با اصحاب اشعری خود در اینکه این اعراض بقا ندارند، اتفاق نظر داشت، درباره توضیح بقای اجسام با ایشان مخالف بود؛ بدین شکل که عبارت «احوال هستی» (اکوان) را جایگزین توضیح ایشان با عبارت «معنی بقا» می‌کرد، البته با اینهمه، توضیح وی در زمینه بقا و بنابر آن درباره فناء اجسام، همان توضیح یاران اشعری او بود (ص 514 ff؛ اشمیتکه، ۲۱۶، حاشیه).

اشمیتکه بر اساس قول ابوالقاسم انصاری در الغنیه ابراز می‌دارد که باقلانی هر چند در آغاز با نظریه اشعری درباره بقا موافق بوده، اما نقل شده که بعداً آن را رد کرده است. استدلال او چنین سامان گرفت که وی در مورد قدیم بودن صفات خداوند شک کرد. پرسش وی این بود که آیا این صفات به عرض بقا نیاز دارند؟ اگر نیازمند به عرض بقا هستند، طبعاً این مخالف نظری است که هیچ عرضی ذاتی خداوند و صفات او نیست. نقل شده است که ابوالحسن اشعری معتقد بود صفات خداوند به علت بقای او باقی می‌مانند و به نظر باقلانی، نتیجه این رأی آن است که هر چیزی در اصل ممکن است بذاته باقی بماند (نک: غزالی، ۱۳۱).

چنانکه گذشت، بنا به گفته ابن خلدون، باقلانی قول به وجود جوهر فرد را در کلام سنی وارد ساخت، لیکن بنا به گفته وات، تازه‌ترین تحقیقات روشن می‌سازد که این قول خطاست. وات توضیح می‌دهد که مفاهیم «ذره‌ای» در بعضی از آثار خود اشعری و در آثار اسلاف معتزلی وی نیز وجود داشته‌اند (نک: ص 76؛ نیز نک: فخری، 213).

ولفسن با یادآوری دیدگاه باقلانی در خصوص «منعکس بودن ادله کلامی»، این گفته ابن خلدون را که «باقلانی جوهر فرد و خلأ را اثبات کرد» — برخلاف وات، ماجد فخری، گارده و قنواتی — صرفاً به این معنی می‌گیرد که «باقلانی باور داشتن به وجود جوهر فرد (اتم) را از این رو واجب می‌دانست که برای اثبات بعضی از معتقدات دینی از آنها استفاده می‌شد» و در حقیقت نظریه ذرات در دیدگاه اشعریان و در رأس همه باقلانی می‌بایست به عنوان اساس اثبات آفرینش جهان و اثبات وجود خدا در نظر گرفته می‌شد (ص 40، 392 ff.).

اینکه چگونه نظریه ذرات می‌توانست آنان را در اثبات آفرینش جهان و اثبات وجود خدا یاری رساند، نیازمند توضیحی است که به بنیاد اصلی کلام اشعری باز می‌گردد. ماجد فخری به درستی بر این نکته پای می‌فشارد که متکلمان اشعری و از جمله باقلانی توجه خود را به دو مسأله اساسی معطوف می‌کردند: نخست، ماهیت و حدود معرفت عقلی نسبت به حقیقت دینی؛ دوم، توجه به چارچوب فلسفی که مفهوم قیومیت و قدرت مطلقه خداوند می‌بایست در آن بیان شود؛ به طوری که با وجود نظام طبیعی اشیاء و همچنین فعل آدمی، قیومیت خداوند دچار خدشه نگردد، امری که به عقیده اشاعره، معتزلیان گرفتار آن شده بودند. آنان می‌بایست به این نگرش کلامی و اخلاقی ساز و برگ فلسفی می‌دادند (ص 214-211).

در مسأله نخست، اشاعره می‌گفتند که از تأمل در «حدوث» جهان که منطقاً می‌بایست وجود «محدث» را از آن نتیجه گرفت، می‌توان به وجود خداوند و وحدت او پی برد. آنان در اثبات این رابطه ضروری معتقد بودند که جهان متشکل از ذرات (اتمها) و اعراض است و عرض در دو «آن» متوالی پایدار نمی‌ماند، بلکه مدام توسط خداوند آفریده می‌شود و خداوند است که به اراده خود، آنها را می‌آفریند، یا معدوم می‌سازد. بدین ترتیب، ذراتی که اعراض در آن سرشته شده است، مدام توسط خداوند آفریده می‌شوند و فقط به مدد عرض دوام یا بقا که خداوند در آنها می‌آفریند، می‌توانند بقا یابند. از این مقدمه متکلمان اشعری نتیجه می‌گیرند که جهان آفریده باید بالضروره آفریننده‌ای داشته باشد. ماجد فخری درباره نقش باقلانی در این زمینه می‌نویسد که وی بی‌آنکه ساختمان جدلی این استدلال را تغییر دهد، این احتجاج را با دو احتجاج دیگر که «حد اوسط» آنها فرق دارد، تقویت می‌کند. باقلانی ابراز می‌دارد که تقدم زمانی بعضی اشیاء مستلزم عاملی است که آنها را تقدم بخشیده باشد و این عامل خداوند است؛ وی — به گفته فخری — سپس مسأله امکان را پیش می‌کشد و می‌گوید که اشیاء «فی حد نفسه» پذیرای صور یا کیفیات گوناگونند و این واقعیت که آنها عملاً دارای

حقیقی موجود در خداوند دست بردارد. در حقیقت باقلانی احوال ابوهاشم را همان چیزی می‌داند که وی صفت می‌خواند، «خاصه اگر ابوهاشم حالتی را اثبات کند که موجب آن صفات است» (ص ۱۷۵-۱۷۶؛ برای احوال نزد باقلانی، نک: فرحات، ۲۵-۲۸).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حزم، علی، الفصل، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، ریاض، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۲م؛ ابن خلدون، المقدمة، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، ۱۴۰۱/ق ۱۹۸۲م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عساکر، علی، تبیین کذب المقتری، بیروت، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، بیروت، ۱۳۹۹/ق ۱۹۷۹م؛ ابن فرحون، ابراهیم، الدیباچ المذهب، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴/ق ۱۹۷۴م؛ ابن قیم جوزیه، محمد، اجتماع الجیوش الاسلامیه، بیروت، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۲م؛ ابن کثیر، البدایه و النهایه، به کوشش احمد ابو ملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ ابن مرتضی، احمد، باب ذکر المیزان من کتاب النبی و الامل، به کوشش ت. آرنولد، حیدرآباد دکن، ۱۳۱۶/ق ۱۹۳۶م؛ فهرست؛ اسفراینی، شاهنور، التفسیر فی الدین، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ اشمیتکه، زاینه، اندیشه‌های کلامی علامه حلی، مشهد، ۱۳۷۸ش؛ باقلانی، محمد، اعجاز القرآن، به کوشش احمد صقر، قاهره، دارالمعارف؛ همو، الانتصار للقرآن، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۶م؛ همو، الانصاف، به کوشش عماد الدین احمد حیدر، بیروت، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۶م؛ همو، البیان، به کوشش مکاری، بیروت، ۱۹۵۸م؛ همو، التمهید، به کوشش محمود محمد خضیری و محمد عبدالهادی ابوبره، قاهره، ۱۳۶۶/ق ۱۹۲۷م؛ بدوی، عبدالرحمان، مقدمه بر فضائح الباطنیة غزالی، قاهره، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۴م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه محمدعلی صبیح و اولاده؛ جونی، عبدالملک، الشامل فی اصول الدین، به کوشش ر. م. فرانک، تهران، ۱۳۶۰ش؛ حریری، قاسم، درة القواصی، به کوشش هاینریش توریکه، لایپزیگ، ۱۸۷۱م؛ خضیری، محمود محمد، مقدمه بر التمهید (نک: هم، باقلانی)، خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۲۹/ق ۱۹۳۱م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، بیروت، ۱۳۸۳-۱۳۹۶/ق ۱۹۶۴-۱۹۷۶م؛ سزگین، فؤاد، مقدمه بر الانتصار للقرآن (نک: هم، باقلانی)؛ سکرنی، عمر، عیون المناظرات، به کوشش سعد غراب، تونس، ۱۹۷۶م؛ سلنی، ابوطاهر، سؤالات، به کوشش مطاع طرایشی، دمشق، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان معلی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳م؛ شهرستانی، عبدالکریم، نهایه الاقدام، به کوشش آلفرد گیوم، لندن، ۱۹۳۴م؛ شیخ مفید، محمد، سألته آخری فی النص علی علی (ع)، به کوشش محمد رضا انصاری، قم، ۱۴۱۳/ق ۱۴۰۳، صقر، احمد، مقدمه اعجاز القرآن (نک: هم، باقلانی)؛ غزالی، محمد، فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقه، قاهره، ۱۳۸۱/ق ۱۹۶۱م؛ فخرالدین رازی، محمد، کتاب الاربعین فی اصول الدین، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۴/ق ۱۳۵۴م؛ همو، المحصل، قاهره، ۱۳۲۳/ق ۱۹۰۵م؛ فرحات، سیر، معجم الباقلانی فی کتبه الثلاث، بیروت، ۱۴۱۱/ق ۱۹۹۱م؛ قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷/ق ۱۹۶۷م؛ کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسماعیل، بیروت، ۱۳۵۲ش؛ مصومی همدانی، حسین، «میان فلسفه و کلام»، معارف، تهران، ۱۳۶۵ش، شد ۱؛ مقری، احمد، ازهار الریاض، امارات، صندوق احیاء التراث الاسلامی؛ وزیر سراج، محمد، الحلل السندیة، به کوشش محمد حبیب هیل، بیروت، ۱۹۸۵م؛ نیز:

Allard, M., *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aṣ'ari et de ses premiers grands disciples*, Beirut, 1965; Badawi, A., *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, 1972; Fakhri, M., *A History of Islamic Philosophy*, New York, 1983; Gardet, L. and M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1981; GAS; Gimaret, D., *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, 1980; Ibish, Y., *The Political Doctrine of al-Baqillani*, Beirut, 1966; Madkour, I., *La Logique d'Aristote chez les*

اشمیتکه می‌افزاید که او بر اساس این اصل اشعریان که اعراض باقی نمی‌مانند، گویا استدلال می‌کرده است که جواهر نیاز به عرض بقا ندارند، بلکه تا زمانی که حداقل یک نمونه از هر نوع عرضی در آنها باشد، آنها باقی می‌مانند. بنابراین، او فنا را امتناع هر نوع عرضی می‌دانست و بر آن بود که جوهر وقتی فانی می‌شود که «کون» از آن زایل شود. اشمیتکه در عین حال بر اساس روایت دیگری می‌گوید: باقلانی حتی به این نتیجه رسید که دلیلی بر عدم بقای اعراض بذاته وجود ندارد و بر این اساس او با تأثیرپذیری از استدلالهای مخالفان مجبور شد روا بداند که خداوند ممکن است بدنها را با فعل مستقیم خود معدوم کند (ص ۲۱۴-۲۱۵؛ برای نظریه‌های کلامی باقلانی در باب طبیعت، نک: فرحات، ۳۲-۳۶).

برخی دیگر از آراء کلامی باقلانی که مورد اهتمام محققان قرار گرفته، بدین شرح است:

۱. باقلانی به تعبیر و لفسن، نظریه کسب اشعری را مورد تجدیدنظر قرار داده است. و لفسن به این نکته توجه داده است که باقلانی معتقد بود که در هر فعل بشری، باید به وجود تمایزی میان موضوع جنسی فعل از یک سو، و صورتهای نوعی که ممکن است در هر یک از اعمال خود بگیرد - و وی به آنها همچون «حال» اشاره کرده است - از سوی دیگر قائل شویم. به طور مثال فعل حرکت را باید در نظر گرفت که ممکن است در صورت بالفعل خود «حال» نشستن، یا ایستادن، یا راه رفتن پیدا کند. با توجه به این مثال، باقلانی بر آن بود که موضوع جنسی فعل، یعنی در اینجا حرکت مستقیماً توسط خداوند آفریده می‌شود و «حال» عمل آن حرکت، یعنی به طور مثال نشستن، توسط خدا آفریده نمی‌شود و به توسط قدرت شخص «کسب» می‌شود. در حقیقت ذات و جوهر فعل به قدرت خداوند حاصل می‌شود، ولی در آمدن آن به صورت طاعت یا معصیت به قدرت بنده مربوط است. بنابراین، قدرت شخص تأثیری در وجود فعل ندارد، اما در «حال» وجود آن مؤثر است. به تعبیر و لفسن، باقلانی از این راه عنصری از آزادی را وارد عمل کرده است (ص ۶۹۲-۶۹۱؛ برای نظریه کسب نزد باقلانی، نک: فرحات، ۳۹).

۲. باقلانی به نظریه احوال معتقد بود. نظریه احوال که به تعبیر و لفسن در میان معتزله به عنوان صورتی معتدل از انکار ایشان نسبت به صفات به وجود آمد، چنانکه ابن حزم گواهی می‌دهد، توسط برخی از اشاعره به عنوان صورت معتدل شده‌ای از قبول صفات پذیرفته گردید. در این میان شهرستانی از باقلانی و جونی یاد کرده است (نک: و لفسن، ۱۷۵؛ نیز نک: شهرستانی، ۱۳۱؛ فخرالدین، المحصل، ۳۸، کتاب ۱۵۵-۱۵۶). اشمیتکه اظهار می‌دارد که باقلانی در دو کتاب التمهید و الانصاف که از او باقی مانده است، اعتبار این نظریه را رد می‌کند، اما در کتابهای بعدی خود، مخصوصاً در هدایه المسترشدين به نظر می‌رسد که نظریه احوال را برگزیده باشد که در برخی موارد با نظر «بهشمیه» مشترک است (اشمیتکه، ۱۸۲، حاشیه). بنا به گفته و لفسن، باقلانی نظر خود را درباره احوال تثبیت کرد، بی آنکه واقعاً از اعتقاد خود به صفات به عنوان معانی

Mutakallimūn, *Islamic Philosophical Theology*, ed. P. Morewedge, New York, 1979; Makdisi, G., *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI^e siècle*, Damascus, 1963; Watt, W. M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1985; Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard, 1976.

حسن انصاری

باقلانی و اصول فقه: باقلانی در اصول فقه هم اهل نظر و اجتهاد بوده است و او را باید از پیشگامان تنقیح و تدوین قواعد این علم به شمار آورد. کتاب *التقريب والارشاد* او که طرف توجه و برای تلخیص یا اخذ و اقتباس مورد استفاده عالمانی چون ابواسحاق شیرازی، امام الحرمین جوینی، غزالی، فخرالدین رازی، سیف الدین آمدی، بدرالدین زرکشی و تاج الدین سبکی واقع شده، گواه بر وسعت اطلاعات و قوت استدلال و احتیاج وی در مسائل این علم است. این کتاب که دو بار توسط خود باقلانی با عنوانهای *التقريب والارشاد الاوسط والتقريب والارشاد الصغیر* و یک بار توسط جوینی با عنوان *تلخیص التقريب خلاصه شده*، در شرایطی به طرح و شرح مستوفای مسائل اصولی پرداخته است که عامه مؤلفان یا به شرح و بسط رساله شافعی می پرداخته اند، یا به توضیح یکی از مباحث این علم اکتفا می کرده اند.

ظهور باقلانی و قاضی عبدالجبار معتزلی (د ۴۱۵/ق ۱۰۲۴م) و تألیف دو کتاب *التقريب والعمد* تحولی مهم در علم اصول به شمار آمده است (زرکشی، ۵/۱). قاضی عیاض در ترتیب *المدارک* ۸ تألیف اصولی برای باقلانی یاد کرده است (۶۹۷/۷۰)، ولی محققان معاصر همه تألیفات او را در *التقريب والارشاد کبیر*، *اوسط* و *صغیر* و دو کتاب *المقنع فی اصول الفقه* و *امالی اجماع اهل المدينة* خلاصه کرده اند (ابوزنید، ۹۸).

از حیث روش تقریر قواعد اصولی، باقلانی به شیوه متکلمان، در برخورد با مباحث اصولی، بدون توجه به موافقت یا مغایرت با فروع فتاوی فقهی، با تکیه بر مبانی کلامی به تقریر و تنقیح قواعد و ضوابط اصولی می پردازد. باقلانی تقریباً در تمام ابواب و فصول *التقريب والارشاد* پس از طرح صورت مسائل و بیان آراء مخالفان، به خصوص معتزله که همه جا با تعبیر «قدریه» از آنان یاد می کند، به بیان نظر و ادله خود می پردازد. ذهن و زبان او تحت تأثیر اطلاعات و استدلالات کلامی است و در جاهای بسیار، تحقیق مسائل را به نوشته های کلامی خود ارجاع می دهد (۲۸۱/۱). او همیشه از طریق اقتضائات عقلی، دلالت آیات و احادیث و شواهد لغوی به نتایج اصولی می رسد؛ شاید نتوان موردی پیدا کرد که در آن از راه استقرای فتاوی فقهی به قاعده ای اصولی رسیده باشد. باقلانی با همه آراء اختصاصی اصولیان اشعری موافق است. از نظر او تشخیص حسن و قبح افعال در صلاحیت شرع است، نه عقل (۲۸۷/۱) و از این رو، پیش از ورود شرع، افعال انسان تابع هیچ حکمی نیست (۱۹۰/۱)؛ «تکلیف بمالایطاق» قبحی ندارد (۲۶۵/۱)؛ کلام حقیقی معنایی قائم در نفس است و کلام خالق قدیم، و کلام مخلوق حادث است (۵/۲، ۳۱۶/۱). تحقیق مسائل و استقلال آراء در مباحث جزئی تر گاه سبب انفراد او شده است. شاید در اعصار بعد

بعضی از اصولیان بنام به برخی از آراء اختصاصی او پیوسته باشند، ولی این آراء در دوره های نخست غالباً از آراء اختصاصی باقلانی محسوب، و در مآخذ متأخر هم همواره در کنار نام او مطرح شده اند. اهم این آراء بدین قرار است: ۱. از نظر باقلانی چون تکلیف عبارت است از «طلب مافیه کلفة»، نه «الزام مافیه کلفة»، بنابراین، مستحب و مکروه، مکلف به محسوسند و این خلاف نظری است که اصح اقوال در مسأله خوانده شده است (نک: سبکی، ۲۲۲/۱-۲۲۳)؛ ۲. برخلاف نظر جمهور اصولیان، به عقیده او کسی که با گمان خطر مرگ، واجب موشع را به تأخیر اندازد، در صورت بقای حیات و امتثال واجب، کار او قضا محسوب می شود (نک: همو، ۲۴۶/۱)؛ ۳. برخلاف نظر جمهور، در مسأله واحد «بالشخص ذوجتهین»، جهت فساد مقدم است، از این رو، نماز در مکان مغضوب باطل تلقی می شود (باقلانی، ۳۵۵/۲؛ سبکی، ۲۶۳/۱)؛ ۴. برخلاف نظر کسانی چون ابن ابی هریره، ابن سیرج، ابواسحاق شیرازی و فخرالدین رازی، از نظر باقلانی اثبات لغت از طریق قیاس جایز نیست (۳۶۱/۱؛ سبکی، ۳۵۴/۱). بعضی به خطا جواز جریان قیاس در لغت را به باقلانی نسبت داده اند (شوکانی، ۱۶)؛ ۵. استعمال لفظ در معانی متعدد صحیح است و باقلانی این مطلب را علی الاطلاق تصریح کرده است (۴۲۷/۱)، ولی دیگران در نقل نظر او میان مشترک و حقیقت و مجاز تفصیل قائل شده اند. بنابر نقل آنان، باقلانی اراده معانی متعدد لفظ مشترک را در اطلاق واحد جایز دانسته، و در صورت تجرد از قراین موجب تعیین یا تعمیم، کلام را مجمل شمرده، اما اراده معنای حقیقی و مجازی را ممنوع دانسته است (سبکی، ۳۸۶/۱-۳۸۸؛ شوکانی، ۹۴؛ فخرالدین، ۳۲۷/۱؛ آمدی، ۲۶۱/۲)؛ ۶. برخلاف نظر جمهور اصولیان، باقلانی وجود حقایق شرعی را در الفاظ انکار کرده، و از نظر او شارع بدون نقل از معانی لغوی، و تنها با الحاق بعضی شروط شرعی الفاظ را به کار برده است. به طور مثال مراد از حج مذکور در نصوص شرعی همان معنای موضوع له لغوی، یعنی قصد است، اما قصد بیت مخصوص به وجه شرعی (باقلانی، ۳۸۷/۱؛ ۳۹۵؛ سبکی، ۳۹۵/۱؛ شوکانی، ۲۲؛ فخرالدین، ۴۳۹/۱؛ غزالی، ۲۷۴/۱)؛ ۷. باقلانی در تعیین معنای حقیقی امر، میان وجوب و ندب متوقف است (۲۷/۲). توقف او البته به این معناست که امر یا حقیقت در وجوب است و مجاز در ندب، یا به عکس، یا حقیقت در هر دو (سبکی، ۴۷۵/۱؛ شوکانی، ۲۸۰)؛ ۸. امر نفسی به شیء معین ایجاباً و ندباً نهی از ضد وجودی آن شیء است تحریماً و کراهتاً (۱۹۸/۲؛ سبکی، ۴۸۹/۱-۴۹۰). به نقل اصولیان، باقلانی در آغاز امر به شیء را عین نهی از اضرار آن دانسته، ولی پس از آن با تغییر مبنای مسأله امر را متضمن یا مقتضی نهی از اضرار شمرده است (سبکی، ۴۹۰/۱-۴۹۱؛ جوینی، ۱۷۹/۱)؛ ۹. تمتک به عام قبل از فحص مخصص نزد عامه اصولیان جایز است، ولی باقلانی و ابن سیرج با آن مخالفند. برخلاف ابن سیرج که حصول ظن به عدم مخصص را کافی دانسته، باقلانی قطع به عدم مخصص را شرط جواز عمل به عام شمرده است (سبکی، ۴۰/۲)؛

باقولی اصفهانی، ابوالحسن علی بن حسین بن علی (دس از ۵۳۵ق/۱۱۴۱م)، مفسر و نحوی قرن ۶ق/۱۲م که آثار متنوعی در تفسیر، علوم قرآنی و نحو بر جای گذاشته است. وی به سبب جامعیتش در دانش، در عصر خود به جامع و جامع العلوم شهرت یافته بود. باقولی نابینا بود و از همین روی، ضریر خوانده می شد (نک: یاقوت، ۱۶۴/۱۳؛ قفطی، ۲۴۷/۲).

علی بن زید بیهقی در وشاح الدمیة خود وصف بسزایی از او کرده، و همین اثر، مستند اصلی بقیة کسانی است که به شرح حال باقولی پرداخته اند (نک: یاقوت، ۱۶۵/۱۳؛ صفدی، الوافی، ...، ۱۲/۲۱، نک: ...، ۲۱۱؛ سیوطی، ۲۳۵). بیهقی او را در نحو همچون کعبه دانسته است که فضلی عصرش پرده داران آن بوده اند (نک: یاقوت، همانجا). کتاب مشهور وی کشف المشكلات، نیز شاهی روشن بر تبحر او در کاربرد دانش نحو برای تحلیل نحوی قرائات است.

از زندگی او آگاهی چندانی به دست نرسیده است و از تاریخ وفاتش نیز گزارشی در دست نیست، اما می دانیم که در ۵۳۵ق زنده بوده، و در نامه ای که به فضلی خراسان نوشته، شرح بیٹی از فرزند را خواستار شده است؛ با توجه به جایگاه ممتاز او، شماری از چهره های علمی آن زمان در خراسان در جواب نامه وی شروح متنوعی بر این بیت و معضلات نحوی آن نگاشته اند (همو، ۱۶۵/۱۳-۱۶۶؛ قفطی، ۲۴۸/۲-۲۴۹). او خود شعر نیز می سروده، و قطعه ای از او در وصف علاقه اش به علم نحو به یادگار مانده است (همانجاها). در برخی آثار متأخر امامیه، از باقولی به عنوان رجلی از شیعه نام آمده است (مثلاً نک: آقابزرگ، طبقات، ...، ۱۸۵-۱۸۶؛ نیز خوانساری، ۲۵۱/۵).

آثار متنوعی از او گزارش شده است؛ الاستدراک علی کتاب ابی علی الفارسی، شرح اللمع ابن جنی، کشف المشكلات و ابضاح المعضلات فی علل القراءات، الجواهر فی شرح جمل عبدالقاهر، البیان فی شواهد القرآن، تفسیر القرآن و المجمع (نک: یاقوت، ۱۶۶/۱۳-۱۶۷؛ قفطی، ۲۴۷/۲؛ نیز صفدی، الوافی، ۱۳/۲۱). از اشارات قفطی برمی آید که وی در شرح اللمع، طرحی ابتکاری از اصول نحو و فروع مبتنی بر آنها ارائه کرده بوده است (۲۴۸/۲-۲۴۹؛ نیز نک: یمانی، ۲۱۶). تفسیر او نیز در اشاره به لقب مؤلف، گاه تفسیر جامع العلوم خوانده شده است (نک: آقابزرگ، الذریعة، ۲۶۸/۴). از آثار وی، نسخه خطی کشف المشكلات در کتابخانه سربیدی یزد، و نسخه عکسی آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است و نسخه خطی شرح اللمع در کتابخانه ملی صوفیه یافت می شود (دانش پژوه، ۴۴۴؛ درویش، ۱۳۰/۲).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة، همو، طبقات اعلام الشيعة (قرن ۶)، به کوشش علینقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ خوانساری، محمد باقر، روایات الجنات، قم، ۱۳۹۲ق؛ دانش پژوه، محدثی، «فهرست کتابخانه های شهرستانها»، نسخه های خطی، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۴ش، دفتر ۴؛ درویش، عدنان، فهرس المخطوطات العربية (صوفیه)، دمشق، ۱۹۷۴م؛ سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمدامین خانجی، قاهره، ۱۳۲۶ق؛ صفدی، خلیل، نکت الهميان، قاهره، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ همو، الوافی بالوفیات، به کوشش محمد جیبی، ۱۴۰۸ق/

شوکانی، ۱۳۹؛ ۱۰. برخلاف رأی جمهور متکلمان، باقلانی در مسأله جواز تخصیص عام با خبر واحد و قیاس، متوقف است (۱۸۵/۳، ۱۹۵؛ سبکی، ۶۴/۲-۶۵)؛ ۱۱. نفی جنس در نصوص شرعی نظیر «لا صلوة الا بفاتحة الكتاب» و «لا نکاح الا بولی» از نظر باقلانی به دلیل تردد میان صحت و کمال از مصادیق اجمال است. همین طور است نصوصی چون «رفع عن امتی الخطأ و النسیان» (۸۸/۳؛ سبکی، ۹۴/۲؛ شوکانی، ۱۷۰-۱۷۱)؛ ۱۲. تقریر پیامبر (ص) نزد جمهور مفید عموم است، ولی از نظر باقلانی چون تقریر سکوت است و از نوع خطاب نیست، افاده عموم نمی کند (شوکانی، ۴۱)؛ ۱۳. احادیث مرسل، یعنی آنچه غیر صحابی با حذف واسطه به پیامبر (ص) نسبت می دهد، از نظر باقلانی غیر قابل استناد است (نک: سبکی، ۲۰۲/۲)؛ ۱۴. از جمله «مسالك علت» در مبحث قیاس «شبهه» است. سبکی بر آن است که هیچ کس تعریف درستی از شبهه به دست نداده، ولی باقلانی آن را «مناسب بالتبع» دانسته است (نک: محلی، ۳۳۲/۲-۳۳۳)؛ مانند مناسبت میان نیت و طهارت که اشتراط آن به واسطه عبادی بودن عمل است، نه نفس طهارت. مناسب بالتبع در مقابل مناسب بالذات است که در آن حکم بر وصف ذاتی فعل مبتنی است، نظیر مناسبت وصف اسکار با حکم حرمت تناول مسکرات. باقلانی بالجمله با قیاس الشبهه مخالف است (محلی، همانجا؛ نیز نک: شربینی، ۳۳۲/۲-۳۳۳)؛ ۱۵. در مبحث تعادل و ترجیح، جمهور اصولیان عمل به راجح را واجب می دانند، اما باقلانی عمل به راجح مظنون را جایز نمی داند. از نظر او اساساً ترجیح، یعنی «تقوية احد الطرفين بوجه ما»، از طریق ظن ممکن نیست (سبکی، ۴۰۴/۲؛ شوکانی، ۲۷۶). به گفته جویی، باقلانی به همین دلیل، میان قیاسهای مظنون متعارض قائل به ترجیح نبوده است و این عقیده از لغزشهای بزرگ وی به شمار می آید، چون لازمه آن نفی اجتهاد است (نک: شوکانی، ۲۸۰)، ولی زرکشی بر آن است که مراد باقلانی نفی ترجیح بالجمله نوعی از ادله مظنون بر نوعی دیگر است، نه ترجیح احاد ادله بر یکدیگر (۲۰۸/۸-۲۰۹). در مسأله تخطئه و تصویب مجتهدان در مواضع اجتهاد، باقلانی قائل به تصویب بوده، و حکم شرع را تابع ظن مجتهد می دانسته، و مؤدای اجتهاد مجتهد را در حق خود و مقلدان، حکم الله می خوانده است. این قول او موافق نظر ابوالحسن اشعری و ابن سريج و غزالی، و مخالف رأی جمهور اصولیان است (سبکی، ۴۲۹/۲؛ نیز نک: غزالی، ۲۱۳/۱).

مآخذ: آمدی، علی، الاحکام فی اصول الاحکام، به کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابوزید، عبدالحمید، مقدمه بر التقریر (نک: هم، باقلانی)؛ باقلانی، محمد، التقریر و الارشاد، به کوشش عبدالحمید ابوزید، بیروت، ۱۹۸۸م؛ جویی، عبدالملک، البرهان فی اصول الفقه، به کوشش عبدالعظیم محمود دیب، منصوره (مصر)، ۱۴۱۸ق؛ زرکشی، محمد، البحر المحیط فی اصول الفقه، قاهره، دارالکتبی؛ سبکی، عبدالوهاب، جمع الجوامع، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ شربینی، عبدالرحمن، تقریر بر جمع الجوامع (نک: هم، سبکی)؛ شوکانی، محمد، ارشاد القبول، بیروت، دارالفکر؛ غزالی، محمد، المستصفی من علم الاصول، بیروت، ۱۹۹۷م؛ فخرالدین رازی، المحصول فی علم الاصول، ریاض، ۱۹۸۱م؛ قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به کوشش سعید احمد اعراب، بیروت، ۱۹۶۷م؛ محلی، جلال الدین، «شرح جمع الجوامع»، همراه جمع الجوامع (نک: هم، سبکی)، جلیل امیدی

۱۹۸۸م؛ قنطی، علی، انباه الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ یاقوت، ادبیا، یمانی، عبدالباقی، انشأرة التعین فی تراجم النحاة و اللغویین، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م.

مهدی مطیع

باقی، نک: میر عبدالباقی.

باقی، محمود عبدالباقی (۹۳۳-۱۰۰۸ق/ ۱۵۲۷-۱۵۹۹م)، شاعر دیوانی عثمانی. او در استانبول زاده شد و فرزند محمد، مؤذن مسجد فاتح بود. در کودکی یک چند به شاگردی در کارگاه سراجی پرداخت، ولی استعداد فطری و علاقه شدید وی به تحصیل، او را به سوی درس و مدرسه کشاند (سامی، ۱۲۰۳/۲؛ گوکیای، ۱۵۸؛ عطایی، ۴۳۴؛ بروسلی، ۹۹/۲) و زیر نظر استادانی چون محمد قرامانی زاده به تحصیل پرداخت و با اشخاص سرشناسی چون نوعی (شاعر) و سعدالدین و مصطفی عالی (موزخ) همدرس شد و دوستی وی با آنان تا پایان عمر ادامه یافت (فلاشر، ۱۴۹؛ گوکیای، همانجا؛ II/243، IA). پس از چندی ذوق و قریحه شاعری باقی بر همگان آشکار شد و با حمایت احمد شمس الدین قاضی زاده به مجمع ادبی وی در مدرسه سلیمانیه راه یافت و سرحلقه این جمع شد. همچنین تقدیر و تحسین شاعر سالخورده، ذاتی را نیز به خود جلب کرد و به گروه شاعرانی که در دکان کوچک او گرد می آمدند، پیوست («دائرة المعارف زبان...»، I/300؛ عطایی، همانجا؛ I/956، E²) و در ۱۹ سالگی به عنوان شاعری جوان و طراز اول استانبول، به شهرت رسید (IA، همانجا؛ «دائرة المعارف ترک»، V/78).

در ۱۵۵۴ق/ ۱۹۶۱م هنگام بازگشت سلطان سلیمان قانونی از سفر نخجوان، باقی با تقدیم قصیده‌ای نظر وی را نسبت به خود جلب کرد و از آن تاریخ به بعد با حمایت او مدارج ترقی را به سرعت طی کرد. سلطان سلیمان تا پایان عمر از ابراز محبت و علاقه به باقی دریغ نوزید و زندگی مرفهی برای وی فراهم ساخت و او را در زمره ملازمان و نزدیکان خود درآورد؛ چنانکه اشعار خود را برای تصحیح و سرودن نظیره نزد این شاعر می فرستاد. همین التفاتها سبب برانگیخته شدن حسادت درباریان و حتی دوستان وی می شد (گوکیای، ۱۵۹؛ عطایی، ۴۳۵؛ قنالی زاده، ۲۰۰/۱؛ «دائرة المعارف زبان»، I/300-301).

مرگ سلطان سلیمان (۹۷۳ق/ ۱۵۶۶م)، باقی را سخت متأثر کرد و او قصیده معروفی در رثای سلطان سرود که از بهترین آثار وی به شمار می آید (قنالی زاده، همانجا؛ II/244، IA؛ سامی، ۱۲۰۴/۲). پس از به تخت نشستن سلطان سلیم دوم در ۹۷۴ق، باقی قصیده‌ای به او تقدیم داشت و سلطنتش را تهیت گفت (قنالی زاده، ۲۰۱/۱)، ولی چندان مورد توجه سلطان جدید واقع نشد و حتی چندی بعد از کار مدرسی مدرسه مراد پاشا عزل گردید و خانه نشین شد؛ ولی بار دیگر در ۹۷۷ق/ ۱۵۶۹م مسند تدریس خود را در این مدرسه باز یافت. باقی با جلب حمایت صدراعظم وقت صوقللی محمدپاشا و به واسطه فریدون بیگ

(صاحب منشآت) و نیز با تخریس چند غزل سلطان سلیم دوم، توانست طرف توجه وی قرار گیرد و ترفیع مقام یابد و به مجالس درباری دعوت شود («دائرة المعارف ترک»، V/79؛ سامی، نیز IA، همانجاها).

حب جاه از دوران جوانی تا پایان عمر لحظه‌ای باقی را رها نکرد و همواره با سرودن مدحیه‌ها و غزلها برای سلاطین وقت، یافتن حامیان پر قدرت و حتی شرکت در بعضی توطئه‌های درباری، سعی در ترفیع مقام و پیشرفت در شغل دولتی داشت (همانجا).

وی در اوایل سلطنت مراد سوم (۹۸۲-۱۰۰۳ق/ ۱۵۷۴-۱۵۹۵م) به مدرسی مدرسه سلیمانیه تعیین شد، ولی چندی بعد در نتیجه توطئه دشمنانش مورد غضب سلطان واقع، و معزول شد، لیکن با تلاش حامیانش بی گناهی وی ثابت شد، و شاعر از خطر تبعید نجات یافت و بار دیگر راه پیشرفت به رویش باز شد (عطایی، همانجا؛ قنالی زاده، ۲۰۸؛ گوکیای، ۱۵۹). و مراد سوم او را در محرم ۹۸۷/ مارس ۱۵۷۹ به سمت قضای مکه منصوب کرد. پس از آن مدتی در مدینه بود و سرانجام در ۹۹۲ق/ ۱۵۸۴م به مقام قضای استانبول ارتقا یافت (قنالی زاده، ۲۰۹/۱؛ عطایی، ۴۳۵-۴۳۶؛ سامی، همانجا). باقی پیوسته با تقدیم قصاید و غزلیات و سرودن نظیره برای اشعار این پادشاه و همچنین یاری گرفتن از نفوذ حامیان خویش می کوشید تا نظر او را هر چه بیشتر جلب کند. نتیجه این تلاشها رسیدن به مقام قاضی عسکری آناتولی بود؛ اما چندی بعد از این مقام عزل، و سپس بار دیگر منصوب شد و سرانجام به مقام قاضی عسکری روم ایلی دست یافت («دائرة المعارف ترک»، همانجا؛ فلاشر، ۱۵۳؛ گوکیای، همانجا). باقی در طول خدمت خود دو بار قاضی عسکر آناتولی و ۳ بار قاضی عسکر روم ایلی شد (پجوی، ۱۶۶/۲، ۲۹۰؛ گوکیای، همانجا). ولی با همه تلاش خود و دوستانش نتوانست به هدف اصلی و آرزوی بزرگش که کسب مقام شیخ الاسلامی بود، دست یابد (فلاشر، ۱۶۰، ۱۷۶، IA؛ همانجا).

پس از به سلطنت رسیدن محمد سوم (جمادی الاول ۱۰۰۳/ ژانویه ۱۵۹۵)، باقی از خدمت معاف، و خانه نشین شد. وی با وجود سالخوردگی، همچنان می کوشید تا نظر سلطان را برای تحقق هدف خود، از طریق مدح وی جلب کند. با اینهمه، به آرزوی خود دست نیافت و سلطان بار دیگر او را به قاضی عسکری روم ایلی منصوب کرد. باقی پس از یک سال از این مقام استعفا کرد (همان، II/245؛ فلاشر، ۱۸۷، حاشیه ۱۵۹). سرانجام باقی در استانبول درگذشت و او را که سلاطین عثمانی «سلطان الشعرا» لقب داده بودند، با مراسم با شکوهی در گورستان ایوب به خاک سپردند (عطایی، ۴۳۶؛ بروسلی، ۹۹/۲؛ گوکیای، ۱۱۰؛ فلاشر، همانجا، حاشیه ۱۵۴).

باقی مردی نکته دان، خوش صحبت، ظریف و بذلگو بود. وی دوستان بسیاری داشت و همواره در همه جا به عنوان شاعری سرشناس و عالمی طراز اول مورد علاقه و احترام بود (قنالی زاده،

شروع کرد و در ۹۸۷/ق ۱۵۷۹م به پایان رساند. نسخه کامل آن در کتابخانه کوبریلی (شم ۲۰۶) موجود است (بروسه‌لی، همانجا: IA, II/252).

مآخذ: بروسلی، محمدطاهر، عثمانلی مؤلفلری، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ بغدادی، هدیه؛ یجری، ابراهیم، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ حاجی خلیفه، کشف، سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شرفیات ... (نک: ما)؛ عطایی، عطاءالله، حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول ۱۹۸۹م؛ فهرس المخطوطات التركية العثمانية، قاهره، ۱۹۹۰م؛ فهرس المطبوعات التركية العثمانية، قاهره، ۱۹۸۲م؛ قتالی زاده، حسن، تذکره الشعراء، به کوشش ابراهیم قوتلو، آنکارا، ۱۹۷۸م؛ نور عثمانیه کتبخانه سنده محفوظ کتب موجوده نین دفتریدر، استانبول؛ نیز: El²; Fleischer, C. H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, Princeton; Gökyay, O.Ş., *Kâtip Çelebi hayatı, kişiliği ve eserlerinden seçmeler*, İstanbul; IA; *Şarkiyat kütüphanesi türkçe ve osmanlıca kitaplar kataloğu*, Tokyo, 1985; *Türk ansiklopedisi*, İstanbul, 1967; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul, 1977; *Yeni Türk ansiklopedisi*, İstanbul, 1985.

جلال خسروشاهی

باقیات صالحات، تعبیری قرآنی که در فرهنگ اسلامی جایگاهی ویژه یافته، و با وجود تفاسیر گوناگونی که از آن ارائه شده، در مجموع به معنی هر امر صالحی است که ثواب آن تا ابد باقی باشد.

تعبیر باقیات صالحات در دو موضع از قرآن کریم آمده است (کهف/۱۸؛ مریم/۷۶) و مفسران از آن تفسیرهای گوناگونی کرده‌اند که همه را می‌توان به یک معنای جامع بازگرداند و آن «هر عمل صالحی از قول یا فعل است که برای آخرت بماند» (قرطبی، ۴۱۴/۱۰). به عقیده برخی مراد از باقیات صالحات آثار نیک است که در دنیا باقی است (مثلاً نک: طباطبایی، ۱۰۹/۱۴) و به نص قرآن، تمام اعمال اعم از نیک و بد در جهان و نزد خداوند محفوظند.

در سخن از فروع باقیات صالحات، نخست باید یادآور شد که بر اساس روایاتی از شیعه و اهل سنت، اذکاری همچون حمد و تکبیر و تسبیح از مصادیق شاخص آن دانسته شده، و بر تأثیر این اذکار در محو آثار گناهان تأکید شده است (نک: ابوالفتح، ۳۶۱/۱۲؛ قرطبی، ۴۱۵/۱۰). مجلسی (۳۳۰/۸۳، ۱۶۷/۹۰، ۱۷۵) و غزالی (۳۵۷/۱-۳۶۰) نیز در علت سفارش به این اذکار و شناختن آنها به عنوان باقیات صالحات، با توجه به محتوای عمیق معرفتی و آثار روحی آنها نکاتی بیان کرده‌اند (نیز نک: احمد بن حنبل، ۷۵/۳؛ کلینی، ۵۰۶/۲؛ ابن بابویه، ۵۱۲/۱).

همچنین بنا بر روایتی از امام صادق (ع) مودت اهل بیت (ع) و بزرگ شمردن آنان به عنوان نخستین نعمت الهی از باقیات صالحات به شمار آمده است (نک: استرآبادی، ۲۹۰). برخی باقیات صالحات را دختران شایسته دانسته‌اند، زیرا آنها برای پدرانشان (در دنیا) نزد خداوند موجب بهترین ثواب خواهند بود و در آخرت نیز مایه امیدواری آنان هستند (قرطبی، ۴۱۵/۱۰-۴۱۶).

در مجموع از بیان بیشتر مفسران به دست می‌آید که همه باورها،

۱۹۹/۸-۲۰۰؛ بروسلی، ۱۰۰/۲).

منزلت ادبی و سبک شعر باقی: باقی یکی از شعرای بزرگ ادبیات دیوانی ترک به شمار می‌رود. وی در تکامل شعر عثمانی نقشی عمیق و مهم داشته است. شخصیت ادبی او را باید در اشعارش جست‌وجو کرد. باقی شاعر قصیده و غزل است. با اینکه قصایدی در حد کمال دارد، ولی در غزل‌سرایی موفق‌تر بوده است (IA, II/247-248). اشعار باقی ساده، روان و جذاب است و نسبت به شاعران پیش از خود، زبان ترکی را با ظرافت ویژه‌ای به کار برده است («دائرة المعارف ترک»، ۷/80؛ سامی، همانجا: «دائرة المعارف جدید...» (I/300). شک نیست که باقی هم مانند بیشتر شعرای عثمانی زیر نفوذ جاذبه شعر فارسی بوده، و از شاعران بزرگی همچون حافظ، سلمان ساوجی و کمال خجندی تأثیر پذیرفته است (IA, II/249)؛ «دائرة المعارف ترک»، همانجا) و به همین سبب، از اوزان عروضی و قالبهای شعر فارسی بهره بسیار برده است (همانجا).

باقی با اینکه ذوق لطیف و دانش و فرهنگ عمیقی داشت (بروسلی، همانجا)، ولی در اشعارش مطلب تازه و قابل تعمقی یافت نمی‌شود. وی زندگی و حوادث آن را چیزی جز خواب و خیال نمی‌دانست. بیشتر به لذات زندگی می‌اندیشید. از این نظر، فلسفه حیات و دیدگاه او بسیار ساده و محدود است (IA, II/248)؛ «دائرة المعارف ترک»، همانجا). او استاد نظم و فن بلاغت بود و در شعر به فصاحت بیان، صناعات، قالب، بازی با کلمات و استفاده از آهنگ و زیبایی کلام بیشتر اهمیت می‌داد تا عمق و محتوای آن؛ ولی به هر حال می‌توان گفت که باقی در شاعری ذوق و استعداد ذاتی و طبیعی داشت. از نظر او، شعر آوایی دلپذیر و جاودانی است (عطایی، ۳۴۶)؛ «دائرة المعارف زبان»، IA, I/302؛ همانجا).

آثار:

۱. دیوان، که مهم‌ترین اثر باقی است و نخستین بار در ۱۲۷۶ق/۱۸۵۹م در استانبول به چاپ سنگی رسید (فهرس المطبوعات...، ۹۳/۲) و پس از آن به شکل‌های مختلف چاپ شد (نک: شرفیات...، ۶۲؛ گوکیای، همانجا: «دائرة المعارف ترک»، «دائرة المعارف زبان»، همانجا).

۲. فضائل الجهاد، که ترجمه ترکی مشارع الاشواق الی مصارع العشاق اثر ابن نحاس (هـ) است و نسخه‌های خطی آن در کتابخانه نور عثمانیه (شم ۱۱۹۱) نگهداری می‌شود (نور عثمانیه...، ۶۶؛ بغدادی، ۴۹۵/۱؛ فهرس المخطوطات...، ۱۹۵/۳).

۳. ترجمه ترکی المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة اثر شهاب‌الدین خطیب قسطلانی، با عنوان معالم الیقین فی سیرة سید المرسلین (حاجی خلیفه، ۱۸۹۶/۲-۱۸۹۷؛ عطایی، همانجا: IA, II/251-252؛ سامی، ۱۲۰۴/۲).

۴. فضائل المکه، که ترجمه ترکی الاعلام فی احوال بلدالله الحرام اثر قطب‌الدین احمد بن مکی است. باقی وقتی قاضی مکه بود، آن را

سخنان و اعمال نیک را می‌توان از باقیات صالحات دانست و موارد خاصی که در روایات بر آن تأکید شده، در واقع مصداق‌هایی از این تعبیر کلی است (مثلاً نک: شیخ طوسی، ۵۲/۷، ۱۴۶؛ زمخشری، ۷۲۵/۲؛ میبیدی، ۶۸۸/۵، ۶۹۵، جم: سیوطی، ۳۹۶/۵؛ فیض، ۱۵/۱).

گفتنی است که برداشتهای گوناگون از باقیات صالحات موجب شده است تا در طی سده‌های پیاپی، شماری از آثار در زمینه‌های گوناگون اذکار و ادعیه، اصول عقاید یا فضایل اهل بیت (ع) با عنوان الباقیات الصالحات نوشته شود. شهید اول رساله‌ای کوتاه به نام الباقیات الصالحات در تفسیر این اذکار نوشته، و آنها را بیانگر اصل (توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت) دانسته، و بیاضی شرحی بر آن با عنوان الکلمات النافعات نوشته است (نک: آقابزرگ، ۱۲/۳، ۱۸، ۱۲۰). افزون بر آن، می‌توان به این آثار اشاره کرد: نوشته سید حسن بن دلدار لکهنوی در باب اصول عقاید به اردو (ج لکهنو، ۱۲۹۵ق)؛ نوشته شیخ عباس قمی در باب ادعیه و اذکار که در ۱۳۴۶ق، و پس از آن در حاشیه مفاتیح الجنان بارها به چاپ رسیده است؛ دیوانی از عبدالباقی فاروقی (نظم ۱۲۷۰ق) در فضایل اهل بیت (ع) که مکرر از جمله در ۱۲۷۶ق به چاپ رسیده است (نیز نک: حاجی خلیفه، ۲۸۸/۱؛ آقابزرگ، ۱۱/۳، ۱۲).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن بابویه، محمد، نواب الاعمال، به کوشش محمد مهدی حسن خراسان، قم، ۱۳۶۴ق؛ ابوالفتح رازی، روض الجنان، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، ۱۳۶۵ش؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ استرآبادی، شرف‌الدین علی، تأویل الآیات الظاهرة، قم، ۱۴۰۹ق؛ حاجی خلیفه، کشف، حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ زمخشری، محمود، الکشاف، قاهره، ۱۳۷۳ق؛ سیوطی، الدر المنثور، بیروت، ۱۲۰۳ق؛ ۱۹۸۳م؛ شیخ طوسی، محمد، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، طباطبائی، محمدحسین، المیزان، تهران، ۱۳۸۳ق؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ فیض کاشانی، محسن، الصافی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ قرآن کریم، قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۹۶۵م؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ۱۹۸۳م؛ میبیدی، احمد، کشف الاسرار، تهران، ۱۳۶۱ش. احمد زرنگار

باقی اصفهانی، میرزا عبدالباقی (د ۱۲۳۸ق/۱۸۲۳م)، شاعر و از سادات بلندمرتبه موسوی. باقی از سوی مادر از نقیب زادگان دارالسلطنه اصفهان، و خود از بزرگان آن دیار به شمار می‌آمد که نسل اندر نسل، منصب کلاتری را بر عهده داشتند (اختر، ۴۲/۱؛ محمود میرزا، ۱۸۰/۱؛ مفتون، ۶۳/۱). او نبیره میرزا عبدالباقی طبیب (د ۱۱۶۸ق) و پسر عم معتمدالدوله «نشاط» (د ۱۲۴۴ق) بود. نخست به خدمت پیری — که نام او دانسته نیست، اما در برخی منابع وی را «صافی ضمیر» و از «اولیای زمان» وصف کرده‌اند — درآمد و به کسب فیض پرداخت (دیوان بیگی، ۲۲۳/۱؛ اختر، محمود میرزا، همانجا).

وی چندی وزارت کرمانشاهان، لرستان و خوزستان را بر عهده داشت (هدایت، ۱۸۲/۱)؛ دیوان بیگی، همانجا) و سپس از این مشاغل کناره گرفت و به زیارت عتبات رفت (مفتون، همانجا). وی در اواخر عمر، مستوفی و ندیم شاهزاده محمدعلی میرزا، دولتشاه قاجار

(۱۲۰۳-۱۲۳۷ق) بود (اختر، همانجا؛ بسمل شیرازی، ۶۲۹). باقی در کرمانشاهان درگذشت (دیوان بیگی، همانجا). میرزا محمد، معروف به منظر اصفهانی را از نوادگان او دانسته‌اند که مانند آباء و اجداد خود مشغول خدمت دیوان بوده است (هدایت، ۲(۲)/۹۵۰؛ دیوان بیگی، ۱۷۲۲/۳).

باقی را در زمره ارباب ذوق دانسته‌اند. او با دانشمندان زمان خود نشست و برخاست داشت و در نظم و نثر صاحب قریحه بود (اختر، بسمل شیرازی، همانجاها).

تنها اثر برجای مانده از او دیوان شعری است که به کتابخانه شخصی حکیم محمد نبی خان جمال سویدا در لاهور تعلق دارد (منزوی، ۱۲۳۱/۸). گفته‌اند که دیوان شعر او بیشتر غزل و قصیده و دربرگیرنده نزدیک به ۴ هزار بیت است. برخی از ابیات سروده این شاعر در منابع گوناگون به صورت پراکنده آمده است (اختر، ۴۳-۴۲/۱؛ مفتون، همانجا؛ رشحه، ۲۵؛ هولاقو قاجار، ۳۰).

مآخذ: اختر، احمد، تذکره، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۳ش؛ بسمل شیرازی، علی‌اکبر، تذکره دلگشا، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ دیوان بیگی شیرازی، احمد، حقیقه الشعراء، به کوشش عبدالحسین نوابی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ رشحه اصفهانی، محمدباقر، تذکره منظوم، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ محمود میرزا قاجار، سفینه المحمود، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، نگارستان دارا، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۲ش؛ منزوی، خطی مشترک؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹-۱۳۲۰ش؛ هولاقو قاجار، احمد، مصطفی خراب، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۴ش. کیانوش صدیق

باقی بالله، ابوالمؤید رضی‌الدین محمد (۹۷۱ یا ۹۷۲-۱۰۱۲ق/۱۵۶۴ یا ۱۵۶۵-۱۶۰۳م)، فرزند قاضی عبدالسلام بن خلجی سمرقندی قریشی، از مؤسسان و مروجان طریقه نقشبندی هند. وی در کابل زاده شد، ولی چون مدتی دراز در دهلی، و مدتی نیز در ماوراءالنهر مقیم بود، او را در مآخذ خواجه محمد باقی نقشبندی دهلوی، خواجه باقی بالله دهلوی، عبدالباقی و مولانا باقی ماوراءالنهری خوانده‌اند. او خود بیرنگ تخلص می‌کرد (کشمی، ۵؛ غلام سرور، ۶۰۵/۱؛ اکرام، ۱۹۲؛ اوحدی، ۲۰۴؛ یزدانی، ۱۰۰؛ رضوی، II/185؛ ترمینگام، 94؛ هادی، 122).

پدر باقی که مردی صوفی و دانشمند بود، در تعلیم و تربیت فرزند خود سهم بسزایی داشت. مادرش نیز زنی پارسا، از اخلاف خواجه عبیدالله احرار بود که در تحول روحی باقی و گرایش او به عرفان نقش بسیار مؤثری داشت.

باقی با اینکه از هوش و استعداد کافی بهره داشت، تحصیلات معمول و رایج آن زمان را به پایان نرساند (کشمی، ۵-۶، ۸-۹؛ غلام سرور، همانجا؛ اکرام، ۱۹۱-۱۹۲؛ اختر دهلوی، ۴۱۵-۴۱۶؛ سبحان، 275؛ رضوی، همانجا)؛ ولی مقدمات علوم را در خارج از محیط خانواده فرا گرفت و چندی نیز در زمینه علوم الهی، نزد مولانا صادق

احمد بکری، نعمت‌الله جونپوری، فرید بخارایی و تاج‌الدین سنهلی (مترجم نفحات الانس جامی و رشحات عین الحیاة کاشفی به عربی) را می‌توان نام برد (اکرام، ۱۹۴، ۲۰۲؛ علوی، همانجا؛ حسنی، ۱۰/۵-۱۰۳، ۱۳۰-۱۳۱؛ نیز نک: باقی‌بالله، همان، ۵۷، ۶۱).

باقی دو فرزند با نامهای خواجه عبیدالله، معروف به خواجه کلان و خواجه محمد عبدالله، معروف به خواجه خرد داشت. او خود اشعاری نیز در تاریخ ولادت این دو سروده، و در کلیات (ص ۱۳، ۲۴۳-۲۴۹) به چاپ رسیده است (نک: کاظمی، ۱۹-۲۰؛ میان، ۳۰۹-۳۱۰).

آثار: باقی‌بالله آثاری به صورت ملفوظات، مکتوبات، اشعار و رسائل دارد:

۱. حیات باقیه، مجموعه‌ای از ملفوظات باقی‌بالله است که به کوشش یکی از مریدانش، متخلص به رشدی در مجالسی که در دهلی برگزار می‌شده، گردآوری گردیده، و در ۱۹۰۵م در دهلی به چاپ رسیده است (کلیات، ۱۷-۶۸).

۲. مکتوبات، شامل ۸۷ نامه عرفانی آمیخته به نظم از او که در میان آنها نامه‌هایی خطاب به برخی از مریدانش نیز مشاهده می‌شود. این اثر در ۱۹۲۳ و ۱۹۸۷م در لاهور به چاپ رسیده است. رساله‌ای ناتمام در «سلوک» که ظاهراً به درخواست یکی از مریدانش آن را تألیف کرده، نیز ضمیمه این مکتوبات است (همان، ۷۱-۱۴۳).

۳. مثنوی گنج فقر، منظومه‌ای است عرفانی با سربندهای مناجات، حکایت، نعت پیامبر، در بیان نسبت خواجه ابوالحسن خرقانی، التجا به حضرت خواجه بهاء‌الدین نقشبند و خواجه احرار و... که در آن به بیان مراتب و شرایط سلوک پرداخته است. این منظومه در ۱۳۳۳ق در لاهور به چاپ رسیده، و نسخه دیگری از آن نیز با مقدمه احمد حسین خان امروهی در ۱۳۲۸ق در حیدرآباد دکن چاپ شده است. این اثر در برخی از منابع با عنوان مثنوی خواجه باقی‌بالله ثبت شده است (همان، ۲۰۱-۲۳۶، عرفانیات، ۷۵-۱۳۰؛ تفهیمی، ۸۰-۱۰۰؛ نوشاهی، ۶۷۴/۱؛ منزوی، خطی مشترک، ۷۶۱/۷-۷۶۲).

۴. منظومه دیگری نیز به نام مثنوی قبل از زمان درویشی از اوست که شامل ۱۳۸ بیت، و درباره وجود صوری انسان است که همراه دو حکایت در عرفانیات (ص ۶۳-۷۴) و کلیات (ص ۱۹۴-۲۰۰) چاپ شده است.

۵. ساقی نامه، منظومه‌ای در ۱۱۱ بیت، که به صورت گفت‌وگو بین او و ساقی در موضوعات عرفانی است (کلیات، ۲۳۷-۲۴۲، عرفانیات، ۱۳۲-۱۳۹).

۶ و ۷. «سلسله پیران طریقت»، در ۲۲ بیت، و «تاریخ تولد خواجه عبیدالله و خواجه محمد عبدالله» (که هر دو در ۱۰۱۰ق زاده شده‌اند)، شامل ۹۵ بیت (کلیات، ۲۴۲-۲۴۹، عرفانیات، ۱۳۱-۱۳۲، ۱۳۹-۱۴۶).

۸. سلسله الاحرار، شامل ۴۹ رباعی در بیان اصول وحدت وجود که در کلیات (ص ۲۴۹-۲۵۵) و عرفانیات (ص ۱۴۹-۱۵۸) با تفاوت‌های اندکی چاپ شده است.

حلوانی، عالم و شاعر سمرقندی به تحصیل مشغول شد. در همین دوره بود که به تصوف روی آورد و در جست‌وجوی پیر، کابل را به مقصد ماوراءالنهر ترک کرد. گفته‌اند که این سفر به پیشنهاد استاد وی مولانا صادقی حلوانی بود و خود او نیز در این سفر باقی را همراهی می‌کرد. در ماوراءالنهر نخستین پیر و استاد او خواجه عبید از خلیفه‌های مولانا لطف‌الله و امیر عبدالله بلخی بود (کشمی، ۶؛ اکرام، ۱۹۲؛ رحمان علی، ۲۷۱؛ باقی‌بالله، کلیات، ۲۰؛ رضوی، ۱۸۵-۱۸۶/II؛ ایرانیکا، EI²).

ترک زادگاه و جست‌وجوی پی‌گیر برای یافتن پیر کامل او را به خانقاه‌های ماوراءالنهر سوق داد که زمینه آشنایی او با پیران نقشبندیه را فراهم کرد و سرانجام، در سمرقند به حلقه مریدان خواجه آنگنگی پیوست و دست ارادت به او داد (غلام سرور، همانجا؛ قس: داراشکوه، ۸۵؛ همدانی، ۱۶۲؛ اختر دهلوی، ۴۱۳؛ غوثی، ۴۳۷؛ هادی، همانجا). پس از آن، به اشاره خواجه امکنگی ماوراءالنهر را به مقصد هند ترک کرد (بدرالدین، ۴۳) و مدتی در لاهور ساکن شد. او در این دوره شبها به مطالعه آثار عرفانی می‌پرداخت و روزها در نقاط مختلف شهر و گورستانها می‌گشت. چندی بعد از لاهور به کشمیر سفر کرد و در آنجا با شیخ بابا ولی آشنا شد و مراحل سلوک نقشبندیه را نزد او آغاز کرد. پس از درگذشت بابا ولی، باقی در ۱۰۰۰ق/۱۵۹۲م به ماوراءالنهر بازگشت (رضوی، ۱۸۵-۱۸۶/II؛ ایرانیکا)، ولی این بار نیز در این ناحیه ماندگار نشد. وی در ۱۰۰۸ق/۱۵۹۹م به هند رفت و تا ۴ سال در دهلی اقامت گزید و به تقویت مبانی و ارکان سلسله نقشبندیه پرداخت (علوی، ۱۲۴).

باقی در دهلی با احمد سرهندی (د ۱۰۳۴ق/۱۶۲۵م)، معروف به مجدد الف ثانی دیداری داشت. در این دیدار احمد مجذوب و مرید او شد و چندی در خانقاه او رحل اقامت افکند و از او اجازه ارشاد گرفت و در زمره پیروان طریقه نقشبندیه درآمد. باقی بالله در تعلیم و تربیت شیخ احمد بسیار اهتمام ورزید (حامد، ۲۱۲؛ اکرام، ۲۵۱؛ سبحان، ۲۷۶-۲۷۵؛ نیز نک: د، ۴۹/۷-۵۰) و در روش و طرز سلوک و آراء او تأثیر تمام داشت.

باقی بالله طریقه نقشبندیه را همان طریقه سلف می‌شمرد (همان، ۴۰) و در انطباق تصوف با شریعت می‌کوشید که طبعاً با حالاتی چون خلسه و وجد و شکر و سماع سازگار نبود (همان، ۸۱، ۸۶، ۹۶-۹۷). گرایش باقی به شیوه‌های فکری ابن عربی نشان می‌دهد که در عقاید خود چندان هم انعطاف‌ناپذیر و یکسونگر نبوده است. ارادت او به محیی‌الدین ابن عربی، از اشارات فراوانی که در مکتوبات خود به این شخصیت معروف آورده است، روشن می‌شود (همان، ۳۶-۳۷، ۴۲، ۷۶-۸۰)، ولی از قراری که در احوال او نوشته‌اند، در اواخر عمر نظریه وحدت وجود ابن عربی را مورد انتقاد قرار داده است (نک: رضوی، ۱۹۰/II). این ویژگیها و نیز شخصیت مقبول او سبب آوازه و شهرت وی در دهلی و نواحی اطراف آن شد.

از مریدان باقی خواجه حسام‌الدین، الله‌داد دهلوی، احمد سرهندی،

۹. رساله در شرح رباعیات سلسله الاحرار، که شامل بحثهای وی با مریدان است (کلیات، ۶۴، ۱۷۳-۱۸۹). این اثر در ۱۰۰۷ق به قلم خود باقی نگاشته شده است. احمد سرهندی نیز بر این رباعیات شرحی دارد (استوری، 989/2(I)).

۱۰. در بیان حقیقت نماز، نیز رساله‌ای دیگر از اوست که در آن به بیان فلسفه نماز و همچنین بیان و شرح ۱۰ اصل سلوک پرداخته است (کلیات، ۱۴۷-۱۴۹).

علاوه بر آنچه ذکر شد، باقی بالله چندین رساله کوتاه نیز در تفسیر عرفانی از آیاتی از قرآن کریم دارد که از آن جمله است: تفسیر سوره‌های فاتحه، شمس، اخلاص، فلق، ناس، تأویل دعای قنوت، تأویل «...وَهُوَ مَعَكُمْ...» (حدید ۴/۵۷) و تأویل آیه «...فَأَيْتُمَا تُؤَلَّوْا فَمَنْ وَجَّهَ اللَّهُ...» (بقره ۱۱۵/۲) (نک: کلیات، ۱۵۰-۱۶۹؛ منزوی، همان، ۱۴/۱-۱۵، ۱۳۶۶/۳-۱۳۶۷/۳).

مجموعه این آثار در کلیات وی در لاهور به سال ۱۹۶۷م، و برخی آثار منظوم او نیز که نام برده شد، در عرفانیات در دهلی به سال ۱۹۷۰م چاپ شده است.

از دیگر آثار او یکی نماز صوری و دیگری صورت نماز است که موضوع آنها مسأله قدم و حدوث قرآن، ارکان نماز و مباحث عرفانی و دینی است. صورت نماز در کلیات (ص ۱۵۰-۱۴۹) به چاپ رسیده، ولی نماز صوری به صورت نسخه خطی در کتابخانه‌های پاکستان نگهداری می‌شود (منزوی، همان، ۲۰۸۱-۲۰۸۰/۳).

از باقی بالله رسائل دیگری نیز با عناوین معرفت، طریق وصول، رساله نور وحدت به صورت نسخه خطی بر جای مانده است (همان، ۱۴۸۷/۳-۱۴۸۸، ۱۶۸۵، ۱۹۵۱، ۲۰۸۳).

از آثار منسوب به او یکی رساله تعلیم سالک در طریقت است که به کوشش مترجمی ناشناس به اردو برگردانده شده، و در لاهور به چاپ رسیده است. شرح و تفسیری بر قرآن نیز منسوب به اوست که نسخه‌ای از آن اکنون موجود نیست (راهی، ۷۸؛ EI²). رساله پرده برانداخت و پردگی شناخت که در فهرست دارالکتب قاهره (نک: دارالکتب، ۲۰۳/۱) به باقی بالله نسبت داده شده است، در نسخه انجمن ترقی اردو پاکستان (رضوی، ۳۰) به عین القضاات همدانی، و در رود کوثر (اکرام، ۲۱۵) به خواجه خرد منسوب است (نک: منزوی، خطی، ۱۰۷۰/۱(۲)).

از آثاری که به معرفی باقی بالله و آثارش پرداخته‌اند، می‌توان از زبدة المقامات محمد هاشم کشمی نام برد که در بخش بزرگی از کتاب به شرح حال باقی و نیز مجدد الف ثانی پرداخته است.

دو فرزند باقی و نیز شیخ احمد سرهندی هر سه در تداوم و شکل‌گیری طریقه نقشبندی در شبه قاره بسیار مؤثر بودند (میان، ۳۰۹-۳۱۰؛ شیمل، 367؛ احمد، 186، 182). باقی در اواخر عمر در دهلی سکنی داشت، اما غالباً بیمار بود و مرگ زود هنگام وی در ۴۰ سالگی، ترویج و گسترش این طریقه را به جانشینان و اخلاف او سپرد. از مولانا رشدی مرثیه‌ای در سوگ این عارف و شاعر هندی، در

عرفانیات (ص ۱۶۳-۱۶۶) به چاپ رسیده است (اکرام، ۲۰۲-۲۰۳؛ علوی، ۱۲۴؛ رضوی، 188/II).

باقی در ۲۵ جمادی الآخر ۱۰۱۲ درگذشت و آرامگاه وی در شاه جهان‌آباد دهلی در مجاورت قدم رسول و بیرون قلعه سلطان فیروز، میزبان مشتاقان و زائران بسیاری است و هر ساله در روزهای ۲۸ و ۲۹ جمادی الآخر مجلس عرس او به منظور بزرگداشت وی برگزار می‌گردد (غلام سرور، ۶۰۷/۱؛ حامد، ۲۱۱؛ سبحان، 373؛ بیل، 261).

مآخذ: اختر دهلوی، محمد، تذکره اولیای پاک و هند کلان، لاهور، ۱۹۸۹م؛ اکرام، محمد، رود کوثر، لاهور، ۱۹۸۶م؛ اوحی، بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، ش ۵۳۲۴؛ باقی بالله، محمد، عرفانیات، به کوشش نظام‌الدین احمد کاظمی حیرت، لاهور، ۱۹۷۰م؛ همو، کلیات، به کوشش فاروقی نقشبندی و برهان احمد فاروقی، لاهور، ۱۹۶۷م؛ بدوالدین سرهندی، حضرات القدس، به کوشش محبوب الهی، لاهور، ۱۹۷۱م؛ تفهیمی، ساجدالله، «مثنوی گنج فقر»، دانش، اسلام‌آباد، ۱۳۶۶ش، ش ۹؛ حامد، حامدخان، «تصوف»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۲؛ حسنی، عبدالحی، نزله الخواطر، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ دازاشکو، محمد، سفینه الایلا، کانپور، ۱۹۰۰م؛ دارالکتب، خطی فارسی، راهی، اختر، ترجمه‌های مثنوی فارسی به زبانهای پاکستانی، اسلام‌آباد، ۱۹۸۶م؛ رحمان علی، محمد عبدالشکور، تذکره علمای هند، لاهور، ۱۹۶۱م؛ رضوی، علی، مخطوطات انجمن ترقی اردو، کراچی، ۱۹۶۷م؛ علوی کاکوری، مسعود انور، «حضرت خواجه محمد باقی بالله اور وحدت الوجود»، دانش، اسلام‌آباد، ۱۳۷۳ش/۱۹۹۴م، ش ۳۷؛ غلام سرور لاهوری، خزینة الاصفیاء، کانپور، ۱۸۹۴م؛ غوثی شطاری، محمد، گلزار ابرار، به کوشش محمد ذکی، پته، ۱۹۹۴م؛ قرآن کریم؛ کاظمی حیرت، نظام‌الدین احمد، مقدمه بر عرفانیات (نک: هم، باقی بالله)؛ کشمی، محمد هاشم، زبدة المقامات، کانپور، ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م؛ منزوی، خطی؛ هم، خطی مشترک؛ میان، محمد، علماء هند کاشاندار ماضی، کراچی، ۱۹۹۱م؛ نوشاهی، عارف، فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی و کتیاب کتابخانه گنج بخش، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش؛ همدانی، محمدصادق، کلمات الصادقین، به کوشش محمد سلیم اختر، اسلام‌آباد، ۱۹۸۸م؛ یزدانی، عبدالمجید، «تصوف»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۳؛ نیز:

Ahmad, A., *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Lahore, 1970; Beale, T. W., *An Oriental Biographical Dictionary*, London, 1980; EI²; Hadi, N., *Dictionary of Indo-Persian Literature*, New Delhi, 1995; Iranica; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983; Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1972; Subhan, J. A., *Sufism, its Saints and Shrines*, New York, 1970; Trimmingham, J. S., *The Sufi Orders in Islam*, London, 1971.

مرجان افشاریان

باقی تبریزی، نک: عبدالباقی تبریزی.

باکالیجار، یا باکالیجار کوهی، از سپهسالاران آل زیار و امیر گرگان و طبرستان در اوایل سده ۱۱ق/۱۱م. این نام در طبرستان و خراسان، به همین صورت خوانده می‌شد (نک: «در ابتدای...»، ۱۷-۱۸؛ گردیزی، ۴۲۸؛ بیهقی، ۳۴۵، جه)، اما صورت «باکالنجار» نیز در برخی از متنها و نسخه بدلها دیده می‌شود (نک: مرعشی، ۱۹۹-۲۰۱؛ خواندمیر، ۴۴۲/۲؛ فیاض، ۳۴۵، حاشیه ۸؛ نیز قس: غفاری، ۷۶؛ شیخعلی گیلانی، ۸۰). واژه «کالیجار» در گیلکی صورت دیگری از «کارزار» است و نام‌گذاری به آن در میان امیران دیلمی مرسوم بود

نک: مادلونگ، همانجا).

در ۴۲۳ق/۱۰۳۲م، در غزنین شایع شد که باکالیجار، به دستیاری حاجب بزرگ منوچهر، انوشیروان را زهر داده، و کشته است (بیهقی، ۴۲۳). البته به استناد روایات بیهقی (ص ۵۸۳-۵۸۴، ۵۹۰، ۵۹۳) و ابن اثیر (۴۹۶-۴۹۷)، می‌دانیم که انوشیروان تا سالها بعد، زنده بوده است. احتمال دارد که این اخبار نادرست، به وسیله باکالیجار شایع شده باشد، تا زمینه فرمانروایی رسمی خود را فراهم آورد. به هر حال، در همان زمان، نامه‌هایی از گرگان و طبرستان به غزنین رسید که «از تبار مرداویز و وشمگیر کس نمانده است نرینه، که مُلک بدو توان داد» (بیهقی، ۴۳۳). در این نامه‌ها، اشاره مستقیمی به مرگ انوشیروان نشده بود، اما از مسعود غزنوی خواسته بودند که فرمانروایی این ولایات را به باکالیجار بسپارد (همانجا). سرانجام، مسعود که به استحکام حکومت انوشیروان اطمینانی نداشت و می‌ترسید که آن نواحی به دست آل بویه بیفتد (نک: همو، ۳۴۵-۳۴۶)، باکالیجار را که سپهسالار انوشیروان و مدبر دولت او بود (منجم‌باشی، ۱/گ ۴۵۳)، به امارت گرگان و طبرستان منصوب کرد (نک: بیهقی، ۴۳۳) و او را متعهد پرداخت خراج گردانید. آنگاه دختر باکالیجار را شاید برای دلجویی از او، خواستگاری کرد (همو، ۴۳۳-۴۳۴؛ ابن اثیر، ۴۴۲/۹). به این ترتیب، باکالیجار با خاندان غزنوی پیوند یافت و مسعود، قدری از او آسوده خاطر شد. پیش از آن هم، منوچهر بن قابوس با یکی از دختران محمود غزنوی ازدواج کرده بود (نک: سهمی، ۵۲۳؛ عتبی، ۳۵۲-۳۵۳؛ مجمل‌التواریخ، همانجا؛ بازورث، «درباره گاه‌شماری»، ۲۸). با آنکه ابن اثیر همه جا از انوشیروان سخن گفته، ولی در خبر مربوط به این خواستگاری، باکالیجار را فرمانده سپاه دارا، پسر منوچهر و سرپرست امور او دانسته است (همانجا)؛ اما دانسته نیست که این دارا کیست و چه ارتباطی با انوشیروان داشته است. می‌توان احتمال داد که این دو، یک تن باشند و دارا ملقب به انوشیروان بوده باشد (نک: زرین‌کوب، ۴۱۱/۲، ۵۷۰، حاشیه ۱۹۱).

در ۴۲۴ق که خبر تهاجم سلاجقه به مسعود رسید، وی نیروهای خود را آماده کرد و از باکالیجار خواست تا هشیار باشد و سپاهی قدرتمند به دهستان بفرستد که در رباط مستقر شوند و راهها را محافظت کنند (بیهقی، ۴۷۴-۴۷۵). در جمادی‌الاول همان سال، مسعود فرمان داد که مال ضمان را از باکالیجار طلب کنند و دختر او را که عقد کرده بود، بیاورند. عبدالجبار، پسر وزیر خواجه احمد عبدالصمد، عازم گرگان شد و همراه دختر باکالیجار و مال تعهد شده، با قراردادی استوار که با باکالیجار بسته بود، در نیشابور به خدمت مسعود رسید. سلطان غزنوی، فرستادگان باکالیجار را خلعت بخشید و خلعتی بسیار گرانبها، «چنانکه ولایت را دهند» برای باکالیجار فرستاد (همو، ۴۷۹-۴۸۰، ۴۹۸، ۵۰۷، ۵۰۹).

(یوستی، 61, 153). باکالیجار در منتهای عربی، به صورت ابوکالیجار و ابوکالنجار آمده است (نک: ابن اثیر، ۴۴۲/۹، ۴۹۶-۴۹۷؛ منجم‌باشی، ۱/گ ۴۵۳).

ابن اثیر و منجم‌باشی، باکالیجار را پسر ویهان کوهی (قوهی) خوانده‌اند (همانجاها)، اما اینکه برخی از پژوهشگران، او را پسر سُرخاب دانسته‌اند (نک: بازورث، «درباره گاه‌شماری...»، 30، «غزنویان»^۲، 90)، بی‌تردید نادرست است و این اشتباه، از بد خواندن عبارت گردیزی (همانجا) ناشی شده است که در آنجا، نام پسر برادر باکالیجار، «شهر بن سرخاب» آمده است و بعضی (نک: بازورث، همانجاها) به خطا، در این عبارت، «شهر» را برادر باکالیجار دانسته‌اند. پاره‌ای از منابع متأخرتر، باکالیجار را پسر منوچهر بن قابوس دانسته‌اند («در ابتدای»، ۱۷؛ مرعشی، ۱۹۹؛ خواندمیر، غفاری، شیخعلی گیلانی، همانجاها) که با توجه به منابع متقدم، پذیرفتنی نیست؛ به ویژه آنکه، اخبار مربوط به اواخر روزگار آل زیار، پس از منوچهر بن قابوس، بسیار آشفته است (نک: اقبال، ۷۹-۸۰). به تصریح بیهقی باکالیجار، دایی انوشیروان پسر منوچهر بن قابوس بود (ص ۴۳۳). از آنجا که بیهقی، هم‌روزگار باکالیجار بوده، و در دیوان رسائل غزنویان به نامه‌ها و مکاتبات دولتی دسترسی داشته است، ظاهراً دلیل موجهی برای تردید در سخن وی موجود نیست؛ اما ابن اثیر (نک: ۴۹۷/۹)، باکالیجار را ناپدری انوشیروان خوانده است (نک: دانشنامه...، ۱/۲).

بازورث احتمال داده که باکالیجار از «آل باوند» بوده («درباره گاه‌شماری»، 31، «غزنویان»، 75)، اما زریاب این نظریه را مردود دانسته است (نک: دانشنامه، ۲/۲). درباره نسبت «کوهی» (قوهی) باکالیجار نیز می‌توان احتمال داد که وی از مردم مناطق کوهستانی طبرستان بوده، و چنین انتسابی در آن نواحی رواج داشته است (مثلاً نک: مجمل‌التواریخ...، ۴۰۲).

در سده ۵ق/۱۱م، زیاریان زیر نفوذ غزنویان درآمدند؛ و منوچهر، هر چند استقلال نسبی آل زیار را حفظ کرد، در واقع، تابع و دست‌نشانده سلطان غزنوی محسوب می‌شد (بازورث، همان، 90، 75؛ زرین‌کوب، ۴۰۹/۲). پس از درگذشت منوچهر (۴۲۰ق)، پسرش انوشیروان با ارسال مال برای محمود غزنوی، حکومت خود را به تأیید او رسانید و خطبه به نام محمود کرد. پس از آن، مسعود غزنوی نیز، امارت او را پذیرفت (ابن اثیر، ۳۷۲/۹؛ منجم‌باشی، همانجا؛ بازورث، «درباره گاه‌شماری»، 27، «غزنویان»، 75؛ نیز نک: مادلونگ، 216). اما انوشیروان جوانی خام و کم‌سال بود و به قول مسعود غزنوی، «در سرش همت مُلک» نبود (بیهقی، ۳۴۵-۳۴۶). در واقع، پس از مرگ منوچهر و ظاهراً حتی در روزگار وی، باکالیجار فرمانروای واقعی گرگان و طبرستان، به شمار می‌رفت. به روایت بیهقی در ۴۲۲ق، اطرافیان مسعود، باکالیجار را برای ولایت ری پیشنهاد کردند، اما مسعود از بیم نابسامانی اوضاع در گرگان و طبرستان، نپذیرفت (ص ۳۳۳، ۳۴۵؛ نیز

1. «On the Chronology...»

2. The Ghaznavids.

در پی حرکت مسعود به هند و آغاز شورش غزها در خراسان، باکالیجار از پرداخت خراج به غزنویان خودداری کرد و با علاءالدوله پسر کاکویه، و فرهاد پسر مرداویج همراه شده، تصمیم به عصیان بر ضد مسعود گرفت. مسعود پس از بازگشت از هند، غزها را سرکوب کرد و به تحریک بعضی از درباریان، به خصوص ابوالحسن عراقی، به بهانه دریافت خراج معوقه دو ساله و فراهم آوردن مواد غذایی و علوفه برای سپاه، مصمم شد به گرگان و طبرستان لشکر بکشد (ابن اثیر، همانجا؛ بیهقی، ۵۷۴؛ بازورث، همان، ۲۹-۲۸). پس با وجود مخالفت احمد عبدالصمد وزیر و ابونصر مشکان، در ربیع الاول ۴۲۶ / ژانویه ۱۰۳۵ (ق: گردیزی، ۴۲۷؛ «در ابتدای»، ۱۷-۱۸؛ مرعشی، ۱۹۹)، از نیشابور به قصد گرگان حرکت کرد (بیهقی، ۵۷۷-۵۷۸-۵۸۰). در این سفر جنگی، بیهقی نیز همراه سپاه مسعود بود (نک: ص ۵۸۰، ۵۹۱، ۵۹۷-۵۹۸) و از این رو، گزارشهای وی در این باره، دارای اهمیت فراوان است. چون مسعود به گرگان رسید، شهر را از مردم خالی دید. باکالیجار نیز همراه انوشیروان و بزرگان شهر گریخته بود، اما ۴ هزار سوار عرب که زنده سپاه گرگان بودند، به مسعود پیوستند. اندکی بعد، انوشیروان و باکالیجار پیام بندگی و اطاعت فرستادند (همو، ۵۸۴؛ نیز نک: «در ابتدای»، ۱۸؛ مرعشی، همانجا)، اما مسعود بدون اعتنا به این پیام و پیام بعدی، از گرگان به استرآباد و ساری رفت و از آنجا عازم آمل شد. باکالیجار و انوشیروان به طرف نائل و گجور و رویان عقب نشستند و مسعود هم در پی آنان رفت (بیهقی، ۵۸۵-۵۹۲). در پیکاری که در نائل میان مسعود و باکالیجار و دیگر امیران محلی روی داد (جمادی الاول ۴۲۶)، سلطان غزنوی با دشواری بسیار، پیروز شد (همو، ۵۹۳-۵۹۶؛ نیز نک: گردیزی، ۴۲۷-۴۲۸؛ ابن اثیر، ۴۲۲/۹)؛ سپس آمل را به باد غارت داد و بسوخت (نک: بیهقی، ۵۹۷-۶۰۰). در جمادی الآخر ۴۲۶، باکالیجار برای اظهار تسلیم، پسر خود را به عنوان گروگان نزد مسعود فرستاد و از جنگی که رخ داده بود، عذر خواست و خواهان صلح شد (همو، ۶۰۲-۶۰۳) و با شرایطی که مسعود تحمیل کرد، معاهده صلح منعقد گردید (گردیزی، ۴۲۸). اما مسعود، به صوابدید وزیر و بزرگان دولت، برای آنکه باکالیجار برای همیشه از دست نرود، پسر او را خلعتی گران داد و همراه با پاسخی نیکو به نامه باکالیجار، او را به نزد پدر روانه کرد (بیهقی، ۶۰۳) و در واقع اجازه داد که باکالیجار با نظارت و حمایت غزنویان، در امارت گرگان و طبرستان باقی بماند (اقبال، ۸۰؛ بازورث، همان، ۲۹). از این سفر جنگی، به تصریح مسعود «فایده‌ای حاصل نیامد» (بیهقی، ۶۰۸). اما به تعبیر ابونصر مشکان، به باکالیجار فایده‌ای بزرگ رسید، چه، بسیاری از مخالفان باکالیجار از میان رفتند و مردم منطقه نیز قدر او را دانستند (همو، ۶۰۸-۶۰۹). به هر حال، مسعود به تشویق برخی نزدیکانش، ابوالحسن عبدالجلیل را با هزار سوار مأمور کرد تا به گرگان رود و باج و خراج تمهید شده را از باکالیجار طلب کند (همو، ۶۰۹، ۶۱۶، ۶۵۵)؛ اما ظاهراً این سپاه، در این امر توفیقی نیافت و بازگشت.

در همین ایام، سلجوقیان به خراسان سرانیز شدند، از مرو گذشته، به نسا رسیدند و حاکمیت غزنویان را تهدید کردند. به نظر می‌رسد که باکالیجار فرصت را مغتنم دانست تا خود را از نفوذ غزنویان خارج ساخته، استقلال یابد (نک: همو، ۶۱۱-۶۱۲، ۷۲۲). بدین سبب، مسعود تلاش کرد تا وی را دیگر بار به سوی خود جلب کند. بنابراین، در ذیقعده ۴۲۷ که جشن مهرگان بود، پس از آنکه باکالیجار هدیه‌هایی به دربار مسعود فرستاد، میان دو طرف پیمانی بسته شد و باکالیجار نیز با اینکه از سلطان غزنوی آزرده خاطر بود، واکنشی بر ضد او انجام نداد (همو، ۶۵۵-۶۵۶؛ بازورث، همانجا).

چندی بعد، دو تن از بزرگان غزنوی، ابوسهل حمدوی و ابوالفضل سوری که با مال بسیار، از برابر سلجوقیان می‌گریختند، به گرگان رفتند (۴۲۹ق). باکالیجار نیز ایشان را پناه داد و به استرآباد فرستاد و خود در گرگان، آماده دفاع شد. مسعود که از این کار سخت خشنود شده بود، نامه‌ای به باکالیجار نوشت و قول داد که این خدمت را به نیکی جبران کند. در ۴۳۱ق، مسعود برای دلگرمی و نوازش باکالیجار، همراه یکی، نامه و «خلعتی سخت نیکو» برای او فرستاد (بیهقی، ۷۲۱-۷۲۲، ۷۲۶-۷۲۸). بازورث، همانجا).

به دنبال شکست مسعود از سلجوقیان (۴۳۱ق) در دندانهان — نزدیک مرو — و سپس مرگ مسعود (۴۳۲ق)، انوشیروان پسر منوچهر نیز در ۴۳۳ق، باکالیجار را دستگیر و برکنار کرد، ولی اندکی بعد قلمروش به دست طغرل سلجوقی افتاد (ابن اثیر، ۴۹۶/۹-۴۹۷).

بیهقی، گردیزی و ابن اثیر، درباره سرنوشت باکالیجار، به صراحت مطلبی ننوشته‌اند. برخی مأخذ متأخرتر، درگذشت باکالیجار را ۴۴۱ق دانسته‌اند (نک: «در ابتدای»، همانجا؛ غفاری، ۷۶؛ مرعشی، ۲۰۰؛ خواندمیر، ۴۴۲/۲؛ شیخعلی گیلانی، ۸۰) که احتمالاً درست نیست و با توجه به خطاها و خلطهای این مأخذ، ممکن است این تاریخ، زمان مرگ انوشیروان باشد (نک: زرین کوب، ۴۱۱/۲؛ قس: یاقوت، ۲۲۱/۶، که تاریخ مرگ انوشیروان را ۴۳۵ق دانسته است). می‌توان حدس زد که باکالیجار در ۴۳۳ق پس از دستگیری به وسیله انوشیروان و یا پس از سقوط گرگان به دست طغرل، کشته شده باشد.

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ اقبال آشتیانی، عباس، «امرای آخری آل زیار»، یادگار، تهران، ۱۳۲۶ش، س ۳، ش ۹؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب‌السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۵ش؛ «در ابتدای دولت آل رشیدگیر و آل بویه»، همراه تاریخ طبرستان ابن اسفندیار، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ مردم ایران، تهران، ۱۳۴۷ش؛ سمس، حمزه، تاریخ جرجان، به کوشش محمد عبدالعزیز خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شیخعلی گیلانی، تاریخ مازندران، به کوشش منوچهر سترده، تهران، ۱۳۵۲ش؛ عینی، محمد، تاریخ بیهقی، ترجمه ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان آرا، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فیاض، علی اکبر، حواشی بر تاریخ (نک: هم، بیهقی)؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مجمل‌التواریخ و القصص، به کوشش محدثی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش برنهارد دارن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ منجم‌بانی، احمد،

در ۱۹۹۳ م به ۱'۷۸۰'۰۰۰ نفر (دانشنامه...) و در ۱۹۹۵ م/۱۳۷۴ ش به ۱'۷۳۹'۹۰۰ نفر (بریتانیکا) رسیده است. باکو با آنکه در کنار دریا واقع شده، دارای آب و هوایی گرم و خشک است و میزان بارندگی آن به حدود ۲۰۰ میلی‌متر در سال می‌رسد. میانگین دمای آن در تابستان (ژوئیه و اوت) ۲۶°+ و در زمستان (ژانویه) ۳°+ است. یکی از مشخصات عمده باکو شدت بادهای آن است که اهالی باد شمالی آن منطقه را خزری («دائرة المعارف جغرافیایی»، همانجا) و بادهای جنوبی آن را گیل‌وار (گیله‌باد) می‌نامند («دائرة المعارف آذربایجان»، همانجا) که به احتمال با نام گیلان مرتبط است. شاید شدت باد سبب پدید آمدن نام بادکوبه شده باشد.

باکو و حومه آن که باکوی بزرگ نامیده می‌شود، شامل ۱۱ بخش و ۴۸ شهرک است (بریتانیکا). مساحت شهر باکو در ۱۹۶۷ م/۱۳۴۶ ش حدود ۲'۱۹۲ کیلومتر بوده است. باکوی بزرگ بخش قابل ملاحظه‌ای از شبه جزیره آبشوران را دربر می‌گیرد. بخش ساحلی باکو حدود ۲۸ متر پایین‌تر از سطح دریای آزاد است (BSE³, II/551): «دائرة المعارف آذربایجان»، همانجا). شهر باکو از دو قسمت درونی (به ترکی ایجری شهر) یا شهر قدیمی، و باکوی بزرگ تشکیل یافته است. باکوی بزرگ بجز بخش عمده شبه جزیره آبشوران، شامل جزایر اطراف آن و قسمتی از گویوستان نیز هست (همانجا).

شهر در بخش جنوبی فلات باکو و مرکز شهر صورتی پلکانی مشابه آمفی تئاتر دارد که به لنگرگاههای بندری آن منتهی می‌گردد (BSE³, II/550). این بندر بزرگ دریای خزر یکی از مراکز عمده صنعتی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی جمهوری آذربایجان، و محل تقاطع خطوط آهن باکو-رستوف، باکو-تفلیس، باکو-ایروان و باکو-آستاراست («دائرة المعارف جغرافیایی»، همانجا). باکو یکی از مراکز عمده استخراج نفت و گاز است که از فلات باکو و اعماق دریای این منطقه تا عمق ۷ هزار متر استخراج می‌گردد (BSE³, II/540). کشفیات باستان-شناسی مؤید آن است که بخشهایی از شبه جزیره آبشوران و شهر باکوی بزرگ از جمله مردکان، شوولان، بینگدی^۵ و امیرخان در هزاره‌های ۱-۳ ق م زیستگاه گروههایی بوده که آگاهی روشنی از آنان در دست نیست. در منطقه باکو گنجینه‌هایی شامل مسکوکات ساسانی متعلق به سده‌های ۵-۷ م به دست آمده است («دائرة المعارف آذربایجان»، همانجا).

تاریخ و چگونگی بنای شهر باکو به صورتی دقیق مشخص نشده است. برخی بنای آن را به خسرو انوشیروان نسبت داده‌اند، ولی نمی‌توان به صحت یا سقم آن پی برد (نک: بارتولد، III/350). باکو از شهرهای تابع شروان به شمار می‌آمد. این نکته در متون اسلامی سده ۳ ق م و پس از آن آمده است. بلاذری از باکو به عنوان سرزمین نفت و نمک یاد کرده، و نوشته است که چون منصور عباسی بر مسند خلافت

جامع الدول، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز باقوت، ادبا نیز:

Bosworth, C. E., *The Ghaznavids*, Beirut, 1973; id., «On the Chronology of the Ziyārids in Gurgān and Tabaristān», *Der Islam*, Berlin, 1964, vol. XL (1); Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; Madelung, W., «The Minor Dynasties of Northern Iran», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975.

روزبه زرت کوب

باکو، شهر و بندری در جنوب غربی شبه جزیره آبشوران و غرب دریای خزر که مرکز جمهوری آذربایجان است. نام باکو در آثار مؤلفان اسلامی به گونه‌های مختلف آمده است: مسعودی آن را باگه (التنبیه...، ۶۰، مروج...، ۲۱/۲)، مقدسی (ص ۵۱) باکوه، ابوالفدا (ص ۳۹۱) باکوی، ابن عبدالمنعم (ص ۷۸) باغه، و مؤلفانی چون ابودلف (ص ۱۲)، سماعانی (۲۶۷/۱)، یاقوت (۴۷۷/۱)، حمدالله مستوفی (ص ۹۲)، زکریای قزوینی (ص ۵۷۸)، رشیدالدین (ص ۱۱۸)، نویدی (ص ۳۹)، قاضی احمد قمی (۹۷/۱) و بعضی دیگر آن را باکویه نوشته‌اند، اما در بیشتر منابع «باکو» آمده است. تا آنجا که آگاهی داریم، نخستین بار پریسکوس^۱ ضمن شرح حمله هونها در ۴۴۸ م و دوران فرمانروایی یزدگرد دوم (۴۳۸-۴۵۷ م) به منطقه نفتی باکو اشاره کرده است (نک: مارکوارت، ۹۶-۹۷). به نظر می‌رسد که بعدها در دوره صفویان نام بادکوبه بر این شهر نهاده شد، چنانکه نخستین بار اسکندر بیگ منشی این نام را در نوشته خود آورده است (ص ۲۳۵؛ کسروی، ۴۰۶). پس از آن، در اسناد و مآخذ متعدد از جمله کتاب میرزا مهدی خان استرآبادی (ص ۲۲۹)، ابوالحسن قزوینی (ص ۵۳)، زین‌العابدین شیروانی (ص ۱۲۹)، اعتضادالسلطنه (ص ۱۱۰)، اعتمادالسلطنه (۲۵۰/۸) و حتی در اسناد رسمی چون معاهده گلستان، نام بادکوبه را مشاهده می‌کنیم (نک: معاهدات...، ۷۹).

کسروی بنیادی برای نام بادکوبه نمی‌شناسد و آن را ساختگی می‌داند (همانجا). همین مؤلف درباره ریشه نام «باکو» به شرح مطالبی پرداخته، و اصل آن را باگوان یا باگوان و پدید آمده از دو جزء «باگ» (بگ = بغ) و «وان» دانسته است (ص ۴۰۶-۴۱۱). در آثار مؤلفانی چون فاستوس بیزانسی (ص ۱۹۳، ۱۹۲، ۱۴۸، ۹۲)، موسی خورنی (ص ۱۲۳) و گاندزاکسی (ص ۱۲۹، ۷۳، ۶۹) به نامهایی چون باگوان و باگوان برمی‌خوریم. معلوم می‌شود شهرهای دیگری نیز با این دو نام وجود داشته‌اند. در سده‌های ۵ و ۶ م و عصر ساسانی گویا باکو را «بغوان» و «آتش باگوان» می‌نامیدند («دائرة المعارف آذربایجان»^۲، I/550). در مآخذ روسی سده ۹ ق م نام باکو به صورت باکا آمده است. مردم محلی نیز این شهر را باکی می‌نامند (همانجا).

شهر باکو در ۴۰° و ۲۳' عرض شمالی و ۵۲° طول شرقی واقع است («اطلس...»، I/13). رشد جمعیت در باکو قابل توجه است. در ۱۹۵۹ م/۱۳۳۸ ش جمعیت آن ۹۷۱ هزار نفر بوده («دائرة المعارف جغرافیایی...»، I/181) که در ۱۹۷۹ م به ۱'۰۲۲'۰۰۰ نفر (ایرانیکا)،

قرار گرفت، یزید بن اُمَید سُلَیْمی را به حکومت ارمنستان گمارد. او کسی را به سرزمین تهیه کنندگان نفت و نمک در شروان فرستاد، و کیلی بر آنان گمارد و خراج گرفت (ص ۲۹۵). از این نوشته می‌توان دریافت که مقصود منطقه باکو بوده است، زیرا بجز باکو جایی برای استخراج نفت در شروان نمی‌شناسیم. یک قرن بعد ابودلف خزرچی با صراحت از باکویه با عنوان منطقه‌ای از توابع شروان و سرزمین نفت سفید یاد کرده که شب و روز جاری بوده است (ص ۱۲). مسعودی نیز در اشاره به باگه از توابع شروان، آن را سرزمین نفت نامیده، می‌گوید که از آنجا به دیگر نواحی نفت می‌بردند (التنبیه، ۶۰). وی هنگام آوردن نام باکو در روزگار یوسف بن ابی الساج به بیان مطالبی پرداخته، و آن را کرانه نفتی (ساحل النفاطه) و معدن نفت سفید از بلاد شروان دانسته است (مروج، ۲۱/۲، ۲۵). مسعودی درباره حمله مشترک روسها و خزران می‌نویسد که ناوگان روس به دریا پراکنده شدند و دسته‌ها به گیل و دیلم و طبرستان و آسکون، شهر ساحلی گرگان و دیار نفت (بلاد النفاطه) و آذربایجان فرستادند و غارت بسیار کردند. زنان و کودکان را به اسیری گرفتند و با گیل و دیلم که یکی از سرداران ابن ابی الساج فرمانده آنان بود، جنگها کردند و عاقبت در مملکت شروان به دیار نفت رسیدند که به نام باگه مشهور است. در آن زمان علی بن هیشم شاه شروان بود (همان، ۲۰۲-۲۱؛ بنیاداف، ۲۱۶؛ مادلونگ، ۲۴۴). تاریخ حمله روسها به کرانه دریای خزر را سالهای ۳۰۰-۳۱۳/۹۱۳-۹۱۴ م نوشته‌اند. در این تاخت و تازها جزایر اطراف شهر باکو پایگاه دریایی ناوگان روسی بود (آرتامونف، ۳۷۰).

یاقوت از وجود دو معدن نفت سفید در باکویاد کرده، و میزان درآمد حاصله از فروش آنها را روزانه دو هزار درهم نوشته است (۴۷۷/۱). در دربن‌نامه آمده است که معدن نفت و نمک‌زارهای باکو وقف اهالی دریند بوده است. بعدها در ۱۰۰۳/۱۵۹۵ م این موقوفه به سادات منتقل شد (بارتولد، همانجا). مقدسی نخستین مؤلفی است که از باکویه به عنوان بندریاد کرده، و آنجا را «فُرضه» خوانده است (ص ۳۷۶). با این وصف، باکو که از نظر پایگاههای بندری برتر از دریند قفقاز بود، در آن زمان اهمیت چندانی نداشت. طبری و ابن اثیر هیچ‌یک اشاره‌ای به وجود این شهر نکرده‌اند. در اواخر سده ۴/۱۰ م باکویه صورت یکی از شهرهای عمده شروان درآمد. پس از مرگ یزید بن احمد شروانشاه فرزندش منوچهر در ۴۲۰/۱۰۲۹ م بر سر املاک موجکاباد از توابع مسقط (مسکوت)، راهی جنگ با مردم باب (دریند) شد. چندی بعد در همان سال روسها وارد خاک شروان شدند و منوچهر نزدیک خاک باکویه با ایشان مصاف داد. بسیاری از شروانیان کشته شدند و روسها به سوی رود گُریش رفتند (مینورسکی، ۵۷، به نقل از جامع‌الدول).

از اواخر سده ۵/۱۱ م باکو که به صورت یکی از شهرهای عمده شروان درآمد بود، به پیشرفتهایی نایل گشت. مسجد جامع باکو کتیبه‌ای با تاریخ ۴۷۱ ق (۱۰۷۸ م) دارد (نک: بارتولد، همانجا) که خود نشانه‌ای از اهمیت این شهر در این سده است. باکو در سده ۶/۱۲ م

یکی از قرارگاههای شروانشاهان شد. در ۵۸۷/۱۱۹۱ م قزل ارسلان شهر شماخی را که مقر شروانشاهان بود، تصرف کرد. اخستان اول شروانشاه ناگزیر برای مدتی کوتاه باکو را به عنوان تختگاه خود برگزید («دائرةالمعارف آذربایجان»، ۵۵۰/۱). شروانشاهان به استحکام موقعیت شهر باکو توجه فراوان مبذول داشتند و در سده ۶/۱۲ م دیواری گرد آن پدید آوردند. در سالهای ۳۰ سده ۱۳ م باکو در معرض حمله مغولان قرار گرفت (همانجا). در عهد مغول باکو به عنوان بندری مهم در دریای خزر شناخته شد، به گونه‌ای که بعضی این دریا را «دریای باکو» نیز نامیده‌اند (بارتولد، III/350). با اینهمه، آگاهی درباره این بندر در مآخذ آن زمان اندک است. حمدالله مستوفی که در سده ۸/۱۴ م می‌زیسته، از باکویه عنوان یکی از توابع ایران یاد کرده است. وی می‌نویسد: «نقط معادن بسیار دارد و در ایران زمین بزرگ‌ترش معدن باکویه است و... بر آنجا چاهها حفر می‌کنند تا به زهاب می‌رسد. آبی که از آن چاهها بر می‌آرند، نفت بر سر آب می‌باشد» (ص ۲۰۷). رشیدالدین در داستان غازان خان از حرکت او به سوی باکو و فروآمدن وی در آن سرزمین به سال ۶۹۷ ق/۱۲۹۸ م یاد کرده است (ص ۱۱۸).

در ۹۰۶/۱۵۰۰ م شاه اسماعیل صفوی به باکو لشکر کشید. اهالی قلعه باکو که به استواری دیوارهای قلعه و ذخایر آذوقه آن اطمینان داشتند، به مقاومت برخاستند. این قلعه از ۳ طرف به دریا راه داشت و در جانب دیگر خندقی عمیق آن را احاطه کرده بود. مهاجمان خندق را با سنگ انباشتند و حمله آغاز نمودند. سرانجام، مدافعان قلعه تسلیم شدند و هدایایی تقدیم کردند. شاه اسماعیل ضمن پذیرفتن آن، ذخایر سلاطین شروان را نیز تصاحب کرد و استخوانهای کسانی را که با شیخ جنید به دشمنی برخاسته بودند، به آتش کشید و بناهای آنان را ویران کرد و بر باد داد (خواندمیر، ۱۱۳-۱۰۹؛ واله، ۱۰۹-۱۱۱).

در ۹۴۵/۱۵۳۸ م شاه طهماسب اول شروان را تابع دولت خود کرد. در ۹۴۷/۱۵۴۰ م شهر باکو به تصرف سپاهیان قزلباش درآمد («تاریخ...»، I/232). در ۹۸۶/۱۵۷۸ م مصطفی‌الله پاشا سردار عثمانی با ۱۰۰ هزار سپاهی به گرجستان هجوم برد و سپس راه شروان را درپیش گرفت و باکو را تصرف کرد (همان، I/237-238؛ اسکندریک، ۲۳۴-۲۳۵). پس از چندی اهالی باکو برضد نمایندگان دولت عثمانی سر به شورش برداشتند و سپاهیان محافظ باکو را غافلگیر و نابود کردند. متعاقب آن اهالی دریند نیز به پیروی از مردم باکو برخاستند. ترکان ناگزیر نارین قلعه را ترک گفتند و تسلیم شورشیان شدند («تاریخ»، I/265). در ۱۰۱۵/۱۶۰۷ م در عهد شاه عباس اول، بار دیگر سپاهیان قزلباش بر باکو مسلط شدند (اسکندریک، ۷۳۳-۷۳۴؛ «دائرةالمعارف آذربایجان»، I/551؛ فلسفی، ۵۳/۵).

در اوایل سده ۱۲/۱۸ م اوضاع ایران سخت آشفته بود. افغانها نیمی از کشور را در تصرف داشتند. در ۱۱۳۵ ق/۱۷۲۳ م که طهماسب

نفت و شهری صنعتی و کارگری بدل گشت (ترمیناسیان، ۹-۱۰). هنگامی که حکومت مساوات در ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م به کمک دولت عثمانی در قفقاز تشکیل شد، نخست شهر گنجه را به عنوان کرسی خود برگزید، زیرا در آن زمان شهر کارگری باکو تحت نفوذ بلشویکها بود. سران حکومت مساوات برای بیرون راندن بلشویکها از باکو، از دولت و نیروهای نظامی عثمانی کمک خواستند. نوری پاشا که وزارت جنگ عثمانی را بر عهده داشت، دعوت مساواتیان را پذیرفت و نیروهای را به باکو فرستاد. در ۱۵ سپتامبر ۱۹۱۸ باکو به تصرف نیروهای مشترک عثمانی و مساواتیان درآمد (هوانسیان، ۴۹-۵۰؛ «دائرة المعارف آذربایجان»، ۵۵۵). متعاقب آن، نیروهای انگلیس به فرماندهی ژنرال تامسن از بندر انزلی حرکت کردند و در ۱۷ نوامبر وارد باکو شدند (هوانسیان، ۵۴). در این زمان جنگ اول جهانی پایان یافته بود. متفقین آن زمان، فرانسه، انگلیس و آمریکا، حکومت مساواتیان را به رسمیت شناختند. در نوامبر ۱۹۱۹ نیروهای متفقین باکو را ترک گفتند (آکینر، ۱۱۰). در ۲۸ آوریل ۱۹۲۰ بلشویکها شهر باکو را تصرف و به عنوان کرسی جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان اعلام کردند (همانجا؛ «دائرة المعارف تاریخی...»، ۳۰۰، ۶۵-۶۴/II). پس از فروپاشی اتحاد شوروی، باکو به عنوان مرکز جمهوری آذربایجان همچنان باقی مانده است.

چنین به نظر می‌رسد که به روزگار باستان در باکو آتشفشانهایی وجود داشته که در دوره حکومت اسلامی ویران گردیده است. از آثار معماری عهد اسلامی باکو می‌توان به شهر قدیمی آن اشاره کرد. در این منطقه در کنار دریا و نزدیکی قیزقلعه‌سی (قلعه دختر) آثار بناهای متعلق به سده‌های ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م را می‌توان مشاهده کرد. یکی از آثار این دوره مناره سینیک قلعه (دژ شکسته) است که در ۴۷۱ق/۱۰۷۸م توسط شخصی به نام محمد بن ابوبکر ساخته شد. بنای قیز قلعه‌سی از آثار سده ۶ق/۱۲م است که توسط معماری به نام مسعود بن داوود برای حفاظت از باکو بنا شده است. شهر قدیمی باکو در گذشته با دیوار محصور شده بود. در قیز قلعه‌سی، قلعه‌ای درونی به نام ایچ قلعه وجود داشته است. در سده ۷ق/۱۳م شروانشاهان بناهایی در باکو پدید آوردند که از آن جمله کاخ اقامتگاه آنان در باییل را می‌توان نام برد. بنای این کاخ متعلق به ۶۳۲ق/۱۲۳۵م بوده، و به معمارانی به نام زین الدین و احتمالاً عبدالعزیز نسبت داده شده است. یکی از بناهای عمده متعلق به سده ۸ق/۱۴م مسجد جمعه باکو بوده که تنها مناره آن برجای مانده است. از دیگر آثار معماری باکو، سرای شروانشاهان در ایچری شهر است که تاریخ بنای آن را حدود سده ۹ق/۱۵م دانسته‌اند («دائرة المعارف آذربایجان»، ۵۵۶/II). در ۶ کیلومتری شهر مزاربی‌بی هیبت وجود دارد که بعضی او را خواهر علی بن موسی الرضا (ع) دانسته‌اند. در ساحل دریا در منطقه‌ای به نام بوژونا مسجد، گورستان، آرامگاه قدیمی و

میرزا پس از شاه سلطان حسین خود را شاه خواند، پتر اول تزار روسیه از این وضع آشفته بهره گرفت و در صدد تصرف باکو برآمد و سپاهیانی را به فرماندهی ژنرال ماتیوشکین بدانجا گسیل داشت (لاکه‌هارت، ۲۸۱-۲۸۳؛ قدوسی، ۴۹-۵۰؛ استرابادی، ۱۸). نادر در ۱۲ محرم ۱۱۴۷ق/۳ ژوئن ۱۷۳۴م لشکرکشی بر ضد عثمانی را آغاز کرد، ولی در میان راه خبر یافت که دربار روسیه گفت‌وگو با وختانگ^۱ شاه سابق گرجستان را آغاز کرده، و از او خواسته است که روانه دریند شود. از این‌رو، نادر حمله به قفقاز را آغاز نمود و به گولیتزین^۲ نماینده روسیه اخطار کرد که هرگاه باکو و دریند را به ایران بازنگرداند، آماده جنگ باشد. چند روز بعد، از ژنرال یواشف فرمانده نیروهای روسیه در قفقاز خواسته شد که تمام مناطق جنوب دریند، از جمله باکو را تخلیه کند و مقدمات استرداد دریند به ایران را فراهم سازد. روسیه پیشنهاد صلح کرد و در اوایل سال ۱۱۴۸ق/۱۷۳۵م پیمانی در شهر گنجه به امضا رسید که طبق آن دولت روسیه متعهد شد باکو را به فاصله ۱۵ روز، و دریند را ظرف دو ماه تخلیه کند. بدین‌سان، باکو بار دیگر به قلمرو دولت ایران پیوست (قدوسی، ۳۷۵-۳۷۶؛ بارتولد، ۳۵۱/III).

پس از مرگ نادر، اران و شروان و داغستان در نیمه دوم سده ۱۲ق/۱۸م به چند خان‌نشین، ملک‌نشین و سلطان‌نشین تقسیم شد که خان‌نشین باکو از جمله آنها بود و فرمانروایان سرزمینها هر یک حکومت مستقلی داشتند («تاریخ»، ۳۳۴/۱؛ بارتولد، همانجا). در ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م میرزا محمد، خان باکو شد. خان‌نشین باکو حدود ۵۰ سال به صورتی مستقل اداره شد (گوگجه، ۱۳۰-۱۳۱).

در ۱۲۱۱ق/۱۷۹۶م کاترین دوم امپراتریس روسیه ژنرال زوئف را مأمور تصرف باکو کرد. در ۱۲۱۲ق/۱۷۹۷م ژنرال سیسیانف به فرمانداری نظامی باکو منصوب شد. در همین سال پس از مرگ کاترین دوم، نیروهای روسیه باکو را ترک گفتند. در ۱۲۱۹ق/۱۸۰۴م جنگهای ایران و روس آغاز شد. در ۱۲۲۱ق/۱۸۰۶م ژنرال سیسیانف به مأموریت از طرف الکساندر اول تزار روسیه در صدد تصرف باکو برآمد. خان باکو حسینقلی خان که از ۱۲۱۵ق/۱۸۰۰م در این سمت قرار داشت، با ژنرال روسی به گفت‌وگو پرداخت. در این ملاقات، ژنرال مذکور توسط یکی از فداییان خان به نام حمزه به قتل رسید (بارتولد، همانجا؛ گوگجه، ۱۳۱؛ مفتون، ۱۶۲). چند ماه بعد روسها به فرماندهی ژنرال بولگاکف به شهر حمله کردند. حسینقلی خان ناگزیر از ترک باکو شد و به ایران رفت. در اکتبر همان سال ۱۸۰۰م باکو به تصرف روسیه درآمد و ضمیمه خاک آن کشور شد (بارتولد، همانجا؛ «دائرة المعارف آذربایجان»، ۵۵۱/II). با امضای عهدنامه گلستان در ۱۲۲۸ق/۱۸۱۳م، الحاق باکو به روسیه، طبق ماده سوم پیمان مذکور، مورد تأیید قرار گرفت (شمیم، ۹۱).

در سالهای ۱۳۱۶ تا ۱۳۱۹ق/۱۸۹۸ تا ۱۹۰۱م سرمایه‌های خارجی برای استخراج نفت به باکو سرازیر شد که در آن کمپانیهای نوئل و روتشیلد مقام عمده داشتند. در نتیجه باکو به یکی از مراکز استخراج

زیارتگاهی به نام «علی ایاضی» (قدمگاه علی بن ابی طالب (ع)) وجود دارد. از آثار اسلامی باکو مسجد تازه و مقبره بی بی رحیمه است (دانشنامه). به گفته اولیا چلی در سیاحتنامه قلعه شهر باکو ۴ گوش و زیبا بوده است. همو از وجود مسجدی به نام جامع حیدرشاه در درون قلعه نیز یاد کرده است. همچنین وی درباره آثار و ابنیه شهر اشاراتی دارد که در خور توجه است (۳۰/۱-۳۰/۲).

دین اسلام از هزار سال پیش در باکو رواج یافت، ولی اشاعه مذهب شیعه در آن سرزمین را به زمان شاه اسماعیل صفوی در سده ۱۰/ق/۱۶م نسبت داده‌اند (آکینر، 106؛ دایرةالمعارف...، ۷۱/۳). باکو پایگاه و مرکز روحانیت قفقاز است که در رأس آن شیخ الاسلام قرار دارد. شیخ الاسلام شیعه مذهب و معاونش سنی مذهب است، زیرا ۷۰٪ مردم جمهوری آذربایجان شیعه و ۳۰٪ سنی حنفی هستند (آکینر، 121). اهل تشیع و تسنن باکو مساجد جامع جداگانه دارند. مسجد تازه پیر متعلق به شیعیان و مسجد اژدریک متعلق به اهل تسنن است (همانجا).

از مشاهیر باکو می‌توان به عبدالرشید بن صالح باکوی مؤلف کتاب تلخیص الآثار و عجائب الملک القهار اشاره کرد که از جغرافی نگاران به شمار می‌آید. محققان اثر او را برگرفته از کتاب هفت اقلیم زکریای قزوینی دانسته‌اند. ظاهراً محل درگذشت او شهر قاهره بوده است (کراچکوفسکی، IV/512؛ آذاتیان، 35). از دیگر مشاهیر باکو ابوسعید ابدال باکویی است که نام او در نفائس الفنون محمد بن محمود آملی آمده است. از مشاهیر دیگر باکو، مولانا سید یحیی باکویی است که در قرن ۸ق می‌زیسته، و از سلسله اقطاب بوده است (باکیخانف، ۲۰۸-۲۰۹). عباسقلی آقا باکیخانف (هم) مؤلف کتاب گلستان ارم را نیز باید از جمله مشاهیر باکو دانست.

مأخذ: ابن عبدالنعم حمیری، محمد، الروض المعمار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابودلف، مسعر، الرسالة الثانية، به کوشش بولخاکوف و خالدوف، مسکو، ۱۹۶۰م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و درسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ استرابادی، محمد مهدی، جهانگشای نادری، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اسکندریک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی، اکسیرالتواریخ، به کوشش جمشید کیاغری، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اعتضادالسلطنه، محمدحسن، مرآةالبلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اولیا چلی، سیاحتنامه، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ باکیخانف، عباسقلی آقا، گلستان ارم، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰م؛ بلاذری، احمد، ترحل البلدان، به کوشش عبدالله انیس طابع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ترمیناسیان، آناهید، «انقلاب ۱۹۰۵ در قفقاز»، قفقاز در تاریخ معاصر، ترجمه کاوه بیات و بهنام جعفری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ حمدالله مستوفی، نزهةالقلوب، به کوشش گ. لسنرچ، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خواندمیر، امیرمحمود، ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی، به کوشش غلامرضا طباطبایی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۵ش؛ دایرةالمعارف تشیع، به کوشش احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، ۱۳۷۱ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، تاریخ مبارک غازانی، به کوشش کارل یان، هارتفرد، ۱۳۵۸ق/۱۹۴۰م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شیروانی، زین‌العابدین، بستان السیاحة، تهران، ۱۳۱۵ق؛ شمیم، علی‌اصغر، ایران در دوره سلطنت قاجار، تهران، ۱۳۷۰ش؛ فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس اول، تهران، ۱۳۵۲ش؛ قاضی احمد قمی، خلاصة التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قدوسی، محمدحسین، نادرنامه،

مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، ابوالحسن، نوایدالصفوة، به کوشش مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ کسروی، احمد، کاروند، به کوشش یحیی ذکا، تهران، ۱۳۵۶ش؛ گوگج، جمال، قفقاز و سیاست امپراتوری عثمانی، ترجمه وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ لاکهارت، لارنس، انقراض سلسله صفویه، ترجمه مصطفی قلی عماد، تهران، ۱۳۴۳ش؛ مسمودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، مروج الذهب، پاریس، ۱۹۱۴م؛ معاهدات و قراردادهای تاریخی دوره قاجاریه، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مفتون دلی، عبدالرزاق، مآثر سلطانیه، به کوشش غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۱ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مینورسکی، و. تاریخ شروان و دربند، ترجمه محسن خادم، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نویدی، زین‌العابدین، تکملة الاخبار، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ واله، محمد یوسف، خلد برین، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ هوانسیان، ر. ج. «درگیریهای ارمنستان و آذربایجان...»، قفقاز در تاریخ معاصر، ترجمه کاوه بیات و بهنام جعفری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Akner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; Aramonov, M. I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; *Azərbaycan Sovet ensiklopediyası*, Baku, 1976; Azatyan, A. A. et al., *Istoriya otkr'itiya i issledovaniya Sovetskoi Azii*, Moscow, 1969; Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1965; *Britannica.com / eb / print? eu = 12031*; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; BSE³; Bunyatov, Ziya, *Azerbaïdzhan v VII-IX vv.*, Baku, 1965; Favstos, B., *Istoriya Armenii*, Erevan, 1953; Gandzaketsi, K., *Istoriya Armenii*, Moscow, 1976; *Iranica*; *Istoriya Azerbaïdzhan*, Baku, 1958; Krachkovskii, I. Yu., *Izbrannye sochineniya*, Moscow / Leningrad, 1957; *Kratkaya geografičeskaya entsiklopediya*, Moscow, 1960; Madelung, W., *The Minor Dynasties of Northern Iran*, *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975; Marquart, J., *Erānšahr*, Berlin, 1901; Movses Khorenatsi, *Istoriya Armenii*, Erevan 1990; *Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1962. عنایت‌الله رضا

باکیخانف، عباسقلی آقا (۱۲۰۸-۱۲۶۳ق/۱۷۹۴-۱۸۴۶م)، مشهور و متخلص به «قدسی»، مورخ و یکی از بزرگان ادب قفقاز. او پیش از نفوذ روسیه در قفقاز با عنوان باکی خانی شناخته می‌شد (EI², I/958)؛ «دائرةالمعارف دیانت...»، IV/543؛ هیئت، سیری...، (۲۴۲). پدرش میرزاخان محمد ثانی، پیش از سلطه روسیه از خانهای باکو و قوبا (قوبه) بود و تا اوایل سده ۱۳ق/۱۹م بر این نواحی حکومت داشت. چنانکه عباسقلی در قریه امیرحاجیان به دنیا آمد (همو)، آذربایجان...، ۱۴۰/۱؛ جعفر، ۴۳؛ «دائرةالمعارف دیانت»، همانجا؛ قس: باکیخانف، ۲۱۶).

باکیخانف تا حدود سال ۱۲۳۵ق/۱۸۲۰م به آموختن زبانهای فارسی و عربی پرداخت، و در این سال در تفلیس به خدمت ارتش روسیه درآمد. او در این شهر، زبان روسی را فراگرفت و آنگاه در ستاد نیروهای روسیه در قفقاز به عنوان مترجم مشغول خدمت شد. باکیخانف در ۱۲۴۸ق/۱۸۳۲م به خدمت مارشال پاسکویچ فرمانده کل نیروهای روسیه در جنگهای ایران و روس (۱۸۲۶-۱۸۲۸م) درآمد و مدت دو سال به روسیه سفید، فنلاند، لیتوانی، لهستان و دیگر نواحی اروپا سفر کرد (همانجا)؛ «دائرةالمعارف آذربایجان...»، XIX/1/572، BSE³، 261-262). وی در امور جنگ و مذاکرات صلح میان روسیه و ایران و

برای هر کس میسر نبود» (جعفر، ۴۵). باکیخانف در نگارش گلستان ارم از آثار مورخان، جهانگردان و جغرافی‌دانان رومی، بیزانسی، ارمنی و اسلامی بهره جست و تاریخ شیروان و داغستان را تا سرحد امکان به گونه‌ای قابل توجه ارائه کرد؛ اما مؤلف به دوران حکومت سلجوقیان، اتابکان ایلدگز و خوارزمشاهیان و دوران مغول تا عهد صفویه توجه کافی مبذول نداشته است (علی‌زاده، ۱۴). از نکات مهم گلستان ارم توجه مؤلف به حکومت خانها در قفقاز است. کتاب با شرح جنگهای ایران و روس — که در زمان حیات وی روی داده بود — و عهدنامه گلستان پایان می‌یابد (همو، ۱۵).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة، باکیخانف، عباسقلی آقا، گلستان ارم، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰م؛ تربیت، محمدعلی، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۴ش؛ جعفر، محمد، «علی مدنیتم‌زین فخری»، آذربایجان، باکو، ۱۹۴۶م، شه (۸)، ۳؛ علی‌زاده، عبدالکریم، مقدمه بر گلستان ارم (نکته: هم، باکیخانف)، هیئت، جواد، آذربایجان ادبیات تاریخچه بیراخیش، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، سیری در تاریخ زیان و لجه‌های ترکی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

Azərbaycan sovet ensiklopediyası, Baku, 1976; BSE³; EI²; Türkiye diyanet vakfı İslām ansiklopedisi, İstanbul, 1991.
عنایت‌الله رضا

بالابان، ساز بادی چوبی دو زیانه به شکل استوانه و از خانواده نای و شرنا. این ساز را به اختلاف قسمی سرنا و کرنا و شبیه شیپور بزرگ^۱ (لغت‌نامه...)، شبیه نی‌لبک با ۶ سوراخ انگشتی و یک زیانه ۱۱ سانتی‌متری (شهمیری، ۲۲)، شبیه سرنا با یک زیانه پهن (ذکاء، شه ۸)، همانند ساز باستانی ترمه نای و دوزیانه (منصوری، ۶۱، ۷۹)، همچنین سازی ۷ سوراخ انگشتی و یک سوراخ شستی و دوزیانه به درازای ۶ سانتی‌متر (ایرانیکا، ۵۶۹/III)، یا با ۸ سوراخ انگشتی و یک سوراخ شستی و زیانه‌دار (صدری افشار، ۱۶۰؛ نیز نک: ملاح، ۹۱) نوشته‌اند.

اختلاف در اندازه تنه و شمار سوراخهای بالابان و بی‌زیانه یا یک‌زیانه و دو زیانه بودن آن، اگر ناشی از اشتباه نویسندگان در شناخت بالابان نباشد، به تنوع ساخت و بزرگ و کوچک بودن این ساز در حوزه‌های جغرافیایی — فرهنگی گوناگون و شیوه ساختن آن به شکل نی یا سرنا مربوط می‌شود (بلوکباشی، ۲۲۵).

به طور کلی، ساختمان این ساز از چند بخش تشکیل یافته است: نخست، تنه استوانه‌ای یا لوله‌ای شکل ساز که آن را از چوبی سخت، مانند چوب توت، گردو (ایرانیکا، همانجا)، شمشاد یا خیزران (ملاح، ۹۲) به طول ۳۰ تا ۴۰ سانتی‌متر و قطر ۱/۵ سانتی‌متر می‌سازند؛ دوم، زیانه ساز که دو تیغه یا دولبه و از نی است و از این رو، به نی و قمیش (یا قامیش، لفظی ترکی به معنای نی) شهرت دارد؛ سوم، پوکه فلزی استوانه‌ای شکل کوچکی که یک سرش با خَرک به زیانه و سر دیگرش به تنه ساز می‌پیوندد (نک: همانجا).

نیز در جریان جنگ و صلح با دولت عثمانی، از همراهان پاسکویچ بود (باکیخانف، نیز «دائرة المعارف آذربایجان»، همانجاها).

باکیخانف در قویا، انجمنی ادبی با نام «گلستان» تأسیس کرد و به بررسی آثار فردوسی، خیام، نظامی، خاقانی، مولوی، سعدی، حافظ و جز آنان پرداخت (جعفر، ۴۴). وی در ۱۲۶۲ق/۱۸۴۶م از خدمت کناره گرفت و راهی مکه شد (همانجا). او در میانه راه مکه به مدینه، بیمار شد و در رادی فاطمه درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (آقابزرگ، ۸۷۸/۹؛ تربیت، ۳۰۶).

آثار: باکیخانف آثار متعددی در زمینه‌های مختلف به زبانهای ترکی، فارسی و عربی به رشته تحریر درآورد. وی در نخستین مراحل فعالیت خویش کتاب ریاض‌القدس را در ۱۲۳۶ق/۱۸۲۱م در احوال ۱۴ معصوم (ع) به زبان ترکی نوشت (همانجا). از دیگر نوشته‌های او در این دوره، کتاب مشکاة الانوار و مرآة الجمال است که هر دو به زبان فارسی است. مشکاة الانوار شامل بعضی مطالب اخلاقی، و مرآة الجمال شامل مجموعه‌ای از اشعار فارسی است (جعفر، همانجا؛ هیئت، همان، ۱۴۳/۸). نصیحت‌نامه اثر دیگر او درباره اخلاقیات است که در ۱۲۴۲ق/۱۸۲۷م به زبان ترکی برای کودکان نوشته است. اثر دیگر او قانون قدسی در زمینه دستور زبان فارسی است. مؤلف این اثر فارسی را در ۱۲۴۷ق/۱۸۳۱م نوشت و سپس به زبان روسی ترجمه کرد و به نیکلای اول امپراتور روسیه تقدیم نمود. قانون قدسی به هر دو زبان در تفلیس به چاپ رسیده است (همان، ۱۴۲/۸-۱۴۳؛ جعفر، ۴۵). اثر دیگر او با عنوان کشف الغرائب که به زبان فارسی، و درباره کشف قاره آمریکا است. باکیخانف رساله‌ای با عنوان تهذیب الاخلاق نوشت و در آن ضمن بهره‌گیری از آثار فلاسفه اسلامی و شرق به شرح بعضی نکات فلسفی پرداخت. اثر دیگر او عین‌المیزان رساله‌ای در منطق است که دو بخش و به زبان عربی است. از دیگر نوشته‌های باکیخانف اسرارملکوت به زبان فارسی است که مؤلف خود آن را به عربی ترجمه کرده است. باکیخانف در این اثر با استناد به اندیشه‌های متفکران اروپایی و مشرق — زمین به کیفیت اجرام سماوی و برخی مسائل مربوط به علم هیأت و نجوم پرداخته است. وی در سفر به استانبول، این اثر را به سلطان عبدالمجید تقدیم کرد که ترجمه ترکی آن در استانبول (۱۲۶۵ق/۱۸۴۹م) چاپ و منتشر شد (همانجا؛ هیئت، همان، ۱۴۲/۸).

مهم‌ترین اثر باکیخانف گلستان ارم است که تاریخ تألیف آن را ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م دانسته‌اند (همان، ۱۴۱/۸؛ آقابزرگ، ۲۲۰/۱۸). مؤلف نخست این اثر را به فارسی نوشت و سپس آن را به روسی ترجمه کرد. وی در نامه‌ای به نیکلای اول تزار روسیه نوشت که هدفش از نگارش کتاب آشنا کردن جهانیان با تاریخ داغستان و قفقاز بوده است. در نامه او چنین آمده است: «مدتی در خدمت فرمانروای کل ماوراء قفقاز بودم. در این دوران ضرورت نگارش تاریخ سرزمینمان را که نانوشتۀ مانده بود، احساس کردم. برای تدارک تاریخ سرزمین خویش از مآخذی ارزشمند بهره جستیم که در اختیارم قرار داشت و این کار

مهاجرت آنان از عراق به حجاز از «استاد حسین شوشتری سرنایی نقاره خانه خاصه شریفه» نام می‌برد که «در فن خود یگانه زمانه و در بلبلان نوازی در میان اقران و امثال افسانه بود» (ص ۴۸۲).

در دوره قاجار سازی به نام بالابان بوده که در دسته‌های موسیقی واحدهای نظامی به کار می‌رفته است. متون دوره قاجار، به ویژه متنهاى مربوط به تشکیلات نظامی، صراحتاً به کوبه‌ای یا بادی بودن بالابان و چگونگی ساختمان و جنس و شکل آن اشاره نمی‌کنند، لیکن از مضامین عبارات نوشته‌ها یک نوع ساز کوبه‌ای از رده طبل و دهل استفاده می‌شود (وقایع...، ۴۴۸؛ حسینی، ۳۷). چریکف که در دوره ناصرالدین شاه به ایران سفر کرده، در سیاحت‌نامه اش شیپور و بالابان و موسیک را از لوازم سربازی آن دوره به شمار آورده است (ص ۱۸۴).

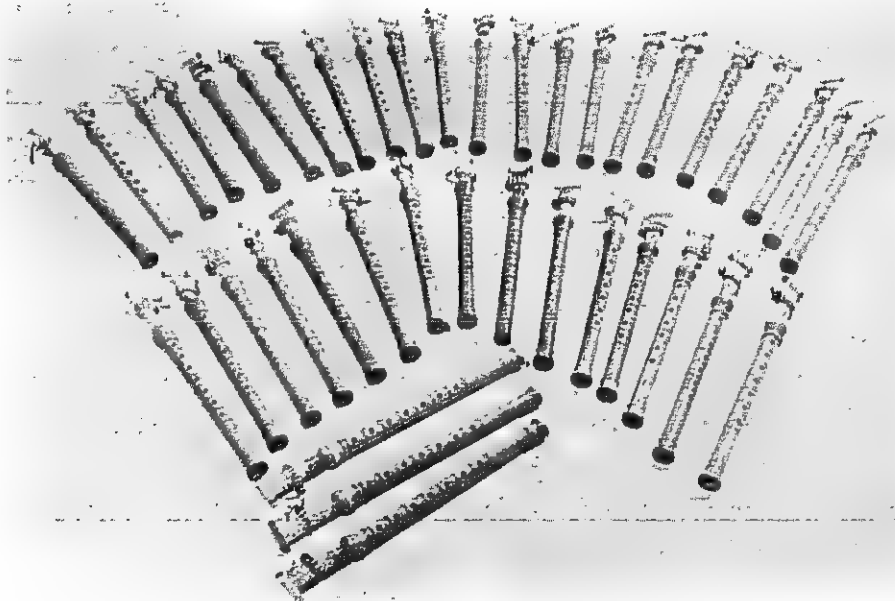
بالابانچی به معنای بالابان‌زن و طبال نیز اصطلاحی شناخته شده و رایج در دوره قاجار و نخستین دهه‌های پس از آن دوره، در تشکیلات نظامی ایران بوده است. در لغت‌نامه‌های انگلیسی-فارسی و لاستن، و فرانسوی - فارسی کازیمیرسکی که در زمان ناصرالدین شاه چاپ شده، بالابانچی به معنای طبال آمده است (ولاستن، ذیل درامر؛ کازیمیرسکی، ذیل تمبور؛ نیز نک: اشتاینکاس، ۱۴۹). در لغت‌نامه ترکی - انگلیسی آکسفرده نیز واژه «بالابان» به معنای طبل بزرگ آمده است (آلدرسن، ۵۴).

واژه بالابان: درباره خاستگاه و ریشه بالابان، لغویان ایرانی اختلاف نظر

دارند. بالابان را برخی واژه‌ای فارسی (داعی الاسلام، ۵۸۴/۱؛ نفیسی، ۵۲۰/۱)، برخی دیگر برابر با بَزین روسی، و بلبلان را برابر با بالابان روسی (معین، ۴۶۵/۱، ۵۶۴) و گروهی نیز آن را ترکی (منصوری، ۷۹) دانسته‌اند. داعی الاسلام (همانجا) براساس فقه‌اللغة عامیانه، یک ریشه‌شناسی خیال‌پردازانه از بالابان داده، و آن را بر ساخته از دو کلمه «بالا» به معنای فوق و «بان» به معنای صدا دانسته، و «قسمی از طبل که صدای بزرگ دارد» تعریف کرده است.

بالابان به معنای نوعی ساز بادی نبین به صورتهای بَلْبَن، بَلْبَن و بالابن نیز در فرهنگهای لغات ترکی - روسی آمده است. در «لغت آذربایجانی - روسی»، بالابان به معنای ساز بادی نه چندان بزرگ و شبیه زُرن (سرن) (عزیزیکف، ۴۹)، در «دائرةالمعارف موسیقی ترکی» بَلْبَن یا نای بَلْبَن با اشاره به مطلب جامع‌اللاحان، نوشته عبدالقادر

پیشینه: بنابر اسناد و مدارک در دسترس، نوعی ساز بادی از خانواده نی و سرن دست‌کم از سده‌های نخستین دوره اسلامی در ایران شناخته شده بوده، و در میان مردم بخشهایی از این سرزمین به کار می‌رفته است. زمخشری (د ۵۳۸ ق/۱۱۴۳ م) یراعه، یک نوع ساز بادی عربی را «نی، نای، سرنای، نای‌نی، بلبلان» معنا و معرفی می‌کند (۳۰۰/۱). حدود ۳۰۰ سال پس از او، عبدالقادر مراغی، موسیقیدان بزرگ ایرانی (د ۸۳۸ ق/۱۳۳۵ م) در جامع‌اللاحان در شرح «آلات ذوات النفخ» از «نای بلبلان» یا «نایچه بلبلان» در رده سازهای بادی نبین نام می‌برد و در وصف آن می‌نویسد: «آن را با سرن نسبتی باشد در حکم و اِدمان سرن بدان کنند و آن را آوازی باشد لَین و حَزین» (ص ۲۰۸، نیز نک: مقاصد...، ۱۳۵).



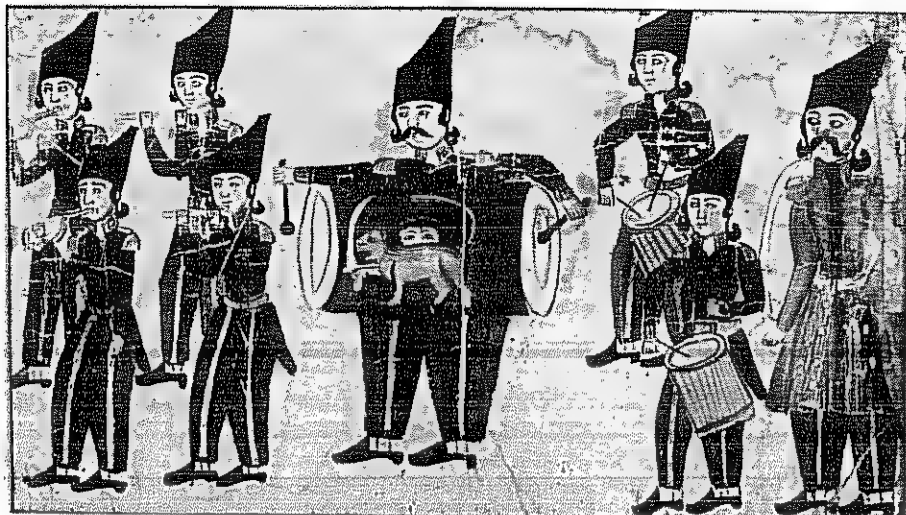
مجموعه‌ای از بالابانها

عبدالمؤمن بن صفی‌الدین، بله‌بان را از سازهای غیر ناقص یاد کرده، و در معرفی حکمایی که سازهای طرب را ساخته‌اند، این طایی را سازنده بلبلان شناسانده است (ص ۹۰) که روایتی افسانه‌ای به نظر می‌رسد.

برخی از لغویان قدیم به این ساز اشاره کرده‌اند و آن را «سازی که با لبها نوازند» معرفی، و آن را «خوش‌نوا» و «غم‌زدا» وصف کرده‌اند. مثلاً مؤلف مدارالافاضل (تألیف: ۱۰۰۱ ق) بلبلان را نام سازی دانسته است که آن را به لبان نوازند و در شرح خوش‌نوا بودن آن می‌نویسد: آن را در باغ حافظ از دوست بَلْبَنی شنیده و محظوظ شده است و می‌افزاید: «گویند شخصی بود که در کابل به باغی می‌نواخت، بلبل مست شد و در کنار او آمده، افتاد و جمعی را بر آن گواه گرفته، والله اعلم» (فیضی، ۲۳۷/۱).

واله اصفهانی در شرح چگونگی منع نواختن ساز و موسیقی در زمان شاه طهماسب صفوی و پراکنده شدن موسیقی دانان و نوازندگان و

بالابان از سازهای مخصوص عاشقهای آذربایجانی نیز هست. عاشقهای قدیم تبریز فقط با ساز (ساز قویون) و گوال (دَف) می خواندند.



دسته بالابانی در قشون دوره قاجار

لیکن امروز بیشتر آنها با بالابان می خوانند. بالابان نقش زیادی در کار عاشقها دارد و کمک صدای آنهاست و به صدای آنان زیبایی می بخشد. گاهی سازها را با بالابان کوک می کنند. نقش بالابانی در دسته عاشقها همچون نقش بال برای پرند است («عاشقی...»)، (۳۶).

در حوزه های جغرافیایی بیرون از سرزمین ایران، مانند اقوام قفقاز شمالی (BSE², IV/99)، جمهوری آذربایجان، ترکمنستان، ترکستان شرقی و بخشهای مسلمان نشین ترک شمال غربی سرزمین چین، ساز بادی بالابان به کار می رود (نک: غازی میخال، 31؛ اوزتونا، 97؛ ایرانیکا، همانجا). در شهر باکو یک دسته بزرگ موسیقی هست که همه نوازندگان آن ساز بادی بالابان می نوازند (بلوکباشی، ۲۲۸).

بالابان به عنوان سازی کوبه ای در ایران فقط در دسته های موزیک قشون دوره قاجار و تشکیلات نظامی آغاز دوره پهلوی به کار می رفته است. در بیرون از سرزمین ایران، این ساز کوبه ای با نام بَرَن و بارابان در میان ترک زبانان آسیای مرکزی و اقوام اسلاو و روس و بلغار و روتن و صرب و کروات در اروپای شرقی کاربرد داشته است (نک: غازی میخال، نیز میدان لا روس، همانجاها).

اهمیت ساز بالابان در دسته های موسیقی سنتی تشکیلات نظامی دوره قاجار سبب توسعه معنایی واژه و پدید آمدن ترکیبات اصطلاحی چندی در فرهنگ وازگان نظامی شده است.

مآخذ: بلوکباشی، علی و یحیی شهیدی، پژوهشی در موسیقی و سازهای موسیقی نظامی دوره قاجار، تهران، ۱۳۸۱ ش؛ چریکف، سیاحت نامه، ترجمه آبکار مسیحی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ حسینی، محمد علی، «تاریخچه جنگ مرو»، به کوشش یحیی شهیدی.

مراغی و «سازهای ترکی» نوشته فارمر، سازی بادی شبیه زُرنا (اوزتونا، 97)، و در «فرهنگ موسیقی ترکی» بَلْکِن ساز بادی شبیه ساز نین می^۱ متداول در ارزروم (غازی میخال، 31؛ نیز نک: جنکینز، 68)، تعریف شده است.

در فرهنگها و دائرةالمعارفهای روسی واژه بالابان به معنای سازی بادی زیانه دار معمول میان اقوام قفقاز شمالی و ایرانیان آمده است (BSE², IV/99). در «اطلس سازهای ملی شوروی»، این ساز بادی به صورت بالامان ضبط شده است (نک: ملاح، ۹۰). در «دائرة المعارف بزرگ شوروی» یک نوع ساز ضربی استوانه ای شکل چوبی یا سفالی یا فلزی که روی دو دهانه آن پوست

کشیده اند و آن را با دو چوبه می نوازند، با نام بارابان معرفی شده است (BSE², IV/217؛ نیز نک: دال، I/46). ولادیمیر دال، بارابان را به یک ساز ضربی نظامی اطلاق کرده، و اصطلاح «بارابان ترکیه» یا «بارابان ترکی» را طبلی بزرگ که با یک چوبه نوازند، وصف نموده است (همانجا).

غازی میخال برین یا بارابان را اصطلاحی ترکی رایج در میان مردم آسیایی قزاق، قرقیز و قازان، و یک نوع دهل بزرگ آورده، و نوشته است: در زبان و گویشهای روسی، روتن، بلغاری، صربی - کرواتی و اسلاوی نیز واژه برین به کار می رود و احتمال دارد که ترکان آسیای کهن این طبل یا دهل را با نام مصطلح برین از آسیا به نقاط دیگر جهان برده باشند (همانجا؛ نیز نک: میدان لا روس، II/90).

در نتیجه، به نظر می آید که هر دو واژه بارابان و بالابان خاستگاه و ریشه ای غیر فارسی دارند و احتمالاً به یکی از زبانهای کهن ترکی اقوام ترکستان، یا ترک زبانان مردم آسیای مرکزی وابسته اند. واژه برین نیز محتملاً صورت قدیم تر از واژه بارابان، و واژه های بلبن، بلبان، بالبان و بالابن نیز صورتهای دیگر، و احیاناً کهن تر از واژه بالابان هستند که در زبانها و گویشهای گوناگون ترکی و روسی و اسلاوی و فارسی و... به کار رفته اند (بلوکباشی، ۲۲۶-۲۲۷).

حوزه جغرافیایی کاربرد بالابان: بالابان به عنوان سازی بادی و بومی در حوزه های جغرافیایی - فرهنگی آذربایجان شرقی، به ویژه تبریز (جنکینز، 70؛ دورینگ، 227؛ نیز نک: ایرانیکا، III/569) و کردستان ایران (جنکینز، 68؛ شهمیری، ۸) و برخی جاهای دیگر به کار می رود و گروهی از نوازندگان این مناطق بالابان نوازند. در زبان کردی این ساز را «بالهوان» (مردوخ، ۱۰۸/۱)، و در شوشتری نی را «بَلْکون» (= بلبان) می گویند (نیرومند، ۴۱).

Persian English Dictionary, London, 1930; Wollaston, A. N., *English Persian Dictionary*, Tehran, 1982.
علی بلوکاشی

بالاحصار، روستایی در شهرستان سیوری حصار از توابع استان اسکی شهر ترکیه.

بالاحصار که اهالی آن را بالی حصار (قلعه عسل) می نامند، در شمال غربی آناتولی مرکزی، و در ۱۴ کیلومتری مرکز شهرستان سیوری-حصار، نزدیک سرچشمه شاخه ای از نهر ساکاریا واقع شده است (EI²; IA, II/268). بالاحصار قبلاً مرکز قضای ولایت آنقره (آنکارا) بوده است (سامی، ۱۲۰۶/۲). خرابه های شهر باستانی پسینوس در جوار آن قرار دارد (همانجا؛ میدان لاروس، EI²; II/120). پوکوک نخستین سیاح اروپایی است که از این خرابه ها دیدن کرد و در یادداشت های خود از وجود آنها در دشت سیوری حصار و محلی به نام بالاحصار یا بالا بازار، خبر داد (تکسیه، IA: ۴۵۳/۲، همانجا).

در ۱۲۵۰ ق/ ۱۸۳۴ م شارل تکسیه از این خرابه ها دیدار کرد و در گزارش های خود آنها را مربوط به شهر کهن پسینوس از شهرهای فریگیا (فریجیا) و محل سکنا ی گالاتها دانست (پاولی، IX(1)/1112-1113؛ رکلو، IA: IX/372، همانجا) که این شهر را مرکز حکومت خود قرار دادند (پلینی، II/331؛ تکسیه، ۴۵۱-۴۵۰/۲). در دوران گالاتها (سده ۳ ق م)، پسینوس مرکز مهم تجارت مناطق اطراف بود و افزون بر آن معبد سیپیل (مادر الهه ها) نیز در آنجا قرار داشت (رکلو، همانجا؛ «دائرة المعارف...»، XXVI/974؛ EI²؛ قس: IA، همانجا؛ تکسیه، ۴۵۲/۲). پرو^۲ در کتاب «یادبودهای سفر آسیای صغیر» آنچه را در پسینوس دیده، و نیز تصاویر تکسیه از آنجا را تقریباً در حد محصول خیال و بی اهمیت تلقی کرده است (IA, II/269؛ پاولی، IX(1)/1113). احتمالاً این شهر باستانی در نخستین سده های مسیحیت، با از بین رفتن سنن قدیم دینی، اعتبار خود را از دست داده، و به صورت خرابه هایی فراموش شده، درآمده است (تکسیه، نیز IA، همانجاها). اغلب سیاحان سده ۱۹ م، بالاحصار را به صورت ده کوره ای که از چند کلیه تشکیل شده، وصف کرده اند. در قاموس الاعلام آمده است که قصبه بالاحصار ۳ هزار نفر جمعیت دارد (سامی، همانجا)، اما براساس سرشماری عمومی ۱۳۱۴ ش/ ۱۹۳۵ م در بالاحصار تنها ۳۶۳ نفر زندگی می کردند (IA، همانجا).

مآخذ: تکسیه، شارل، کوچک آسیا، ترجمه علی سعاد، استانبول، ۱۳۳۹ ق؛ سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ نیز:

EI²; *Enciclopedia Italiana*, Rome; IA; *Meydan - Larousse*, Istanbul, 1987; *Pauly; Pliny, Natural History*, tr. H. Rackham, London, 1947; Reclus, E., *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1884.
جلال خسروشاهی

بالاستر، مدرسه، نک: آستان قدس.



بالابان نواز کرد

بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۵۰ ش، ۶، ۲؛ داعی الاسلام، محمد علی، فرهنگ نظام، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ ذکاء، یحیی، «سازهای باستانی و بومی ایران»، راهنمای رژه، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ زمخشری، محمود، پیشرو ادب یا مقدمه الادب، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ شهیری، ا.، «دوزله، بالابان، نی انبان»، موزیک ایران، تهران، ۱۳۳۸ ش، ۸، ۸؛ صدری افشار، غلامحسین و دیگران، فرهنگ زبان فارسی امروز، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ «عاشقی فرهنگ ماست»، دنیای سخن، تهران، ۱۳۶۹ ش، ۳۷؛ عبدالقادر مراغی، جامع الاحیان، به کوشش تقی ینش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، مقاصد الاحیان، به کوشش تقی ینش، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ عبدالمؤمن ابن صفی الدین، بهجت الروح، به کوشش ه. ل. راینو، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ فیضی سرهندي، الله داد، مدارالافاضل، به کوشش محمد باقر، لاهور، ۱۳۳۷ ش؛ لغت نامه دهخدا؛ مردوخ کردستانی، محمد، فرهنگ، چاپخانه ارتش؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ صلاح، حسینی، فرهنگ سازها، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ منصوری، پرویز، سازشناسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ نفیسی، علی اکبر، فرهنگ، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ نیرومند، محمد باقر، واژه نامهای از گویش شوشتری، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ واله اصفهانی، محمدیوسف، خلد برین، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ وقایع اتفاقیه، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ نیز:

Alderson, A. D. and F. İz, *The Oxford Turkish - English Dictionary*, Oxford, 1985; Azizbekov, Kh. A., *Azerbaïdzhanско - russkij slovar*, Baku, 1965; BSE²; Dal, V., *Tolkovyj slovar*, Moscow, 1956; During, J., *La Musique iranienne*, Paris, 1984; Gazimihal, M. R., *Musiki sōzluğü*, Istanbul, 1961; *Iranica*; Jenkins, J. and P. R. Olsen, *Music and Musical Instruments in the World of Islam*, London, 1976; Kazimirski, A. De Biberstein, *Vocabulaire français - persan*, Beirut, 1983; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; Öztuna, Y., *Türk musikisi ansiklopedisi*, Istanbul, 1969; Steingass, F., *A Comprehensive*

بالخاش، دریاچه و شهری در قزاقستان. این نام که مغولی است، از سوی قلموقها بلخاس خوانده می‌شود. قلموقها در سده ۱۷ و نیمه نخست سده ۱۸م/۱۱ و ۱۲ق بر سرزمینهای اطراف این دریاچه تسلط داشتند. قریزها که بعدها به این منطقه کوچ کردند، آن را آق تنگیز (دریای سفید) نامیدند (بارتولد، 360-361).

دریاچه بالخاش: این دریاچه پس از آرال بزرگ‌ترین دریاچه آسیای مرکزی است که در جنوب شرقی قزاقستان و در ارتفاع ۳۳۹ متری از سطح دریا واقع است («دائرةالمعارف...»، I/187). مساحت آن متغیر، و میان ۱۷ تا ۲۲ هزار کمد برآورد شده است. طول دریاچه ۶۰۵ کمد و عرض آن در بخش شرقی میان ۹ تا ۱۹ کمد و در بخش غربی حداکثر ۷۴ کمد و مساحت حوضه آن ۵۰۱ کمد است (BSE³, II/588). میانگین عمق دریاچه ۶ متر و حداکثر آن ۲۶/۵ متر است («دائرةالمعارف...»، همانجا). اقلیم جلگه‌های اطراف این دریاچه بیابانی، و میانگین دمای آن در ژوئیه ۲۴° و در ژانویه ۸°- است. آب بخش شرقی دریاچه اندکی شور و آب بخش غربی آن شیرین است که از ماه نوامبر یخ می‌بندد و تا ماه آوریل ادامه می‌یابد (همان، I/187-188). رود ایلی که کاشغری آن را اِلا نوشته است (ص ۲۱۳)، بزرگ‌ترین رود منطقه است که از سمت مغرب به دریاچه بالخاش می‌ریزد (نک: ه، د، ایلی). در جهت دیگر رودهای قراتال، آق سو، لپسا و چند رود کوچک دیگر به این دریاچه می‌ریزند (نک: بروکهاوس، II/834).

جغرافی‌نویسان سده‌های نخست اسلامی دریاچه بالخاش را نمی‌شناختند. ظاهراً نخستین کس از مسلمانان که به سرزمین جونگار و حدود دریاچه بالخاش سفر کرد، عربی به نام سلام بود که به دستور واثق خلیفه عباسی (۲۲۷-۲۳۲ق) در حدود سالهای ۲۲۷-۲۲۸ق/۸۴۲-۸۴۳م از طریق بُرسخان، طراز و سمرقند، راهی آن دیار شد. گویا انگیزه این سفر شایعهٔ پیشروی قبایل ترک به آسیای مرکزی بود که در نتیجه درهم شکسته شدن اویغوران توسط قریزها در مغولستان صورت گرفت (کراچکوفسکی، IV/140). بارتولد ابتدا محمد حیدر مؤلف تاریخ رشیدی را نخستین کس می‌شناسد که در سده ۱۰ق/۱۶م از این دریاچه یاد کرده است. وی می‌نویسد که در آن زمان این دریاچه مرز میان سرزمین ازبکها و مغولان بود و آن را گوگچه تنگیز (دریای آبی) می‌نامیدند (ص 360)؛ ولی بعدها بارتولد از این نظر عدول ورزیده، و شرف‌الدین علی یزدی مورخ قرن ۹ق/۱۵م را نخستین مؤلفی نامیده که از دریاچه بالخاش با نام اترک کول (دریاچه اترک) یاد کرده است (ص 434).

حوضه دریاچه بالخاش به ضمیمه منطقه بسیار وسیعی از ترکستان شرقی و بخش بزرگی از جونگار و هفت رود (هفت آب) محدوده دولت قراختایان بود (خاراداو، 32). جلگه‌های اطراف دریاچه بالخاش، زمانی در محدوده دشت قپچاق قرار داشت (باخروشین، II/21). پس

بالتاچین مُحمَّد پاشا (د ۱۱۲۴ق/۱۷۱۲م)، صدراعظم دولت عثمانی در روزگار سلطنت احمد سوم (حک ۱۱۱۵-۱۱۴۳ق)، وی به پاکجه مؤذن (ثریا، ۲۰۸/۴) و گوزلجه مؤذن (طیارزاده، ۱۴۶/۲) نیز مشهور است.

محمد در عثمانیجق از توابع قسطنطنیه زاده شد (شیخی، ۴۳۶/۳-۲؛ ثریا، همانجا). از دوران کودکی او آگاهی دقیقی در دست نیست. وی به عنوان بالتاچی (تبردار) در صنف بالتاچیان وارد دستگاه حکومتی شد (طیارزاده، همانجا) و در مناصب مؤذنی، منشیگری، میرآخوری و قاپودانی خدمت کرد و سرانجام در ۱۱۱۶ق/۱۷۰۴م پس از قلایلی احمد پاشا، به صدر اعظمی برگزیده شد، اما چندی بعد از این مقام عزل گردید و بار دیگر در ۱۱۲۲ق/۱۷۱۰م به صدارت منصوب شد (همانجا).

پناهنده شدن کارل پادشاه سوئد به عثمانی و جنگهای روس و عثمانی از رویدادهای مهم دوران صدارت کوتاه اوست. در این دوره روسها با ساختن استحکامات جنگی و کشتیهای رزمی در بندر دریای آرُف و برانگیختن مسیحیان آن نواحی و تصرف قلعه آرُف (جودت، I-XII/92) به دولت عثمانی اعلان جنگ دادند و فرماندهی سپاه عثمانی در این جنگ به محمد پاشا واگذار شد (طیارزاده، همانجا؛ درباره جزئیات این جنگ و نقش محمد پاشا به عنوان فرمانده سپاه و صدراعظم، نک: آق-تپه، 132-133). وی در سمت فرماندهی معاهده‌ای نه چندان مناسب که در تاریخ به معاهده پروت معروف است، منعقد ساخت. نظریات گوناگونی در تأیید انتقاد از سیاست او در این جنگ و انعقاد معاهده‌ای و هن آور، آن هم در هنگامی که احتمال پیروزی عثمانیها می‌رفت، اظهار شده است، چنانکه او را حتی به گرفتن رشوه از تزار روس متهم کرده‌اند (شاو، ۴۰۰/۸؛ هامر پورگشتال، ۲۹۸۲/۴؛ ثریا، ۲۰۸/۴-۲۰۹).

بالتاچی مردی خردمند، مدبر، جسور و در عین حال مکار و غدار (همانجا؛ هامر پورگشتال، ۲۹۴۲/۴)، و گویا هنردوست و اهل قلم نیز بود (IA, II/296). وی سرانجام در شوال ۱۱۲۳ پس از ۲/۵ سال صدارت (طیارزاده، همانجا) به سبب عدم موفقیت در جنگ از مقام خود معزول، و اموالش مصادره شد. او نخست به جزیره میدلی، و سپس به لیمنی تبعید گردید و پس از مدتی بر اثر بیماری در همانجا درگذشت و در جوار آرامگاه شاعر عارف، شیخ مصری دفن گردید (هامر-پورگشتال، ۲۹۸۲/۴، IA، همانجا). سن او را به هنگام مرگ بیشتر از ۵۰ سال دانسته‌اند (طیارزاده، همانجا)؛ بنابراین، می‌بایست در حدود

سال ۱۰۷۴ق/۱۶۶۳م زاده شده باشد.

مآخذ: ثریا، محمد، سچل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۱۶ق؛ شاو، ج. و. ک.، شاو، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضانزاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ شیخی محمد افندی، وقایع الفضلاء (ذیل الشقائق النعمانیة)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ طیارزاده، احمد عطا، تاریخ، استانبول، ۱۲۹۷ق؛ هامر پورگشتال، یوزف، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی-آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نیز:

Aktepe, M.M., «Baltacı Mehmed Paşa'nın 1711 Prut seferi ile ilgili emirleri», *Tarih enstitüsü dergisi*, İstanbul, 1970, no.1; Cevdet, A., *Tezâkir*, ed. C. Bayson, Ankara, 1986; IA. محبوه هرسچیان

از مرگ شاه اسماعیل صفوی (۹۳۰ق/۱۵۲۴م)، ازبکها تا جلگه‌های منطقه بالخاش پیش رفتند (همو، ۱۱/۶۶). در ۱۰۵۳ق/۱۶۴۳م اویراتها که از قبایل قلموق بودند، هفت رود را مسخر کردند و در ۱۱۳۰ق/۱۷۱۸م در ساحل دریاچه بالخاش با اردوی قزاق رویه‌رو شدند و آنان را پس از ۳ روز نبرد درهم شکستند (بنیگسن، ۱۰۵). جنگ میان قزاقها و اویراتها، سالها ادامه یافت، تا اینکه در ۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م سرزمین جونگار به تصرف منچوها درآمد و قدرت اویراتها در این منطقه پایان گرفت. در سالهای ۱۲۳۷-۱۲۵۶ق/۱۸۲۲-۱۸۴۰م قبایل قرقیز - قزاق دست‌نشانده‌خانات خوقند شدند و بدین ترتیب، سرزمین جنوبی دریاچه بالخاش به خوقند پیوست و سرانجام در ۱۲۹۲-۱۲۹۳ق/۱۸۷۵-۱۸۷۶م به تصرف حکومت روسیه درآمد (ورهرام، ۳۰۲).

شهر بالخاش: این شهر از توابع کاراکاندا (قراقنده) در جمهوری قزاقستان است که در ساحل شمالی دریاچه بالخاش کنار خلیج کوچک پرتیس واقع شده است. شهر بالخاش در ۱۹۳۷م در پی احداث کارخانه و مجتمع ذوب مس پدید آمد و دارای ایستگاه و شبکه راه‌آهن شد که آن را با مراکز عمده قزاقستان و آسیای مرکزی مرتبط می‌سازد. این شهر اکنون یکی از مراکز بزرگ تولید مس و دیگر صنایع وابسته به آن است (BSE³, II/588). جمعیت این شهر در ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش بالغ بر ۸۲ هزار نفر بوده («فرهنگ...»، ۱۰۶) که در ۱۹۹۱م/۱۳۷۰ش به ۸۷۶۰۰ تن رسیده است (بریتانیکا). شهر بجز مراکز صنعتی دارای تأسیسات پرورش ماهی است. تهیه کنسرو ماهی دومین صنعت بالخاش به شمار می‌رود (BSE³، همانجا).

مآخذ: بنیگسن، الکساندر و مری براکس آپ، مسلمانان شوروی، گذشته، حال و آینده، ترجمه کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ کاشفری، محمود، دیوان لغات الترك، ترجمه محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ورهرام، غلامرضا، تاریخ آسیای مرکزی در دوران اسلامی، مشهد، ۱۳۷۲ش؛ نیز:

Bakhrushin, S. V. et al., *Istoriya narodov Uzbekistana*, Tashkent, 1947; Barthold, W. W., «Raboty po istoricheskoi geografii», *Sochineniya*, Moscow, 1965, vol. III; *Britannica. Com / ob / print 2eu = 12127; Brockhaus, Entsiklopedicheskii slovar'*, St. Petersburg, 1891; BSE³; Khara - Davan, E., *Chingis - Khan kak polkovodets i ego nasledie*, Alma - Ata, 1992; Krachkovskii, I. Yu., *Izbrannye sochineniya*, Moscow / Leningrad, 1957; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1960; *Sovetskii entsiklopedicheskii slovar'*, Moscow, 1987.

عنايت الله رضا

بالدین، نک: بدون.

بالیس، شهری کهن در سوریه که به سبب موقعیت خاص نظامی و اقتصادیش پیش و پس از ظهور اسلام، در حوادث تاریخی منطقه، نقش قابل توجهی داشت، رومیان این شهر را باربالیسوس^۲ می‌خواندند و به بیت بس نیز شهرت داشت که در منابع رومی و در تاریخ جنگهای ایران و روم از آن یاد شده است (مثلاً نک: پروکوپیوس، VII/159، I/363؛ نیز یاولی، ۷/2854؛ لسترنج، «سرزمینها...»، ۱۰۷، I/995؛ EI²).

شهر کهن بالیس به فاصله ۲ روز راه از حلب، در ساحل غربی فرات و نخستین شهر شام از سوی عراق، و بزرگ‌ترین بندرگاه رودخانه‌ای سوریه بوده، و به سبب همین موقعیت، اهمیت بازرگانی خاصی داشته است. جغرافی‌دانان عصر اسلامی بالیس را در اقلیم چهارم قرار می‌دادند (ابن رسته، ۹۷). در تقسیمات کشوری سده‌های نخستین اسلامی نیز آن را در زمره شهرهای «جند قنسرین»، و در سلسله دژهای معروف به «ثغور بین النهرین» که مرزهای شمالی سوریه را محافظت می‌کرد، به شمار آورده‌اند؛ گویا سپس هارون الرشید آن را از توابع «جند عواصم» گردانید (ابن حوقل، ۱۸۰؛ ابن خردادبه، ۷۵؛ ابن عدیم، ۱۱۹/۱؛ لسترنج، «فلسطین...»، ۳۹، ۳۶، ۲۷-۲۶). منحنی جغرافیایی مقدسی (ص ۲۰۴-۲۰۶) نیز از ویله بر کرانه شهرهای لوط تا بالیس، بخش عمده‌ای از فرات بالا تا بصره و آبادان را در بر دارد (نیز نک: ابن فقیه، ۸۹؛ قس: لسترنج، همان، ۴۱۷، که از بزرگ‌راههایی منشعب از بالیس یاد کرده است). با آنکه بالیس را مانند دیگر شهرهای غرب فرات در قلمرو سوریه و اولین شهر شام از سوی عراق دانسته‌اند (همان، ۲۷؛ ابن عدیم، ابن حوقل، همانجا)، بعضی آن را در زمره بلاد جزیره نیز قرار داده، و چنانکه گفته شد از ثغور بین النهرین هم خوانده‌اند (لسترنج، «سرزمینها»، همانجا، «فلسطین»، ۲۷-۲۶). رود فرات روزگاری متصل به دیوار گرداگرد بالیس بوده، ولی بعدها بسیار عقب رفته، دوباره به آن نزدیک شده است (یاقوت، ۴۷۸/۱؛ ابن عدیم، همانجا). این دیوار که از آثار عصر رومیان بود، ظاهراً در سده ۷ق/۱۳م ویران شد (همانجا). از مهم‌ترین مناطق اطراف بالیس می‌توان به منبج و سمیساط اشاره کرد که همه حاصل‌خیز و ثروتمند بودند. صفین نیز که پیکار معروف میان امام علی (ع) و معاویه در آنجا رخ داد، از توابع مهم بالیس بود (ابن حوقل، ۱۸۰-۱۸۱؛ اصطخری، ۲۵؛ ابوعبید، ۲۳۳؛ دمشقی، ۲۰۵).

بالیس در نخستین دوره فتوحات شامی به دست ابوعبیده جراح به روزگار عمر خطاب به صلح فتح شد و بسیاری از ساکنانش به دیگر شهرهای روم کوچیدند. ابوعبیده پادگانی در آنجا نهاد و گروهی از اعراب بدوی و شامی را همانجا اسکان داد. این شهر پس از فتح به یکی از اردوگاههای نظامی تبدیل شد، چنانکه مسلمة بن عبدالمکک نیز در جنگ با روم شرقی آنجا را لشکرگاه خود کرد. همواره درخواست مردم، نه‌ری از فرات به بالیس آورد و دیوار شهر را مرمت کرد و استوار گردانید و ظاهراً آنجا را به اقطاع گرفت. پس از ابوعبیده، بالیس و روستاهای آن در دست فرزندان او بود، اما سفاح آن را به اقطاع سلیمان بن علی عباسی داد؛ سپس هارون الرشید آن را اقطاع مأمون کرد (بلاذری، ۲۰۵-۲۰۶). در ۲۶۹ق/۸۸۲م بالیس مورد هجوم لؤلؤ غلام ابن طولون واقع شد (طبری، ۶۱۴/۹) و آنگاه که معتضد عباسی روی به جنگ با خمارویه بن طولون نهاد، در کنار بالیس اردو زد. مورخان آن عصر بالیس

1. Sovetskyi...

2. Barbalissus

3. The Lands...

4. Palestine...

ساکن و به آنجا منسوب شدند (درباره رجال دیگر، نک: یاقوت، ۴۷۹/۱؛ ابن عدیم، ۱۱۹/۱، ۱۲۷۹/۳، ۵۷-۵۶/۲).

آنچه اکنون در سوریه به نام بالس وجود دارد، شهرکی است در جبال حارم در منطقه اریحا (طلاس، ۲۲۳/۲) که ارتباطی به بالس کهن ندارد.

مآخذ: ابن اثیر، *التاریخ الباهر*، به کوشش عبدالقادر احمد طلیحات، قاهره، ۱۹۶۳م؛ همو، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خردادبه، *المسالك و الممالك*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النبیة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش یحیی زکریا عیاره، دمشق، ۱۹۹۱م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۸۸م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، *المسالك و الممالك*، به کوشش وان لون و آ. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالك و ممالك*، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۲۷ش؛ انطاکی، یحیی، *تاریخ*، به کوشش عبدالسلام تدمری، طرابلس، ۱۹۹۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ دمشق، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش مرن، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ زکار، سهیل، *امارة حلب*، دمشق، *دارالکتاب العربی*؛ سبط ابن جوزی، یوسف، *مراة الزمان*، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۶۸م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ طبری، *تاریخ*؛ طلاس، مصطفی، *المعجم الجغرافی للقطر العربی السوری*، دمشق، ۱۹۹۲م؛ مقدسی، احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۹۷۱م؛ همو، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۷م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Berehem, Max van, «Arabische Inschriften», *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris- Gebiet*, Berlin, 1911, vol. I; EI²; Herzfeld, E., «Zur Routenkarte», *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris- Gebiet*, Berlin, 1911, vol. I; Kuhnel, E., *Islamic Art and Architecture*, tr. K. Watson, New York, 1966; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; id., *Palestine Under the Moslems*, Boston, 1890; Pauly; Procopius, *History of the Wars*, tr. H. B. Dewing, London, 1954; Raymond, A. and J. L. Paillet, *Balis II*, Damascus, 1995; Runciman, S., *A History of the Crusades*, Cambridge, 1952.

بخش جغرافیا

بالش^۱، نام ۴ شهر در اسپانیا که در حکومت اسلامی اندلس اهمیت یافتند. نویسندگان اسلامی این نام را به صورتهای متفاوت نگاشته‌اند: ابن حیان (۱۹۰/۵)، ابو عبید بکری (ص ۷۶۳) و ادرسی (۵۳۷/۲) آن را بالش؛ ابن بشکوال (۶۳۷/۲)، یاقوت (۷۲۰/۱)، ابن بطوطه (۳۶۸/۴) و مقری (۱۶۶/۱) بلش؛ ابن فرضی (۳۰۵/۱)، ابن عدیم (۲۰۵/۲)، ابن خطیب (کناسة... ۱۶، الا حاطة... ۲۹۵/۱) و ابن سعید مغربی (ص ۴۲۲) بلش و بلش؛ ابوالفدا (ص ۱۷۵) ابلش، و سرانجام ابن دلای (ص ۹) و ضبی (ص ۵۲۹) بلس و بلیس نوشته‌اند. مشهورترین این شهرها بالش مالقه است که در استان مالقه در نزدیکی دریای مدیترانه و در دامنه کوههای تخادا در کنار رودخانه بالش قرار دارد. بالش بنو عبدالله در ناحیه غرناطه در کناره چپ رودخانه گوادیلفو در جنوب اسپانیا، و بالش زیبا^۲ و بالش سفید^۳ در نزدیکی هم در ناحیه المربه در دامنه کوههای ماریا در جنوب شرقی اسپانیا قرار گرفته‌اند

را شهری کوچک با قلعه و دیوار و حومه وصف کرده، و آورده‌اند که بعضی بناهایش چسبیده به فرات است (ابن عدیم، ۱۲۰/۱). در جنگهای سیف‌الدوله حمدانی با رومیان، بالس از شهرهایی بود که در مسیر تاخت و تازهای دو طرف قرار داشت (انطاکی، ۹۸، ۱۱۵، ۱۲۵) و ظاهراً از همین ایام به تدریج اهمیت تجاری خود را از دست داد (لسترنج، «فلسطین»، ۴۱۷). این شهر به سبب موقعیت نظامی از مناطق مورد مناقشه بنی مرداس و فاطمیان و برخی امرای محلی بود و تصرف آنجا می‌توانست راه هجوم به روم و ورود به عراق را باز کند (زکار، ۴۷-۴۶؛ انطاکی، ۲۲۰، ۴۰۲، ۴۱۲، ۴۱۸؛ مقریزی، *اتعاظ...*، ۱۷۶/۲، ۱۸۷، ۳۱۸/۳).

از بالس در حوادث خطر قرن ۱۱/۱۵م و داستان بساسیری و استیلای سلاجقه بر عراق و نزاعهای امرای شام و عراق بسیار یاد شده است (سبط ابن جوزی، ۲۲، ۶۸، ۱۳۳، ۲۲۰). از اواخر این قرن بالس مورد نزاع سلاجقه شام و امرای دیگر بود. در ۵۰۲ق در جریان نزاع بین سلطان محمد سلجوقی و برخی امرای عراق، جاوولی سقا بالس را از دست کارگزاران ملک رضوان گرفت و دست به قتل و غارت زد (ابن اثیر، *الکامل*، ۱۰/۴۶۴؛ ابن قلانسی، ۱۱۴).

در ۵۰۸ق/۱۱۱۴م بخش بزرگی از بالس بر اثر زلزله ویران شد (ابن اثیر، همان، ۱۰/۵۰۸). در همین دوران در عرصه جنگهای صلیبی، بالس از شهرهایی بود که امرای فرنگی و مسلمان بر سر آن نزاعها داشتند و همواره دست به دست می‌شد و مورد هجوم و تخریب واقع می‌گردید (مثلاً نک: ابن اثیر، *التاریخ*... ۱۷-۱۸؛ ابن عدیم، ۳۸۵/۸؛ رانسیمان، ۱۱۳، ۱۳۴، ۱۱۳/II). در نیمه اول سده ۷ق این شهر مورد هجوم و غارت خوارزمیان واقع شد (مقریزی، *السلوک*، ۱(۲)/۳۰۲). در همین سده بیشتر ساکنان بالس و اطراف آن را اعراب بنی کلاب و بنی فزاره تشکیل می‌دادند (ابن عدیم، ۱۱۹/۱). سرانجام، تهاجمات گوناگون به بالس بیش از پیش موجب ویرانی آن گردید و به ویژه طاعون سال ۸۱۳ق/۱۴۱۰م (نک: مقریزی، همان، ۴(۱)/۱۳۲) را باید از عوامل مهم این ویرانی به شمار آورد.

امروزه ویرانه‌های شهر کهن بالس نزدیک اسکی مسکنه در سوریه دیده می‌شود (EI², I/996). در سالهای اخیر به کوشش «مؤسسه فرانسوی تحقیقات عربی دمشق» کاوشهای باستان‌شناسانه در بالس کهن انجام شده، و اطلاعات مهمی درباره تاریخ پیش و پس از اسلام این شهر به دست آمده است (نک: ریموند، ۱۵۹، ج۲). مختصات معماری عصر اسلامی بالس نیز جالب توجه است (کونل، ۸۲) و کتیبه‌ها و برخی بناهای عصر اسلامی به ویژه دوره ایوبیان آن از اهمیت خاصی برخوردار است (برخم، ۲-۳؛ هرتسفلد، ۱۲۹-۱۲۳، ۱۱۴).

برخی مورخان از مشهد امام علی(ع) و بعضی مشاهد دیگر در بالس یاد کرده‌اند (ابن شداد، ۱۷۸). در تاریخ فرهنگی منطقه، دانشمندان بسیاری به بالس منسوبند و ظاهراً چند تن از دانشمندان ایرانی مانند محمد بن حسن شیرازی و ابو عوانه اسفراینی نیز در بالس

(نک: «اطلس...»، 297، 76؛ «فرهنگ...»، IX/820).

ادریسی محل بالش را در ناحیه بجانه دانسته است (همانجا) و به نظر می‌رسد که منظور او بالش سفید یا بالش زیبا در ایالت المریه بوده است. ابوالفدا ابلیش را یکی از مهم‌ترین شهرهای ایالت مالقه دانسته که در کنار رودخانه‌ای بسیار زیبا واقع است و از نواحی سرسبز المریه به شمار می‌آید (همانجا).

این شهرها ظاهراً در ۹۳ق/۷۱۲م با فتح اندلس توسط نیروهای اسلام در زمره سرزمینهای اسلامی قرار گرفتند (نک: کنده، I/69، 77) و از آن زمان تا اواخر سده ۹ق/۹م که حکومت امویان اندلس رویه ضعف نهاد، زیر سلطه دولت مرکزی اندلس قرار داشتند (نک: عبدالحلیم، ۴۸-۴۹). در اوایل سده ۱۰ق/۱۰م فرمانروایان ایالت‌های شمالی اندلس بر مالقه و المریه تاختند، اما خلیفه ناصر این مناطق را دوباره در حیطه قدرت مرکزی قرارداد (ابن حیان، ۱۹۰/۵، ۳۶۶-۳۶۷). در دوران ملوک الطوائف در اندلس بنی حمود بر مالقه و بنی عامر المریه حکومت می‌کردند (عبدالحلیم، ۲۷۳-۲۷۴). در ۴۴۹ق/۱۰۵۷م بنی زیری مالقه را از تصرف بنی حمود خارج کردند (همو، ۲۸۴). در ۴۸۰ق/۱۰۸۷م فرمانروایان دوره ملوک الطوائف که از هجوم یوسف بن تاشفین بیم داشتند، با مسیحیان همداستان شدند و آنها المریه را مورد تاخت و تاز قرار دادند، لیکن ابن تاشفین در ۴۸۳ق همه آنها را سرکوب کرد و پس از آن حکومت مرابطون تا اواخر سده ۱۱ق/۱۱م به ویژه در شرق اندلس پابرجا بود (ابن خلدون، ۲۵۰/۶؛ عبدالحلیم، ۴۰۴). از این زمان تا اواخر سده ۱۵ق/۱۵م پادشاهانی از آموهای لشکرکشیهای فرمانروایان مسلمان و مدعیان مسیحی را تحمل کردند (نک: ابن خلدون، ۲۸۴/۴، ۲۶۱/۷؛ عین، عصر...، ۱۱۲/۱).

در ۸۸۸ و ۸۹۰ق/۱۴۸۳ و ۱۴۸۵م هجوم نیروهای مسیحی به بالش مالقه به شکست انجامید، اما آنها با تجمع نیروهای بیشتر در ۸۹۲ق دوباره به بالش حمله کردند و موفق به تصرف آن شدند (نک: مقری، ۵۱۴/۴، ۵۱۶، ۵۱۹، ۵۲۰). مسلمانان بالش مالقه پس از تسلط مسیحیان بر شهر آنها را ترک کردند و به دیگر نواحی مسلمان‌نشین کوچیدند. امروزه بالش مالقه شهری کوچک است، اما در دوره اسلامی علاوه بر آنکه پایگاه مهم جنوب اندلس به شمار می‌رفت، زادگاه علما و ادبای بسیاری نیز بود (عنان، الآثار...، ۲۵۴). جمعیت بالش مالقه در نیمه سده ۲۰م، حدود ۳۵ هزار، بالش سفید ۶ هزار، و بالش زیبا ۱۰ هزار تن بود (نک: لا روس، X/711؛ «فرهنگ»، همانجا). ساکنان کنونی بالش بنو عبدالله از نژاد عرب هستند (همانجا).

مقری (۱۶۶/۱) و ابن بطوطه (۳۶۸/۴) از فراوانی میوه در بالش مالقه یاد کرده‌اند. امروزه غلات، حبوبات، انگور و انواع روغنهای نباتی در بالشها کشت و تولید می‌شود («فرهنگ»، همانجا). ابن خلیط (الاحاطة، ۲۹۵/۱، ۱۳۸-۱۳۹)، مقری (۲۹۲/۲، ۳۴۴/۴)، ابن

فرضی (۳۰۵/۱، ۲۰۵/۲)، ابن بشکوال (۶۳۷/۲) و ضبی (ص ۵۱) شمار زیادی از علما و ادبای این شهرها را معرفی کرده‌اند. ابن بطوطه از زیبایی مسجد بالش مالقه سخن گفته است (همانجا). از آثار برجای مانده از دوران اسلامی خرابه‌های یک دژ و یک طاق در یکی از خیابانهای بالش مالقه است. گفته می‌شود که دو کلیسای این شهر در محل مساجد قدیم بنا شده است (عنان، همانجا).

مآخذ: ابن بشکوال، خلف، الصلة، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ ابن بطوطه، محمد، رحلة، باریس، ۱۹۲۲م؛ ابن حیان، حیان، المقنن، به کوشش چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ ابن خلیط، محمد، الاحاطة فی اخبار غرناطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ همو، کتابة الدکان بعد انتقال السكان، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن خلدون، العبره ابن دلای، احمد، ترصیع الاخبار، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن سعید مغربی، علی، المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ ابن فرضی، عبدالله، تاریخ العلماء و الرواة للعلم بالاندلس، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، السالک و السالک، به کوشش وان لون و ا. فر، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش م. رنو و دوسلان، باریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ضبی، احمد، بقیة الملتقى، به کوشش ف. کوردرا، مادرید، ۱۸۸۴م؛ عبدالحلیم، رجب محمد، العلاقات بین الاندلس الاسلامیة و اسبانيا النصرانیة فی عصر بنی امیة و ملوک الطوائف، قاهره، دارالکتب الاسلامیة؛ عنان، محمد عبدالله، الآثار الاندلسیة الباقیة فی اسبانيا و البرتغال، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، عصر المرابطین و الموحدین فی المغرب و الاندلس، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ مقری، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Atlas of the World, Oxford, 1994; Condé, J. A., History of the Dominion of the Arabs in Spain, tr. J. Foster, London, 1854; Diccionario Salvat, Barcelona; Grande Larousse.

برونز آمین

بالطه جی، یا بالتاجی (به معنای تبردار)، در تشکیلات دربار عثمانی به محافظان کاخهای سلطنتی اطلاق می‌شد. اینان علاوه بر نگاهبانی، خدمات گوناگون در اندرون و بیرون دربار را نیز بر عهده داشتند (پاکالین، I/154؛ «دائرة المعارف...»، V/34).

این رسته نخستین بار در دوران فرمانروایی سلطان مراد دوم (حک ۸۲۴-۸۵۵ق) ایجاد شد. سلطان مراد مقارن لشکرکشی به روم ایلی عده‌ای را برای هموار کردن راهها، پرکردن باتلاقها، قطع درختان و خدماتی از اینگونه استخدام کرد (اوزون چارشیلی، «تشکیلات...»، 432؛ تورسون بی، 109؛ پاکالین، I/156؛ «دائرة المعارف...»، همانجا). افراد این رسته که «جماعت تبرداران» نامیده می‌شدند، سپس در ۵ واحد جداگانه (اجاق) در کاخهای سرای قدیم، سرای جدید، گالاتا (غلطه) سرای، کاخ ابراهیم پاشا و ادرنه به خدمت مشغول شدند (اوزون چارشیلی، «خاندان...»، I/57؛ «دائرة المعارف...»، همانجا؛ IA, II/286). بالطه جیها به دو دسته بزرگ موسوم به «تبرداران سرای عتیق» و «تبرداران زُلُفُو» (زُلُفُو تقسیم می‌شدند) (پاکالین، 430-429/III).

تبرداران سرای عتیق، علاوه بر محافظت از سرای قدیم و خدمت به

سلسله مراتب‌تبرداران خاصه ۸ نفر قمه‌بند قرار داشتند که آنان را بیجاقلی می‌نامیدند («دائرة المعارف»، همانجا).

در دوران فرمانروایی عثمانیان بسیاری از افراد هر دو صنف بالطه‌جی با ابراز لیاقت، به مقامات عالی اداری و سیاسی عثمانی حتی مقام صدارت رسیدند که از آن جمله بالطه‌جی محمدپاشا، ابراهیم پاشا نوشهرلی (ه)، نصح پاشا و عزت محمد پاشا را می‌توان نام برد (عثمان‌زاده، ۴۷؛ شیخی، ۱۳۴، ۴۳۶؛ II/287، IA).

مأخذ: شیخی، محمد افندی، رقايع الفضلاء (ذیل الشقائق النعمانية)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ عثمان‌زاده‌تائب، احمد، حدیقه‌الوزراء، فرایبورگ، ۱۹۶۹م؛ «کتاب مستطاب» (نک: مل)، نیز؛

IA: «Kitāb-i Müstetāb, Osmanlı devlet teşkilâtına dair kaynaklar, ed. Y. Yücel, Ankara, 1988; Koçu, R.E., İstanbul ansiklopedisi, İstanbul, 1960; Pakalın, M. Z., Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1983; Şem'dâni-zâde, S., Mür'î'i'tevârih, ed. M.M. Aktepe, İstanbul, 1978; Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi, İstanbul, 1992; Tursun Bey, Târih-i Ebû'l-feth, ed. A. M. Tuluno, İstanbul, 1977; Uzunçarşılı, İ. H., Osmanlı devleti teşkilâtından Kapukulu ocakları, Ankara, 1984; id., Osmanlı devletinin saray teşkilâtı, Ankara, 1984. علی‌اکبر دیانت

بalfour، إعلانیته، یادداشتی که آرثر جیمز بalfour وزیر امور خارجه انگلیس (۱۹۱۶-۱۹۱۹م) در ۲ نوامبر ۱۹۱۷م/۱۱ آبان ۱۲۹۶ش در پی مذاکرات و تلاشهای سران صهیونیسم، خطاب به روتشیلد درباره نظر مساعد دولت انگلستان نسبت به تشکیل یک کشور یهودی در فلسطین ارسال کرد.

اندیشه تشکیل دولت یهود، نخست در کنگره سازمان جهانی صهیونیسم به رهبری تئودر هرتسل در ۱۸۹۷م مطرح شد و در پی آن صهیونیستها تلاشهای گسترده‌ای برای جلب حمایت دولتها از این طرح آغاز کردند. نخستین مذاکرات آنان با دولتهای عثمانی، آلمان و سپس انگلیس با شکست روبرو شد (کیالی، تاریخ، ۴۱-۴۲؛ منوهین، 61؛ لیلینتال، «رابطه...»، 13)؛ اما با شروع جنگ جهانی اول توجه دولت انگلیس به یهودیان و نقش آنان در جهت منافع آن دولت، معطوف گشت. از اواخر سال ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۶م گفت و گوهای سیاسی سران یهود همچون هربرت ساموئل و حاییم وایزمن، با سران و شخصیتهای برجسته انگلیسی گسترش یافت. در اواخر بهار و اوایل تابستان ۱۹۱۷م رهبران صهیونیسم فضای سیاسی را برای طرح علنی درخواست خود مناسب یافتند، و طی درخواستی از بalfour خواهان حمایت رسمی دولت انگلستان شدند (صدقه، ۲۵؛ کیالی، همان، ۹۸-۱۰۳؛ وایزمن، 230-233؛ طربین، ۱۱۳).

با پیشنهاد بalfour، سازمان صهیونیسم با تشکیل هیأتی مرکب از نویسندگان و سیاستمداران صهیونیست به تهیه و تدوین پیش‌نویس یادداشت بalfour به روتشیلد پرداختند. در این خصوص با یهودیان آمریکایی نیز تماسهایی گرفته شد. به دلیل مخالفت یهودیان

مادرشاه (والده سلطان) و شاهزادگان، اداره موقوفات حرمین شریفین را نیز بر عهده داشتند و تحت سرپرستی دارالسعادة آغاسی (رئیس خواجه سرایان) به کار می‌پرداختند (اوزون چارشیلی، «تشکیلات»، همانجا؛ شمعدانی زاده، II/12). این سازمان در ۱۱۷۱ق در زمان سلطان مصطفی سوم که از سوء استفاده آنها از حرمین آگاه شده بود، برچیده شد (همو، II/12-13؛ اوزون چارشیلی، همان، 434). اما بار دیگر در ذی‌قعدة ۱۱۸۷ در دوران فرمانروایی عبدالحمید اول احیا و دایر گردید (همانجا).

بالطه‌جیهای زلفدار که «تبرداران خاصه» نیز نامیده می‌شدند (پاکالین، III/429)، از نظر کار و موقعیت در دربار عثمانی از گروه دیگر کاملاً متمایز و متفاوت بودند. با توجه به اینکه آنان به خدمت در اندرون دربار و حرمسرا اشتغال داشتند، برای آنکه چشمشان به بانوان حرم نیفتد، لباس یقه بلند بر تن کرده، کلاهی نیز که از طرفین آن دو رشته شبیه موی سر آویزان بود، بر سر می‌گذاشتند، چنانکه غیر از جلو پای خود جای دیگری را نمی‌دیدند، از این رو، به «زلفلو» معروف شدند (اوزون-چارشیلی، همان، 435؛ کوچو، IV/2073؛ «دائرة المعارف»، همانجا)، این گروه را محافظان یقه دار نیز می‌نامیدند. اعضای علاقه‌مند به تحصیل از این صنف، در مسجد صوفیه درس می‌خواندند و ۳۰ نفر از آنان در هنگام جنگ و لشکرکشی زیر «سنجق شریف» پرچم منسوب به پیامبر اکرم (ص)، قرآن تلاوت می‌کردند (کوچو، IV/2072؛ اوزون-چارشیلی، همان، 432). بیرون آوردن تخت سلطنتی از خزانه به هنگام اعیاد و جشنها، پخش شربت و بخور در مراسم مولودی خوانی در مسجد سلطان احمد، اطفای حریق در دربار، رفت و روب محل کار وزیران و قاضی عسکرها، کار در آشپزخانه سلطانی، شمع‌داری و جز آن از دیگر وظایف تبرداران خاصه بود (IA، همانجا؛ پاکالین، I/155؛ کوچو، IV/2073). افراد این گروه را به تفاوت از ۱۸۴ تا ۱۷۶ نفر تخمین زده‌اند (اوزون چارشیلی، همان، 438-437).

بالطه‌جیها عموماً از میان کودکان خدمتکار مسیحی (دوشیرمه‌ها) انتخاب («کتاب مستطاب»، ۱۳)، و تحت انضباط شدید تربیت می‌شدند، چنانکه تماس با قاپوچیها و سایر خدمه دربار برای آنها ممنوع بود (همان، ۴۵). همچنین از افراد عجمی اوغلانلار نیز عده‌ای برای خدمت در صنف بالطه‌جی برگزیده می‌شدند (همان، ۷؛ اوزون چارشیلی، «خاندان»، I/40).

تبرداران خاصه در کاخ توپکابی همراه با کدخدایان، بلوکباشیها و اداباشیها و دارالسعادة آغاسی تحت فرمان «سلاحدار آغا» که بلند مرتبه‌ترین مقام در این زمینه در اندرون همایون بود، خدمت می‌کردند. تبرداران سرای عتیق نیز تحت فرمان «قرلر آغاسی» قرار داشتند (اوزون چارشیلی، «تشکیلات»، 433؛ کوچو، IV/2075؛ «دائرة المعارف»، همانجا). منشی دارالسعادة آغاسی یا «دارالسعادة شریفه آغاسی یازبجی‌سی» که منشی افندی نیز خوانده می‌شد، به امور موقوفات حرمین رسیدگی می‌کرد (اوزون چارشیلی، همان، 434). در

ضدصهیونیسیم و نیز تعهداتی که انگلستان در توافق نامه مک ماهون - شریف حسین، به اعراب داده بود، مواد مندرج در این یادداشت چندین بار مورد تجدیدنظر قرار گرفت (وایزمن، ۲۳۵ ff؛ جفریز، ۲۵۷/۱-۲۶۱، ۲۶۷؛ صدقه، ۲۵-۳۳؛ لیلیتال، «ارزش...»، ۲۲؛ درایزدیل، ۳۰۸؛ منوهین، ۷۱، ۵۰۵؛ طربین، ۱۱۶؛ الموسوعة، ۴۱۶/۱). و سرانجام در اکتبر ۱۹۱۷م متن نهایی به تأیید دولت انگلستان و آمریکا رسید، و در دوم نوامبر همان سال رسماً توسط بالفور به روتشیلد اعلام گردید (وایزمن، ۲۶۲؛ صدقه، ۲۵-۲۶؛ منوهین، ۷۵-۷۱؛ استیونز، ۳۱-۳۰). در این اعلامیه تصریح شده که دولت انگلستان برای تشکیل وطن ملی یهود در فلسطین، تلاشهای لازم را به عمل خواهد آورد (نک: جود/نیکا، IV/131؛ ابان، 357؛ گارودی، ۶۱-۶۲؛ کیالی، همان، ۱۰۳). دربارهٔ انگیزه‌های دولت انگلیس در صدور اعلامیه بالفور سخن بسیار رفته است و غالباً آن را همسو با اهداف سیاسی و نظامی این دولت در خاورمیانه، مسأله یهودیان اروپای شرقی و مسأله جنگ جهانی اول و فشارهای صهیونیستهای صاحب قدرت و مقام و نفوذ در دولت انگلستان می‌دانند (نک: وایزمن، 288، 191؛ منسفیلد، 205؛ درایزدیل، 269؛ لیلیتال، همان، 22-21؛ استیونز، 5؛ سوکولف، 44؛ 101؛ کیالی، همان، ۹۶، ۱۰۰-۱۰۳؛ صدقه، ۳۸-۴۱؛ طربین، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۸).

یادداشت بالفور در ۱۱ اوت ۱۹۱۹ در کنفرانس صلح کشورهای متفق در پاریس تکمیل شد و در ۱۹ سپتامبر به وزارت امور خارجه انگلیس ارجاع گردید و در آنجا به عنوان یک سند رسمی در تعیین خط مشی سیاسی وزارت خارجه انگلیس تلقی شد (تیلر، 28-27؛ کیمشه، 80؛ صدقه، ۳۱-۳۲). این اعلامیه در کنفرانس متفقین در سان رموی ایتالیا در آوریل ۱۹۲۰ نیز مورد تأیید قرار گرفت و تصمیم گرفته شد قیومت فلسطین که اعلامیه بالفور در چهارچوب آن قرار می‌گرفت، به انگلیس واگذار شود (آنتونیوس، 305؛ جود/نیکا، IV/135؛ منوهین، 79؛ سلیم، ۲۱؛ کیالی، تاریخ، ۱۵۳، ۱۵۸-۱۵۹). سرانجام جامعه ملل نیز در ۲۴ ژوئیه ۱۹۲۲م/۲ مرداد ۱۳۰۱ش رسماً قیومت فلسطین را به انگلیس اعطا کرد (ابان، 359؛ جود/نیکا، همانجا). از سوی دیگر، اعلامیه بالفور در ماده ۹۵ معاهده سؤر که میان متفقین و دولت عثمانی منعقد گردید، گنجانده شد (تیلر، 28؛ سلیم، همانجا).

بازتابها و مخالفتها: یکی از مخالفان سرسخت اعلامیه بالفور، ادوین مونتگیو از یهودیان سرشناس ضدصهیونیست و وزیر خزانه داری وقت انگلیس بود که صهیونیسم و تشکیل دولتی یهودی را با وفاداری یهودیان نسبت به کشورهای متبوع خود و نیز با حقوق اعراب متعارض می‌دانست (ابان، 357؛ وایزمن، 202؛ جفریز، ۲۵۹/۱، ۲۶۲-۲۶۴؛ کیالی، همان، ۱۰۰، ۱۰۳؛ حاشیه). از نخستین کسانی که دربارهٔ اعلامیه بالفور اعلام خطر کرد، لُرد کرزن سیاستمدار معروف انگلیسی بود. او یک هفته قبل از انتشار اعلامیه اظهار داشت که فلسطینیان با نیم میلیون جمعیت هرگز تن به واگذاری زمین و مایملک

خود به مهاجران یهودی نخواهند داد. همچنین برخی از گروههای یهودی در اروپا و آمریکا نیز با اصل ایجاد میهن ملی یهود مخالف بودند (فهمی، ۱۰۳؛ طیبیوی، 221؛ جفریز، ۲۶۴/۱؛ وایزمن، 325، 326؛ الموسوعة، ۴۱۷/۱).

دولت نظامی انگلیس در فلسطین، مضمون اعلامیه بالفور را تا پس از تفویض قیومت فلسطین به انگلستان در کنفرانس سان رموی ایتالیا در آوریل ۱۹۲۰ رسماً برای ملت فلسطین فاش نکرد. در پی انتشار متن اعلامیه بالفور و قطعنامه کنفرانس سان رمو، اعتراضات سراسر فلسطین را فرا گرفت و درگیریهای پراکنده‌ای در طول مرزهای فلسطین و سوریه رخ داد (کیالی، همان، ۱۵۸-۱۵۹؛ الموسوعة، همانجا). پس از آن در ۱۹۲۱م یک هیأت رسمی از جانب فلسطینیان برای درخواست لغو اعلامیه بالفور به لندن رفت. این هیأت اعلامیه بالفور را با ماده ۲۲ اعلامیه جامعه ملل، و نیز با معاهدات انگلستان در قبال شریف حسین متعارض می‌دانست (نک: کیالی، همان، ۱۸۳-۱۸۴، ۱۸۶؛ الموسوعة، ۴۱۷/۱-۴۱۸).

فلسطینیان عقیده داشتند که اعلامیه بالفور حق خودمختاری را از آنها سلب می‌کند و افزایش مهاجرت یهودیان باعث انقیاد اقتصادی و سیاسی آنان از یهودیان اروپایی خواهد شد. آنان با تشکیل انجمنها و جمعیتها و برپایی کنگره‌ها و کنفرانسها در فلسطین و سوریه مخالفت خود را با اعلامیه ابراز کردند (کیالی، وثائق، ۱۸-۱۹، ۴۸-۵۰، تاریخ، ۱۲۱-۱۲۴، ۱۴۰، ۱۵۸-۱۵۹، ۱۸۴، جم: رایت، 8). در صحنه اجتماعی نیز تظاهرات و اعتراضات مردمی بسیاری در سراسر فلسطین به وقوع پیوست و استمرار آنها از ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۲م منجر به انتشار «کتاب سفید» از جانب چرچیل گشت. وی در این کتاب ضمن تشریح عبارت «میهن ملی» و اشاره به محدود ساختن مهاجرت یهودیان، با در نظر گرفتن شرایط و گنجایش اقتصادی کشور و منع فروش زمین به یهودیان و تأسیس پارلمانی متشکل از اکثریت نمایندگان منتخب مردم فلسطین، سعی کرد بر موج مخالفت موجود در پارلمان انگلیس و مطبوعات برضد قیومت توأم با اجرای اعلامیه بالفور فائق آید (کریسی، 2؛ ابان، 379؛ کیالی، همان، ۱۸۷، ۱۹۶-۱۹۷؛ الموسوعة، ۴۱۷/۱).

تصویب این اعلامیه از جانب جامعه ملل و جوامع بین‌المللی دیگر در سراسر جهان و نتایج حاصل از آن، بحرانها و مجادلات بی‌شماری ایجاد کرد که همچنان ادامه دارد. سالروز انتشار اعلامیه بالفور همواره با اعتراضات و تظاهرات وسیعی یاد می‌شود (کیالی، همان، جم: الموسوعة، ۴۱۸/۱، یلمن، 19). اسناد و مدارک دوره ۱۹۱۵-۱۹۲۰م مجلس انگلیس درمورد اعلامیه بالفور در ۱۹۷۰م منتشر شد و اصل نامه بالفور به عنوان یک سند تاریخی در موزه لندن نگهداری می‌شود (لیلیتال، «رابطه»، 737؛ جود/نیکا، IV/131).

نامهای بالکار، خولام، بزنگی، چگم و اوروسی پدید آمد (BSE³، همانجا). از سده ۱۰/ق ۱۶م بالکارها زیر سلطه کابارداها (قبارطه) درآمدند و شیوه زندگی آنان را پذیرفتند. این وضع تا زمان استیلای روسها ادامه یافت (EI²). در نیمه دوم قرن ۱۳/ق ۱۹م گروهی از بالکارها بار دیگر به جلگه‌ها کوچ کردند (BSE³، همانجا). در دوران سلطه روسها، سرزمین بالکار بخشی از شهرستان نالچیک در استان تیرک بود («مردم»، همانجا).

زبان بالکارها، گویش ساده قراچایی از گروه قیپاقی است که به گروه زبانهای ترکی تعلق دارد و تحت نفوذ زبان آسی و زبانهای ایبرایی - قفقازی همسایه، یعنی زبان کاباردا - چچن و آبازه است. این زبان در دوره گذشته فاقد خط و کتابت بود، ولی در ۱۹۲۰م به الفبای عربی با اندک تغییری مجهز شد. زبان بالکارها در ۱۹۲۴م ضمن ارتباط با زبان کابارداها، صورت مکتوب یافت. در ۱۹۲۵م الفبای لاتینی جای آن را گرفت و سال بعد نخستین آثار مکتوب آن به زبان بالکار - قراچایی منتشر شد (EI²؛ بنیگسن، ۷۴؛ نیز نک: آکینر، همانجا). از ۱۹۳۸م خط سیریلیک جانشین خط لاتین شد. مردم بالکار مسلمان حنفی مذهبند. دین اسلام از اواخر سده ۱۲/ق ۱۸م توسط تاتارهای کریمه و نوغای کویان، به میان بالکارها راه یافت (EI²).

بالکاریا: در ۱۹۱۸م پس از برقراری حکومت شوروی در نالچیک، در اراضی کاباردا و بالکار حکومت شوروی برقرار گردید. چندی بعد در منطقه نالچیک، اهالی به فرماندهی ژنرال لازار فودورویچ بیچراخف که در اوایل سال ۱۹۱۸م فرماندهی گارد قزاق در ایران را برعهده داشت، سر به شورش برداشتند. این شورش در ماه نوامبر همان سال سرکوب گردید (BSE³، III/403، XI/90). در ژانویه ۱۹۲۱ منطقه بالکار به جمهوری شوروی گورسکایا و در ۱۶ ژانویه ۱۹۲۲ به کاباردا پیوست و از اتفاق این دو قوم و سرزمین، ایالت خودمختار کاباردینو - بالکار تأسیس شد. ایالت مذکور در ۵ دسامبر ۱۹۳۶ به صورت جمهوری خودمختاری با همین نام درآمد که مرکز آن شهر نالچیک بود (آکینر، 227؛ BSE³، همانجا). در اکتبر ۱۹۴۲ در جریان جنگ جهانی دوم، نیروهای آلمان، نالچیک را تصرف کردند. در ۸ مارس ۱۹۴۴، یک سال پس از تصرف مجدد این منطقه توسط نیروهای شوروی، بالکارها به جمهوریهای قزاقستان و قرقیزستان تبعید شدند. در آوریل همان سال نام بالکار از عنوان جمهوری خودمختار کاباردینو بالکار حذف شد. در ۲۵ ژوئن ۱۹۴۶ بالکاریا به عنوان واحدی از تقسیمات کشور ملغی شد. در ژانویه ۱۹۵۷ بار دیگر جمهوری کاباردینو - بالکار تشکیل گردید و به تبعید شدگان اجازه داده شد، به موطن خود بازگردند (همانجا؛ EI²). حداقل شمار تبعید شدگان بالکار را ۴۵ هزار نفر نوشته‌اند. اینان در نامساعدترین مناطق سیبری، قزاقستان و قرقیزستان اسکان داده شدند. در ۱۹۵۹/۱۳۳۸ش شمار بالکارها ۴۲ هزار نفر بود که در

مآخذ: جفریز، ج. م. ن.، فلسطین الیوم الحقیقه، ترجمه احمدخلیل الحاج، قاهره، ۱۹۷۱م؛ سلیم، محمد عبدالرئوف، نشاط الوكالة اليهودية لفلسطين، مؤسسة العربية للدراسات والنشر، ۱۹۸۲م؛ صدقه، نجیب، قضیه فلسطین، به کوشش عبدالرحمان عزام پاشا و جمال حسینی، بیروت، ۱۹۴۶م؛ طربین، احمد، فلسطین فی خطط الصهیونیه و الاستعمار ۱۸۹۷-۱۹۲۲، معهد البحوث و الدراسات العربیه، ۱۹۷۰م؛ فهمی، ویلیام، الهجرة اليهودية الى فلسطين المحتلة، معهد البحوث و الدراسات العربیه، ۱۹۷۱م؛ کیالی، عبدالوهاب، تاریخ نوین فلسطین، ترجمه محمد جواهر کلام، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، وثائق المقاومة الفلسطينية العربیه، بیروت، ۱۹۸۸م؛ گارودی، روزه، ماجرای اسرائیل، صهیونیسم سیاسی، ترجمه منوچهر بیات، مشهد، ۱۳۶۴ش؛ الموسوعة الفلسطينية، القسم العام، دمشق، ۱۹۸۴م؛ نیز:

Antonius, G., *The Arab Awakening*, Beirut, Lebanon Bookshop; Drysdale, A., *The Middle East and North Africa*, New York, 1985; Eban, A., *My People*, Behrman House, 1968; Jaudica, Kimche, J., *Palestine or Israel*, London, 1973; Kirisel, K., *The PLO and World Politics*, London, 1986; Lilienthal, A., *What Price Israel?*, Beirut, 1969; id., *The Zionist Connection*, New York, 1978; Mansfield, P., *The Arabs*, New York, 1983; Melman, Y. and D. Raviv, *Behind the Uprising*, London, 1989; Menuhin, M., *The Decadence of Judaism in our Time*, Beirut, 1969; Sokolow, N., *History of Zionism*, London, 1919; Stevens, R., *Zionism and Palestine Before the Mandate*, Beirut, 1972; Taylor, A., *Prelude to Israel*, Beirut, 1970; Tibawi, A.L., *Anglo-Arab Relations*, London, 1978; Weizman, Ch., *Trial and Error*, London, 1950; Wright, C.A., *Facts and Fables: The Arab-Israeli Conflict*, New York, 1989.

نابودا خارچینکو

بالکار، مردمی مسلمان از ساکنان قدیمی بخش مرکزی دامنه شمالی کوههای بزرگ قفقاز. محل استقرار آنان، باکسان، چگم، چرک (بالکار) و نیز اراضی جلگه‌ای دامنه مناطق کوهستانی جمهوری خودمختار کاباردینو - بالکار است («تاریخ...»، 73-72/I)، عمده‌ترین زیستگاه بالکارها، اراضی کوهستانی البروس قفقاز است («مردم...»، 270/I) که بعضی آن را دگرگون شده نام البرز می‌دانند. بالکارها خود را تائولو - مالکاری - می‌نامند (578/II - BSE³) که ظاهراً به معنای کوه‌نشین است (آکینر، 226).

منشأ قومی بالکارها مشخص نیست. بعضی آنان را از اعقاب بلغارهایی دانسته‌اند که در سده‌های ۶ و ۷/ق ۱۲ و ۱۳م ناگزیر از عقب‌نشینی به جانب مناطق کوهستانی شدند. برخی دیگر آنان را از اخلاف خزرهایی دانسته‌اند که در سده ۵/ق ۱۱م به بخش علیای رود تیرک رانده شدند. شماری نیز آنان را ایبرایی - قفقازی و یا فینهایی دانسته‌اند که ویژگیهای ترکان را به خود گرفته‌اند (EI²). در «دائرة المعارف بزرگ شوروی» آمده است که به احتمال بالکارها از امتزاج طوایف بومی قفقاز شمالی با اقوام ایرانی زبان (آلنها) و ترکی - زبانان کوچنده (بلغارها، خزران و دیگران به ویژه قیپاقها) تشکیل یافته‌اند (BSE³، همانجا). بنابر روایت خود بالکارها، اجدادشان که در جلگه‌های کویان می‌زیستند، به سبب هجوم طوایف چرکس (آدیگه) به کوهها رانده شدند و گروهی از آنها را از کوهها بیرون راندند و گروهی از آنان را نیز در خود مستحیل کردند (EI²).

قیپاقها در تشکل بالکارها و قراچاییها نقش چشمگیری داشتند. پس از هجوم مغولان در سده ۷/ق ۱۳م بالکارها به اراضی کوهستانی شمال قفقاز رانده شدند. پس از این ماجرا در مناطق مذکور ۵ گروه به

۱۹۷۰م به ۵۹ هزار و در ۱۹۷۹م/۱۳۵۸ش به ۶۶ هزار نفر رسید (بنیگسن، ۶۲-۶۳؛ «فرهنگ...»، ۱۰۵).

مآخذ: بنیگسن، الکساندر و مری براکس آپ، مسلمانان شوروی، گذشته، حال و آینده، ترجمه کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Akner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; BSE³; EI²; *Istoriya Kabardino - Balkarskoj ASSR*, Moscow, 1967; *Narody Kavkaza*, Moscow, 1960; *Sovetskijj ensiklopedicheskiij slovar'*, Moscow, 1987.

عنایت‌الله رضا

بالکان، شبه جزیره‌ای در جنوب اروپا. نام بالکان به رشته کوه‌هایی اطلاق می‌شد که در نوشته‌های مؤلفان باستان و سده‌های میانه به صورت هایموس^۱ آمده است. استرابن از وجود کوه‌های هایموس در نزدیکی دریای سیاه (پونتوس) یاد کرده است (III/251, VIII/345). پلینی به منطقه‌ای با نام هایمونیا اشاره کرده، و آن را با سرزمین یونان یکی دانسته است (II/138-139). در زبان ترکی این نام به صورت بالقان و بلقان آمده که به معنای رشته کوه است. ترکان منطقه ناهموار را بالقانلیق می‌نامند (EI², I/998؛ سامی، ۱۲۱۰/۲). خلیل اینالچیک نوشته است که واژه بالک (بالتی) به مفهوم گِل و لجن نیز آمده که پسوند (ان) بدان افزوده شده است (EI²، همانجا). بالتی به زبان برخی از مردم ارغو (ساکنان نواحی میان طراز و بلاساغون) به معنای گِل بوده است (کاشغری، ۱۱۱، ۳۷۵). بارتولد از کوهی به نام بلخان در شرق دریای خزر یاد کرده که گویا از واژه پارسی بالاخانه پدید آمده است. بعدها ترکمانان آن را در اروپا نیز به مفهوم کوه به کار گرفتند. بدین‌سان، نام بالکان برای کوه و نیز برای شبه جزیره واقع در جنوب اروپا از اینجا پدید آمده است (بارتولد، III/359). بلغارها و صربها بالکان غربی را استارا پلانینا می‌نامیدند که به معنای کوه قدیمی و کهن است. این نام در میان اقوام اسلاو نیز رواج داشته است. نام بالکان در اطلس بزرگی که در ۱۷۰/ق ۱۷۵۷م از سوی روبر دو وگوندی^۲ تهیه شد، آمده است (IA, II/280). ترکان عثمانی پس از نفوذ در قاره اروپا و تصرف منطقه بالکان آن را روم ایلی نامیدند (همان، II/280-281).

شبه جزیره بالکان در ۳۶° و ۳۰° تا ۴۷° و ۳۰° عرض شمالی و ۱۵° و ۲۰° تا ۲۹° و ۴۰° طول شرقی واقع شده است (سامی، ۱۲۱۱/۲). دریای مرمره، تنگه بسفر و داردانل این شبه جزیره را از آسیای صغیر جدا می‌کند. دریا‌های اژه، مرمره و سیاه در شرق شبه جزیره بالکان واقعند («دائرة المعارف جغرافیایی...»، I/184). بدین‌سان، بلغارستان، بخش بزرگی از یوگسلاوی سابق، آلبانی، یونان، جنوب رومانی، بخش اروپایی ترکیه و نیز بخشی از زمینهای شمال شرق ایتالیا در شبه جزیره بالکان قرار دارند. سواحل بالکان مضرس، مرتفع و دارای شیب است. در غرب و جنوب آن خلیج‌های کوچکی وجود دارد که در مجاورت آنها جزایر بسیاری با مساحت ۲۱۵۰۰ کم‌دیده می‌شوند. بیشتر نواحی بالکان کوهستانی و ادامه چین خوردگی‌های آلپی است. بلندترین

نقطه آن قله موسالا در رشته کوه ریلا ۲۹۲۵ متر بلندی دارد. آب و هوای نواحی شمالی و مرکزی بالکان معتدل، و دیگر نواحی آن مدیترانه‌ای است (BSE³, II/576). میانگین دما در نواحی شمالی حدود ۲۲° و در جنوب ۲۵° در ماه ژوئیه است که در زمستانها به ۲- و در مناطق کوهستانی به ۵- می‌رسد. میانگین بارش سالانه در مناطق کوهستانی غرب ۱۰۰۰ تا ۱۵۰۰ میلی‌متر و در سواحل جنوبی بیش از ۵ هزار میلی‌متر است. مهم‌ترین رودهای شبه جزیره بالکان ماریتسا، مُراوا و رودهای مرزی دانوب و ساوا هستند که بیشترشان سیلابی بعضی چون دانوب و ساوا قابل کشتیرانی است («دائرة المعارف جغرافیایی»، همانجا). در منطقه کوهستانی ریلا، یخچالها و دریاچه‌های بسیاری وجود دارد که بزرگ‌ترین آنها اسکوتاری، اهرید و پرسپاست (همانجا). بالکان از دیدگاه تنوع رستنیها، غنی‌ترین بخش منطقه مدیترانه است که در آن بیش از ۶۵۰۰ نوع گیاه، شناخته شده است. حدود ۲۷٪ گیاهان این منطقه بومی است. در این شبه جزیره انواع مختلف جانوران پستاندار، خزندگان و پرندگان وجود دارد (همانجا).

مردم ساکن شبه جزیره بالکان، شامل بلغارها، یونانیان، آلبانیاییها، رومانیاییها، یوگسلاویاییها و ترکان منطقه تراکیه هستند («دائرة المعارف دیانت^۳»، ۷/25). از عهد باستان در جنوب این شبه جزیره، یونانیان که با نام هلن شهرت داشتند، سکنی گزیدند. بعدها این گروه، مقدونیه و تراکیه را تصرف کردند. در شمال شرق شبه جزیره بالکان، اسکیتها (سکا‌های غربی) و در شمال غرب کلتها (سلتها) سکنی داشتند. بالکان یکی از سرزمین‌هایی بود که اقوام متعدد از شمال و نیز از سواحل جنوبی دریای مدیترانه بدانجا کوچ کردند. پیش از تأسیس امپراتوری روم شرقی (بیزانس)، مدتی این سرزمین در تصرف رومیان بود. رود دانوب مرز شمالی متصرفات روم محسوب می‌شد. رومیان خط دفاعی خود را در ساحل رود دانوب به امتداد دیوارهای مشهور به دیار تریانوس (تراژان)، میان چرناودا، کنستانزا و دوبروجا پدید آوردند. در عهد یوستی نیانوس اول (ژوستی نین) و بازیلیوس دوم، امپراتوران روم شرقی، مرز امپراتوری در شمال به رودهای دانوب و دراوا رسید (سامی، ۱۲۱۵/۲-۱۲۱۶؛ EI², I/998). بالکان در معرض هجوم و مهاجرت هونها، گُتها، بلغارها، اسلاوها، بچناکها (پچنکها)، کومانها، قپچاقها و دیگر اقوام قرار گرفت (همانجا). در نیمه نخست سده ۶م هونها به منطقه بالکان رسیدند و با گذر از رود دانوب به اروپا روی آوردند. آنها از خلیج ایونی تا حوالی بیزانس را به باد یغما گرفتند (پروکوپس، I/287). در زمستان ۵۵۹م آوارها به شبه جزیره بالکان روی آوردند و ضمن گذر از آبهای منجمد رود دانوب به ۳ گروه بخش شدند: گروه نخست راه مقدونیه و ایلادا را در پیش گرفتند و تاترمویل پیش تاختند؛ گروه دوم استحکامات خرسون و تراکیه را تهدید کردند؛ و گروه سوم به کنستانتینوپولیس روی آوردند (گومیلف، 38). هجوم

1. *Sovetskijj...*

2. *Haemos*

3. *R. de Vaugondy*

4. *Kratkaya...*

5. *Türkiye...*

۱۵/ق ۹م گروهی از فئودالها و اشراف حاکم بر نواحی مختلف بالکان وابستگی خود را به سلطان عثمانی پذیرفته بودند. یکی از شرایط وابستگی، مشارکت در لشکرکشیهای ترکان بود. گروههایی از صربها و بلغارها نیز در لشکرکشیهای ترکان شرکت داشتند. پس از انهدام دولتهای بالکان، نمایندگان اشراف و فئودالهای محلی به خدمت ترکان درآمدند و توانستند در شرایط جدید موقعیت پیشین را حفظ کنند. ترکان نیز دشمنی با مسیحیان را نادیده گرفتند («امپراتوری...»، 107).

در سالهای ۷۵۵-۷۵۷/ق ۱۳۵۴-۱۳۵۶م سلیمان پاشا تراکیه را تصرف کرد و متعاقب آن گروه بزرگی از ترکمانان را به تراکیه فرستادند و آن سرزمین را به صورت قلمرو ترک درآوردند (شاو، ۴۶/۱). مهاجرت گروههای بزرگی از ترکان در سده ۸/ق ۱۴م به ترکی شدن تراکیه و بلغارستان شرقی انجامید (نک: اینالچیک، 129-103). سیاست دولت عثمانی در سده ۸/ق ۱۴م سبب شد که مسیحیان منطقه بالکان تا مدتی دین خود را حفظ کنند. این نکته در مآخذ عثمانی قرن ۹/ق ۱۵م آمده است («امپراتوری»، 108). ترکان گروه مسیحیان وابسته به لشکر عثمانی را «سپاه مسیحی» می نامیدند. این سپاهیان در سراسر شبه جزیره بالکان حضور داشتند. ترکان به مقیاسی وسیع از سپاهیان وابسته به اشراف و فئودالهای حاکم بر سرزمینهای مختلف بالکان بهره می جستند. آنان سازمانهای نظامی موجود در بالکان را که پیش از حمله به این مناطق وجود داشت، همچنان باقی گذاردند، چنانکه نامهای محلی خود مؤید این واقعیت است (همان، 109، 108).

پیوستن اهالی مسیحی بالکان به سازمان نظامی عثمانی، با نفوذ سپاه عثمانی در اراضی متصرفی بالکان، رابطه ای مستقیم داشت. سپاه مسیحی در بسیاری از گروههای جنگی عثمانی در قرن ۹/ق ۱۵م آمادگی خدمت بود. در سده های بعد این سپاهیان اسلام آوردند. سپاهیان که اسلام را می پذیرفتند از امتیازهایی برخوردار می شدند (همان، 113). عثمانیها در آغاز با اهل کتاب، یعنی مسیحیان و یهودیان با مدارا رفتار می کردند. در نتیجه شماری از مسیحیان برای بهره گیری از مزایای دین رسمی، به اسلام گرویدند (شاو، ۵۱/۱). ابتدا دولتهای کوچک بالکان در اختلافهای میان خود به دولت عثمانی تکیه می کردند و آن را به چشم دولتی فرعی می نگریستند؛ اما سلاطین عثمانی با گذشت زمان و احراز قدرت، فرمانروای متحدان پیشین خود شدند. هنگامی که دولتهای کوچک بالکان درصدد تشکیل جبهه مشترک برآمدند و کوشیدند تا از مسیحیان غرب یاری بخواهند، کار از کار گذشته بود، زیرا دولت عثمانی از اواخر قرن ۸/ق ۱۴م سیاست تازه ای را آغاز کرده بود (EI²، همانجا). به تدریج همه مسیحیان بالکان می بایست مسلمان شوند، تا نیروی جنگی عثمانی استحکام پذیرد («امپراتوری»، همانجا).

مراودا که با مرگ زودرس برادرش سلیمان، جای او را گرفته بود،

آوارها مایه ضعف امپراتوری روم شرقی، و مهاجرت اسلاوها به بالکان شد.

در حدود سال ۶۰/ق ۶۸۰م بلغارها به اراضی مسیر سفلی رود دانوب روی آوردند، در آنجا مستقر شدند و رفته رفته دولت نیرومندی را در شبه جزیره بالکان تأسیس کردند که رقیب امپراتوری روم شرقی شد (EI²، همانجا). در سده ۷م با ورود اسلاوها به منطقه بالکان، دگرگونیهایی در این شبه جزیره روی داد (BSE³, III/477). بلغارها از ۲۵۰/ق ۸۶۴م به آیین مسیح روی آوردند. ابو عبید بکری (ص ۳۳۴-۳۳۵) به نقل از ابراهیم بن یعقوب اسرائیلی طرطوشی (ه م) از ترجمه انجیل به زبان اسلاوی به فرمان ملک بلغار خبر داده، و آنان را نصارا نامیده است (نیز نک: EI²، همانجا). ولی از نوشته ادرسی چنین برمی آید که بلغارهای منطقه بالکان که در همسایگی روم شرقی می زیسته اند، مسیحی و مسلمان بوده اند. وی از وجود مسلمانان و مسجد جامع آنان در سرزمین بلغار خبر داده است (۹۱۸/۲). ابن خردادبه که آگاهیهای خود را از مسلم بن ابی مسلم جرمی به دست آورده است. ضمن شرح اعمال روم (بیزانس) از ۳ ناحیه طافلا (تفله)، تراکیه (تراکیه) و مقدونیه یاد کرده، و این ۳ سرزمین را بلاد الصقالبه (سرزمین اسلاوها) در شمال ارض بُرجان (بلغار) نامیده است (ص ۱۰۵؛ EI²، همانجا). در حدود العالم رود دانوب «رود بلغری» (ص ۵۸۰) و کوههای بالکان «کوه بلغری» نامیده شده است (ص ۵۷۴).

در سده ۵/ق ۱۱م پس از سقوط خانات خزر، کوچ غزان (اغوزها) از طریق ولگا به سوی جنوب روسیه آغاز گردید. در مآخذ بیزانسی این دوره از غزان با نام اوز، و در رویدادنامه های روسیه با نام ترک یاد شده است. غزان با خویشاوندان بجناک خود به پیکار دست زدند. بجناکها ناگزیر به شبه جزیره بالکان کوچ کردند، متعاقب آنان، غزان نیز روانه بالکان شدند. این حوادث مصادف با زمانی بود که گروه دیگری از غزان به همراه سلجوقها متوجه سرزمین بیزانس در آسیای شرقی شده بودند (بارتولد، VI/91).

به نظر می رسد که اسلام نخستین بار در ۶۶۲/ق ۱۲۶۴م به کوشش یکی از عارفان آناتولی با نام ساری صاللق به شبه جزیره بالکان راه یافته باشد (نک: EI², I/998). در آغاز نیروهای عثمانی بیشتر به تاخت و تاز و غارت در نواحی مفتوحه توجه داشتند و در حملات خود به بالکان، دژها و استحکامات آن سرزمین را ویران می کردند و پس از غارت و چپاول به فرمانروایان مسیحی وامی گذاردند. ویرانی استحکامات صرفاً جنبه نظامی داشت. آنها گاه در بعضی از دژها، پادگانهای را از خود باقی می گذاردند، زیرا بیم آن می رفت که اهالی مناطق متصرفی، برضد آنان سر به شورش بردارند؛ از این رو، می کوشیدند تا در اراضی مفتوحه متحدانی از میان اشراف و فئودالها جست و جو کنند، زیرا هنوز تسلط کامل بر آسیای صغیر برای آنان میسر نشده بود. آنها در پیکار با بقایای دولت بیزانس، گروههایی از مسیحیان اراضی بالکان را در صفوف لشکریان خود جای می دادند. در سده ۸/ق ۱۴م و در اوایل سده

بیشتری معطوف نمود. از سده ۱۱/۱۷م عثمانیها در برابر مسیحیان صربستان، آلبانی و بلغارهای ساحل جنوب که مورد حمایت خاندان هابسبورگ و ونیزیها بودند، در زمینه‌های دینی شدت عمل بیشتری از خود نشان دادند و از اعمال زور خودداری نکردند (EI², I/999).

در سده‌های ۹ و ۱۰/۱۵ و ۱۶م گروههای بسیاری از ترکان به شبه جزیره بالکان مهاجرت کردند، به گونه‌ای که شمار آنان در ۹۵۷ق/۱۵۵۰م به ۱۲۰۰'۰۰۰ نفر رسید. وجود مساجد و تأسیسات متعدد اسلامی در منطقه بالکان مؤید این نظر است. از اواخر سده ۱۱/۱۷م شمار مسلمانان منطقه بالکان به سبب جنگهای پی در پی کاستی پذیرفت (نک: ه. د. بالکان، جنگها) و شمار مسیحیان فزونی گرفت («دائرة المعارف»، ۷/۲۹، ۳۰).

مردم بالکان را از دیدگاه دینی و مذهبی می‌توان به ۳ گروه بخش کرد: گروه مسیحیان ارتدکس شامل یونانیها، صربها، بلغارها، رومانیاییها، مقدونیاییها و اهالی قرا داغ که شمار آنان را حدود ۵۵ میلیون نفر تخمین زده‌اند. گروه دوم مسلمانان که حدود ۱۵٪ جمعیت شبه جزیره بالکان را تشکیل می‌دهند و شمار آنان حدود ۹ میلیون نفر است؛ با این تفاوت که شمار مسلمانان منطقه تراکیه بالکان که اکنون بخشی از کشور ترکیه است، به تنهایی متجاوز از ۱۵ میلیون نفر است. بجز این عده، حدود ۷۰٪ از مردم آلبانی، ۱۷٪ از اهالی یوگسلاوی سابق و ۲۶٪ از مردم بلغارستان مسلمانند. شمار مسلمانان در یونان ۲۵۰ هزار، و در رومانی ۷۰ هزار نفر است که جملگی آنان سنی مذهبند. از اهالی کوسو ۸۰٪، و بوسنی ۴۲٪ مسلمانند. گروه سوم مسیحیان کاتولیک که شمار آنان را میان ۴ تا ۵ میلیون نفر تخمین زده‌اند. زبانهای اسلاوی، مقدونیایی، یونانی، بلغاری، رومانیایی، ایتالیایی و ترکی را می‌توان از جمله زبانهای رایج در شبه جزیره بالکان به شمار آورد (همان، ۷/۲۷).

مآخذ: ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالك، به کوشش دخریه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، المسالك والممالك، به کوشش واین لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ادریسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ حدود العالم، به کوشش مریم میراحمدی و غلامرضا وهرام، تهران، ۱۳۷۲ش؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ شار، ا. ج. و ا. ک. شار، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ کاشف، محمود، دیوان لغات الترك، ترجمه محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ناطق، ناصح، بحثی درباره زندگی مانی و پیام او، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نیز:

Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1966; BSE³; EI²; Gumilev, L. N., *Drevnie tyurki*, Moscow, 1967; IA; Inalcik, H., «Ottoman Methods of Conquest», SI, 1954, vol. II; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1960; *Osmanskaya imperiya*, Moscow, 1990; Pliny, *Natural History*, tr. H. Rackham, London, 1947; Procopius, *History of the Wars*, tr. H. B. Dewing, London, 1954; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1967-1969; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1972.

عنایت‌الله رضا

بالکان، جنگها، عنوان دو دوره جنگ میان دولت عثمانی و کشورهای شبه جزیره بالکان (۲۶ شوال ۱۳۳۰-۲۷ شوال ۱۳۳۱ق/اکتبر ۱۹۱۲-۲۹ سپتامبر ۱۹۱۳م).

دامنه متصرفات عثمانی را گسترش داد و منطقه اطراف رود ماریتسا را تصرف کرد و انبوهی از ترکمانان را به سرزمینهای مفتوحه بالکان فرستاد تا از این رهگذر سلطه خود را بر آن نواحی اعمال کند. این حوادث در فاصله سالهای ۷۶۶-۷۶۸ق/۱۳۶۵-۱۳۶۷م روی داد (شاو، ۴۷/۱، ۵۰). پیکارهای کوسو در غرب، پریشینا و اسکوپیه در صربستان، اقدام نهایی مراد اول برای تصرف بالکان در ۷۹۱ق/۱۳۸۹م بود (همو، ۵۵/۱؛ اوزون چارشیلی، ۲۵۵-۲۵۶). این جنگها اگرچه به سود سپاه عثمانی پایان یافته بود، ولی مراد اول به زخم خنجر یکی از اصیل زادگان صرب از پای درآمد. وی پیش از مرگ، ایلدرم بایزید را به عنوان جانشین خود معین کرد (همو، ۲۵۷-۲۵۶).

بایزید با نظارت مستقیم بر ممالک تابع دولت عثمانی، سیاست تازه‌ای را آغاز نمود. او فرمانروایان ترک را بر اسکوپیه، نیکپولی و دیگر نواحی مفتوحه گمارد و گروههایی از مهاجران ترک و تاتار را میان مناطق اسکوپیه و نیش سکنی داد. وی از این رهگذر می‌خواست در بالکان حکومت واحدی پدید آورد، ولی اختلافهای درون شبه جزیره آناتولی موجب شد که بایزید به آسیای صغیر باز گردد (همو، ۲۶۱-۲۶۲). با بازگشت او، فرمانروایان محلی بالکان از اطاعت سر باز زدند و ضمن اتحاد با دولت مجارستان، ونیزیها و دیگران، اتحادی از مسیحیان برضد دولت عثمانی ترتیب دادند که فرانسویان نیز در آن شرکت داشتند. آنان جنگهای صلیبی را سامان دادند که یکی از پیکارهای عمده آن، نبرد نیکپولی بوده است. این نبرد در ۷۹۸ق/۱۳۹۶م به پیروزی بایزید انجامید (همو، ۲۷۹، ۲۸۰). وی پس از این پیروزی در سال بعد با یونانیان پیکار کرد و پس از کسب پیروزی به آناتولی بازگشت (همو، ۲۹۳).

سامان دادن اوضاع آناتولی دیری نپایید که تیمور گورکانی در ۸۰۴ق/۱۴۰۲م در پیکار آنکارا سپاه بایزید را درهم شکست، چندی بعد بایزید چون دریافت تیمور قصد دارد او را همراه خود به سمرقند ببرد، با خوردن زهری که در زیر نگین انگشتری داشت، دست به خودکشی زد و در ۱۴ شعبان ۸۰۵ق/۹ مارس ۱۴۰۳م درگذشت (همو، ۳۱۰-۳۰۹). عثمانیها که با پیروزی تیمور بیشتر متصرفات خود را در آناتولی از دست داده بودند، به شبه جزیره بالکان روی آوردند و به آن سرزمین مهاجرت کردند. در نیمه سده ۹ق/۱۵م لاتیسیها از بالکان رانده شدند و بازرگانان محلی، مسلمانان، یهودیان، یونانیان و راگوزاییها جای آنان را گرفتند. با روی کار آمدن دولت عثمانی، دوباره دولت مرکزی نیرومندی در بالکان برقرار شد. سلطان محمد دوم سیاست وحدت بالکان را با قدرت اجرا کرد. در ۸۶۴ق/۱۴۵۹م صربستان و مورنا (پلوپونز)، و در ۸۶۷ق/۱۴۶۳م بوسنی به تصرف دولت عثمانی درآمد (EI²، همانجا). بوگو میلیهای بوسنی که گروهی از بقایای پیروان آیین مانی بودند و از زمانهای پیشین به بالکان مهاجرت کرده بودند (ناطق، ۱۰۳-۱۰۴)، داوطلبانه به اسلام روی آوردند.

پس از بایزید دوم دولت عثمانی به اسلامی کردن بالکان توجه

نپذیرفتن این درخواستها به زور متوسل خواهند شد (ترک گلدی، ۵۸؛ شاو، ۴۹۵/۲). دولت عثمانی این اولتیماتوم را نپذیرفت و در ۸ اکتبر ۱۹۱۲ نخستین مرحله جنگ بالکان آغاز گردید (شاو، همانجا).

این جنگ برای دولت عثمانی بسیار مصیبت بار بود. ارتش عثمانی که در ۳ جبهه جداگانه می جنگید، بیش از ۶ هفته دوام نیاورد. یونانیها در جبهه جنوب با فرماندهی کنستانتین، ولیعهد یونان، ترکها را شکست داده، شهر سالونیک را به تصرف در آوردند (کین راس، ۶۰۹-۶۱۰). بلغارها نیز در جبهه شرق در ناحیه «لوله بورغاز»^۱، نیروی عثمانی را تارومار کردند و به سوی چاتالجا^۲ پیش رفتند (شاو، همانجا). صربها هم در جبهه غرب بر عثمانیها غلبه یافتند (همو، ۴۹۶/۲). سرانجام در ۳ دسامبر ۱۹۱۲ دولت احمد مختار پاشا آتش بس را پذیرفت و استعفا کرد و به جای او کامل پاشا به صدارت منصوب شد (ترک گلدی، ۵۹).

دولت کامل پاشا مشغول مذاکره با دولتهای بالکان بود که جمعیت اتحاد و ترقی (ه م)، شکست را بهانه قرار داده، به باب عالی (ه م) حمله ور شد. رهبری کودتاجیان را انوری پاشا (ه م) برعهده داشت. با این رویداد که در تاریخ عثمانی به «واقعه باب عالی» معروف است، دولت کامل پاشا برکنار شد و کاظم پاشا، وزیر جنگ که عامل شکست شناخته شده بود، به قتل رسید (شاو، ۴۹۸/۲؛ «دائرة المعارف»، ۷/۲۴؛ کین راس، ۶۱۰؛ بلن، ۱/۳۱۸). دولت جدید به ریاست شوکت پاشا که با پشتیبانی جمعیت اتحاد و ترقی روی کار آمده بود، ترک مخاصمه را نپذیرفت و بار دیگر در ۳ فوریه ۱۹۱۳ آتش جنگ شعله ور شد. عثمانیان در این جنگ هم شکست خوردند و ادرنه را از دست دادند (کین راس، ۶۱۱؛ شاو، ۴۹۹/۲؛ «دائرة المعارف»، همانجا). آنگاه اسکودار و دیگر شهرها نیز سقوط کردند و هزاران نفر از روستاییان ترک قتل عام شدند. سرانجام دولت عثمانی شرایط صلح را پذیرفت و عهدنامه ای که حاصل مذاکرات کنفرانس لندن بود، در ۳۰ مه ۱۹۱۳ به امضا رسید. به موجب این عهدنامه خط مدیده - آنز، مرز عثمانی - بلغارستان تعیین شد، تراکیه و ادرنه در تصرف بلغارستان ماند، حقوق عثمانی در کُرت به یونان واگذار شد و حل و فصل مسائل مربوط به مالکیت جزایر دریای اژه برعهده دول اروپایی غیر بالکان محول گردید (شاو، همانجا؛ بلن، ۱/۳۲۰؛ «دائرة المعارف»، همانجا)، و به این ترتیب دوره اول جنگ بالکان به پایان رسید.

پس از انعقاد معاهده صلح، دولتهای بالکان بر سر تقسیم غنائم جنگی با یکدیگر اختلاف شدید یافتند و نتایج کنفرانس لندن آنها را راضی نکرد. بلغارستان که انتظار داشت بزرگترین سهم را از این جنگ ببرد، در ۲۹-۳۰ ژوئن ۱۹۱۳ با حمله به یونان و صربستان - دو متحد سابق خود - جنگ دوم را آغاز کرد (شاو، ۵۰۶/۲؛ کین راس، ۶۱۲). اما از صربها و یونانیها شکست خورد. رومانی نیز از این وضعیت استفاده کرده، سیلستر و پلونه^۳ را تصرف کرد. در این وقت

کنگره برلین که در ۱۲۹۵ ق/۱۸۷۸ م به ابتکار بیسمارک، صدراعظم آلمان تشکیل شد و توانست از جنگ عمومی در اروپا جلوگیری کند، بخش بزرگی از اراضی اروپایی عثمانی - به ویژه در شبه جزیره بالکان - را از پیکر آن امپراتوری جدا کرد (نک: پالمر، ۲۸۸/۲-۲۸۹)؛ اما نتوانست از بروز اختلاف و کشمکش در بالکان جلوگیری کند. در این دوره که امپراتوری عثمانی در سراشیب ضعف و سقوط افتاده بود و قلمروش همواره کوچک تر می شد (بلن، ۱/۳۱۳)، حوادث و سیاستهایی مانند اوج گیری نهضتهای ناسیونالیستی در بالکان، و مداخلات روسیه و اتریش، به ویژه سیاست پان اسلاویستی روسیه در این شبه جزیره (همانجا؛ «دائرة المعارف...»، ۷/۲۳)، بیش از پیش موجب تضعیف آن گردید و دولتهای بالکان را به استفاده از موقعیت برای جبران تسلط عثمانیان و خسارات گذشته برانگیخت (شاو، ۴۹۲/۲). چنانکه صربستان خواستار توسعه قلمرو خود گردید. اگرچه کشورهای بالکان بر سر مسائل مختلف به شدت با یکدیگر اختلاف داشتند، لیکن سیاست دول بزرگ اروپا مبنی بر تضعیف و بیرون راندن مسلمانان از شبه جزیره، اتحاد کشورهای بالکان را ضروری می نمود (همانجا؛ «دائرة المعارف»، بلن، همانجا).

از سوی دیگر منافع روسیه و اتریش در منطقه بالکان به شدت با یکدیگر برخورد داشت؛ چه، اتریش می خواست به سواحل اژه و آدریاتیک دست یابد، و روسیه نیز قصد تصرف آبراههای بُسفر و داردانل را داشت (بلن، همانجا). اهداف روسیه با مخالفت سایر دول اروپایی مواجه شد و این دولت از آن پس، به طرفداری از دولتهای بالکان در برابر عثمانی برخاست و در کنگره بالکان (۱۳۲۸ ق/۱۹۱۰ م در صوفیه پایتخت بلغارستان)، شعار «بالکان از آن بالکانیهاست» را مطرح ساخت که به مفهوم بیرون راندن مسلمانان از این سرزمین تلقی می شد (همانجا). افزون بر آن حمله ایتالیاییها به تریپولی (طرابلس) در لیبی که با اولتیماتوم ۴ شوال ۱۳۲۹ ق/۲۸ سپتامبر ۱۹۱۱ م آغاز شد، دولت عثمانی را درگیر مسائل دیگر کرد و از اوضاع بالکان غافل گردانید (برای تفصیل، نک: کین راس، ۶۰۶؛ شاو، ۴۸۷/۲-۴۹۳؛ بلن، ۱/۳۰۳-۳۰۷).

کشورهای بالکان با استفاده از فرصت، پیمانهای اتحاد بستند. نخستین پیمان برضد عثمانی میان صربستان و بلغارستان در ۱۳ مارس ۱۹۱۲، سپس معاهده ای دیگر در ۲۹ مه ۱۹۱۲ میان یونان و بلغارستان، و آنگاه پیمانی دیگر میان مونته نگرو و بلغارستان منعقد شد (شاو، ۴۹۲/۲-۴۹۳). این اتحادها به رغم اختلاف عمیق میان کشورهای بالکان، به دیده عثمانیان عجیب می نمود و از این رو، دولت احمد مختار پاشا این اتحاد را جدی نگرفت (همانجا)؛ اما دولتهای بالکان با اولتیماتوم مشترک از دولت عثمانی خواستند که ظرف ۳ روز به صربستان، مقدونیه و آلبانی خودمختاری دهد و مرزهای جدید را براساس ویژگیهای قومی تعیین کند و نیروی انتظامی بومی و استانداران محلی را به رسمیت بشناسد. در این اخطار تأکید شده بود که در صورت

1. Türkiye... 2. Lüle Burğaz 3. Çatalca 4. Plevne

سلطنتی بالهوند را نام یک طایفه بزرگ شامل تیره‌های گوناگون آورده است (ص ۷۸۹).

بالهوندها در منطقه هیلان پراکنده‌اند، جلگه وسیع هیلان به طول ۱۲ کم و عرض ۶ کم در طرفین رودخانه سیمره واقع است. طایفه بالهوند ساکن در دشت هیلان پیش‌تر کوچ‌رو بودند و برای بیلاق و قشلاق به تپه‌های اطراف و یا دو طرف دشت کوچ می‌کردند (رزم‌آرا، ۲۲۲-۲۲۳). از آنجا که فاصله بیلاق و قشلاق این منطقه کوتاه بود، بالهوندهای هیلان همه یکجانشین شدند و کوچ را رها کردند (گزارش...، ۷۵/۲؛ مطالعات...، ۱۰۲/۸). گروهی از بالهوندهای منطقه زردلان که گرمسیر هیلان است، اسکان یافته‌اند. این گروه که حدود ۴۹۲ خانوارند، تا ۱۳۷۷ ش کوچ می‌کرده‌اند (سرشماری...، ۳۱؛ قس: مطالعات، ۲۲/۵، که شمار آنان را در ۱۳۶۶ ش ۶۰۹ خانوار آورده است).

شغل اصلی مردم بالهوند کشاورزی است. بالهوندها بنابر موقعیت مناسب آب و هوایی جلگه هیلان، کشاورزی با رونقی دارند و با فروش محصولاتشان به خوبی زندگی می‌کنند (رزم‌آرا، ۲۲۲، بدیعی، ۱۰۲/۲).

جمعیت: شمار مردم این طایفه را در منابع گوناگون به اختلاف از ۱۰۰ تا ۱۰۰۰ خانوار آورده‌اند (مثلاً نک: شیل، ۴۰۱؛ فیلد، ۱۷۷؛ راولینسن، ۱۱۲؛ کیهان، ۶۱/۲؛ فرمانفرما، ۷۹۶/۲).

زبان و گویش و مذهب: گویش مردم این طایفه لکی است که از گویشهای کردی جنوبی به شمار می‌آید و مردم ایلات و طوایف لکی ناحیه سلسله و دلفان و طایفه‌های پیشکوه نیز به آن گویش سخن می‌گویند (مورتنسن، ۴۵؛ نک: گزارش، همانجا). بیشتر مردم این طایفه از اعتقادات مذهبی اهل حق (علی‌اللهی) پیروی می‌کردند (بدیعی، همانجا)، اما امروزه اغلب بالهوندها شیعه اثناعشری هستند (سلطانی، ۷۹۱).

پیشینه تاریخی: یکی از اولین رهبران این طایفه قائد زین‌الدین نام داشت که طایفه به نام او «قائد زین‌الدینوند» هم نامیده می‌شده است. بعدها بخشی از این طایفه تحت تسلط «مراد» نامی قرار گرفت که به نام او قائد مرادوند نامیده شد (همو، ۷۹۲). از مقتدرترین سران این طایفه لطفعلی خان بالهوند بود، چریکف که در اوایل پادشاهی ناصرالدین شاه قاجار در ایران به سر می‌برده است، در سیاحت‌نامه‌اش (ص ۹۷) از لطفعلی خان با عنوان حاکم هیلان نام می‌برد که با طایفه‌اش (بدون ذکر نام بالهوند) در آنجا اقامت داشته‌اند. لطفعلی خان باعث به وجود آمدن پیوندهای سیاسی میان طایفه بالهوند و خاندانها و سران طوایف منطقه شد که به ثبات و اقتدار طایفه او انجامید (سلطانی، ۷۹۳). در زمان حیات او ابنیه و آثار و قلاع متعددی در منطقه بنا گردید.

مآخذ: بدیعی، ربیع، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ چریکف، سیاحت‌نامه.

دولت عثمانی به رغم مخالفت دولتهای بزرگ، ادرنه و قرقلارایی^۱ را دوباره گرفت. دولت بلغارستان بر اثر شکستهای پی‌درپی با میانجیگری روسیه (همو، ۶۱۲-۶۱۳) درخواست صلح کرد و سرانجام در ۱۰ اوت ۱۹۱۳ پیمان صلح در شهر بخارست به امضا رسید. به موجب این قرارداد، یونان و مقدونیه متصرفات خود را در شمال سالونیک و کاولا حفظ می‌کردند، صربها نیز قلمرو صربستان قدیم و بیشتر نواحی مقدونیه شمالی را نگاه می‌داشتند، و دولت عثمانی هم با هر یک از این دولتها قراردادهای جداگانه‌ای در ۲۹ سپتامبر ۱۹۱۳ با بلغارستان در استانبول، ۱۴ اکتبر ۱۹۱۳ با یونان، و ۱۴ مارس ۱۹۱۴ با صربها، امضا کرد. مرزهای جدید با این پیمانها تعیین شد و به اتباع عثمانی مقیم این کشورها اجازه داده شد که ظرف ۴ سال درباره اقامت در بالکان، یا مهاجرت به آسیای صغیر تصمیم بگیرند. از دیگر مواد این عهدنامه می‌توان به شناسایی تساوی حقوق مسلمانان با مسیحیان و آزادی اجرای مراسم مذهبی، تدریس زبان ترکی در کنار زبان رسمی هر یک از این کشورها، انتخاب مفتیان، و تشکیل شورای جامعه مسلمانان اشاره کرد.

جنگهای بالکان نقطه عطفی در تاریخ عثمانی به شمار می‌آید، زیرا این دولت ۸۳٪ از قلمرو، ۶۹٪ از جمعیت اروپایی و بخش بزرگی از درآمد خود را از دست داد (شاو، ۵۰۲/۲-۵۰۳). هزاران نفر در روم ایلی قتل عام شدند، چنانکه ۲۲۵ هزار نفر از مسلمانان در ادرنه در اسارت بلغارها از گرسنگی جان باختند و بسیاری از ترکها بر اثر فشارهای مداوم، خانه و کاشانه خود را رها ساخته، مجبور به مهاجرت شدند («دائرة المعارف»، ۷/۲۵).

مآخذ: پالمرو، ر.، تاریخ جهان نو، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ شاو، ا. ج. و. ا. ک.، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ ش؛ کین راس، پ. ب.، قرون عثمانی، ترجمه پروانه ستاری، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ نیز:

Belen, F., «Balkan savaşları», 20. Yüzyıl tarihi, İstanbul, 1970; Türkgeldi, A. F., Görüp işittiklerim, Ankara, 1984; Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi, İstanbul, 1992.

علی‌اکبر دیانت

باله‌وُند، یا بال‌وُند، بالاوند، از طوایف لر پشتکوه ساکن ناحیه هیلان در استان ایلام.

نام‌گذاری: واژه باله‌وند از دو بخش «باله» و پسوند نسبت «وند» ترکیب یافته است. باله را نام نیای بزرگ خاندان اسفندیاری و بنیادگذار طایفه باله‌وند دانسته‌اند (سلطانی، ۷۹۱) که به صورتهای بلیوند، بالیوند و بالیلوند نیز آمده است (نک: مردوخ، ۸۲/۱؛ زنگنه، ۲۲۲/۱).

سازمان ایلی - اجتماعی: طایفه باله‌وند به چند تیره، و برخی از تیره‌ها به چند شاخه تقسیم می‌شوند: محمدامین زکی در کتاب کورد و کوردستان به این طایفه اشاره می‌کند و شمار جمعیت آنها را ۱۵۰۰ تن می‌داند (ص ۳۸۵). در خلاصه تاریخ الكرد و کردستان وی، باله‌وند یکی از شاخه‌های پنجگانه طایفه هیلانی به شمار آمده است (۴۴۱/۱).

آب و هوای بالی استوایی معتدل، و باران سالانه آن از ۱۵۰۰ تا ۴۰۰۰ میلی‌متر است که در تابستان می‌بارد و زمستانهای آن خشک و بی‌باران است. آب و هوای بالی مانند دیگر جزایر اندونزی تحت تأثیر بادهای موسمی قرار دارد که زمستانهای خشک و بی‌باران آن همزمان با بادهای موسمی جنوب شرقی است (همانجا؛ EI^۱).

آب و هوای معتدل، باران فراوان و خاکهای آتشفشانی بسیار مستعد یکی از غنی‌ترین پوششهای گیاهی منطقه را در این جزیره به وجود آورده است که از نظر نوع آن را حدفاصل بین تیره‌های آسیایی و بخش استرالیایی جزایر اندونزی تشخیص داده‌اند (همانجا).

مهم‌ترین محصول کشاورزی جزیره بالی برنج است که خوراک غالب اهالی را تشکیل می‌دهد. محصولات کشاورزی غذایی دیگر آن از نوع ریشه‌ایهاست (همانجا). از جمله فرآورده‌های کشاورزی دیگری که بیشتر جنبه صادراتی دارد، می‌توان نارگیل، بادام زمینی، قهوه، کانوچو، قرنفل، نیل و انواع میوه‌های استوایی را نام برد. قهوه بالی از بهترین انواع است که در دامنه‌های آتشفشانی شمالی به دست می‌آید (هارد جونو، ۱۸۱).

جمعیت بالی که در ۱۹۷۱م/۱۳۵۰ش بالغ بر ۲'۱۲۰'۰۰۰ نفر بوده (بریتانیکا)، در ۱۹۹۳م/۱۳۷۲ش به ۲'۸۵۶'۰۰۰ نفر رسیده است که تراکی برابر ۵۰۷ نفر در کمه ۲ داشته است (اندونزی، ۲۵۴).

بومیان بالی از لحاظ زبان، خط و ادبیات با ساکنان شرق جاوه ارتباط و شباهت نزدیک دارند (EI^۱). ولی بخش عمده جمعیت جزیره را مهاجران خارجی تشکیل می‌دهد که در بخش ساحلی چینیه و مسلمانان را شامل می‌گردد. چند قرن قبل از این، مردمان بالی از زن و مرد از طریق ازدواج با مهاجران درآمیختند و به دین حنیف اسلام درآمدند و اکنون فرزندان آنان در روستاهای داخلی جزیره زندگی مرفه و موفقیت‌آمیزی دارند. علاوه بر این اختلاط، شماری از بومیان اصلی بالی برای رهایی از قوانین و سنن دشوار طبقاتی به اسلام روی آورده‌اند، ولی به هر روی، مسلمانان بخش نسبتاً اندکی از جمعیت جزیره را تشکیل می‌دهند که شمار آنان رو به تزاید است. با اینهمه، بسیاری از مردم بالی در برابر اسلام مقاومت به خرج داده، میراث ادبی و مذهبی را که در جاوه با اشاعه اسلام متحول شده - اما هرگز محو نشده بود - زنده نگاه داشته‌اند (ریکلس، ۸۵). اکثر جمعیت بالی را پیروان آیین هندو تشکیل می‌دهد که در جامعه آن اختلاف طبقاتی شدید - اما نه به شدت هندوستان - حکمفرماست و - جمعیت به طبقه سودرا، یا پست تعلق دارند. ترکیب فعلی جمعیت بالی چنین است: مسلمان ۵/۲۲٪؛ پرستان ۰/۵۸٪؛ کاتولیک ۰/۴۷٪؛ هندو ۹۳/۱۸٪؛ بودایی ۰/۵۵٪ (اندونزی، ۲۵۴).

بالی با وسعت کم از جزایر پر جمعیت اندونزی است و به همین سبب جزو نقاطی است که دولت در نظر دارد بخشی از جمعیت آن را به

ترجمه آبکار میسچی، به کوشش علی‌اصغر عمران، تهران، ۱۳۵۸ش؛ راولینسن، هنری، سفرنامه، ترجمه سکندر امان‌اللهی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ رزم‌آرا، علی، جغرافیای نظامی ایران، لرستان، تهران، ۱۳۲۰ش؛ زکی، محمدامین، خلاصه تاریخ الکرد و کردستان، ترجمه محمدعلی عونی، قاهره، ۱۹۳۹م؛ همو، کورد و کوردستان، بغداد، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م؛ زنگنه، مظفر، دودمان آریایی، کرد و کردستان، تهران، ۱۳۴۷ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۷۷ش)، نتایج تفصیلی، استان کرمانشاه، مرکز آمار ایران، تهران؛ سلطانی، محمدعلی، ایلات و طوایف کرمانشاهان، ۱۳۵۵ش؛ فرمانفرما، عبدالحسین، گزیده‌ای از مجموعه اسناد، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۶ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ش؛ گزارش وضع موجود جامعه عشایری ایران، سینار بررسی مسائل جامعه عشایری ایران، کرمانشاه، ۱۳۵۵ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، تاریخ، تهران، چاپخانه ارتش؛ مطالعات جامع توسعه اجتماعی - اقتصادی جامعه عشایری ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; Mortensen, I. D., *Nomads of Luristan*, Copenhagen, 1993; Shelli, L., *Glimpses of Life and Manners in Persia*, London, 1856. معصومه ابراهیمی

بالی، جزیره‌ای در بخش شرقی اندونزی که به سبب آداب و سنن بومی ساکنانش شهرت جهانی دارد و از ارزش والای جهانگردی بهره‌مند است.

بالی جزیره‌ای است مستطیلی شکل به ابعاد حدود ۱۱۳ کم از مشرق به مغرب و ۵۶ کم از شمال به جنوب (خانجی، ۱۲۱/۲) با مساحتی برابر ۶۳۳'۵ کم ۲ (اندونزی، ۲۵۴) که در ۱/۷ کیلومتری مشرق جاوه واقع شده، و محدود است از شمال به دریای جاوه، از مشرق به تنگه لُمبک، از جنوب به اقیانوس هند و از مغرب به تنگه بالی که آن را از جاوه جدا ساخته است. این جزیره بین ۸° و ۳° تا ۸° و ۵۲' عرض جنوبی و ۱۱۲° و ۶° تا ۱۱۳° و ۲۰' طول شرقی واقع شده است (سامی، ۱۲۱۸/۲). اندونزی به علت گستردگی شرقی - غربی جزایر متعددش دارای ۳ وقت رسمی است (نکته: اندونزی) و بالی در بخش وقت مرکزی این کشور قرار دارد که ۸ ساعت جلوتر از وقت گرینویچ است (اندونزی، ۱۱). بالی یکی از جزایر سوند کوچک و مهم‌ترین آنهاست که همه آتشفشانی و کوهستانیند.

یک سلسله مرتفعات آتشفشانی سراسر جزیره بالی را از مشرق به مغرب در بر گرفته است و آن را به دو قسمت مشخص تقسیم می‌کند که نیمه شمال شرقی آن کوهستانی، و نیمه جنوب غربی آن مسطح و هموار است. در قسمت کوهستانی قله آتشفشانی چندی وجود دارد که مرتفع‌ترین آنها گونونگ آگونگ^۱ به ارتفاع ۳'۱۴۲ متر از سطح دریاست (بریتانیکا) و از دیگر قله آن می‌توان باتور، باتوکاو و میرپوک را نام برد. نیمه غربی جنوب غربی از رسوبات همین کوهها تشکیل شده است که خاکهای آتشفشانی بسیار حاصل‌خیز جزیره را به وجود آورده‌اند. در فاصله بین مرتفعات شمالی و دریای جنوب رودهای متعددی به موازات یکدیگر قرار دارند که اهم آنها عبارتند از آیونگ، اوندا، سنگ سنگ و شباح. در این جزیره دریاچه‌های آب شیرین چندی نیز وجود دارد که باتور، بویان، بزتان و تم بلنگان از آن جمله‌اند.

جزایر کم جمعیت‌تر مانند سوماترا، سولاوی و کالیمانتان منتقل سازد (اندونزی، ۱۷).

بیشتر مردم بالی در روستاهایی زندگی می‌کنند که هر یک از آنها دارای یک معبد و یک میدان برای مراسم سنتی و یک بازار عمومی برای مبادلات بازرگانی است. خانواده‌ها در فضای محصور با دیوارهای ضخیم سنگی زندگی می‌کنند (بریتانیکا).

مهم‌ترین شهر بالی دِنپاسار پایتخت جزیره است. از جمله شهرهای مهم دیگر اینها را می‌توان نام برد: سینگاراجا، کلونک کونک (مرکز منبت‌کاری و جواهرسازی)، گیانجار (که بازار معروفی دارد) و اوپود (که در دامنه کوهستان واقع است و مناظر زیبایی دارد).

اهالی بالی علاقه مفراطی به موسیقی، شعر، رقص، آواز، جشن و شادی و نیز صنایع مستظرفه و بازیهای شرط بندی دارند و نویسندگان بالی را گوهر استوا و بهشت معرفی کرده‌اند و این تعریفها به مناسبت شکوه و زیبایی مناظر طبیعی و زندگی آرام و هنری مردم آنجاست (وحید، ۳۳-۳۴). مجموع این عوامل، جزیره بالی را به صورت یکی از تماشاگاههای اندونزی درآورده است که از نظر جهانگردی در صدر فهرست دیدنیهای آن کشور قرار دارد. در ۱۹۷۲م کانون جهانگردی بالی به وسیله دولت ایجاد شد و تاکنون مهمان‌سراها و تسهیلات فراوانی برای جلب جهانگردان به وجود آورده است («راهنما...» (173).

از نظر تاریخی نام بالی در تواریخ چینی مربوط به سالهای ۶۴۷ و ۹۹۲م دیده می‌شود. بعد از آن، به صورت بخشی از سلطنت بزرگ هندی مشرق جاوه به نام ماجاپاهیت که در ۱۵۱۸م مغلوب مسلمانان گردید، از این جزیره یاد شده است. در آن زمان گروهی از هندوها به جزیره بالی پناهنده شدند و شاهزاده آنها استقلال خود را اعلام کرد و این استقلال تا قرن ۱۲ق/۱۸م که وی مغلوب هلندیها شد، در بالی پابرجا بود (EI). سلیمان مهری از مؤلفان و جغرافی‌نویسان اسلامی سده ۱۰ق/۱۶م در اثر خود المنهاج الفاخر که به ۷ باب تقسیم شده، خط عرض بندرهای موجود بر سواحل معمر و مشهور را تعیین می‌کند و از جزایر بزرگ و آباد و فاصله بلاد عرب با ساحل هند غربی و فاصله شرق افریقا و بندرهای سوماترا، جاوه و بالی بحث کرده، و مطالبی درباره این جزیره نوشته است (کراچکوفسکی، 566). هلندیها نخستین بار در ۱۵۹۷م به بالی راه یافتند و کمپانی هند شرقی در قرن ۱۶م طرف معامله آنها قرار گرفت، ولی تسلط کامل هلندیها بر جزیره بالی در ۱۹۰۸م صورت پذیرفت. در هنگام جنگ جهانی دوم ژاپنیه به سبب اهمیت سوق الجیشی بالی آن را اشغال کردند و تا فوریه ۱۹۴۲م آن را در تصرف داشتند. در آن تاریخ بالی دوباره به اشغال هلندیها درآمد، تا اینکه در ۱۹۴۵م/۱۳۲۴ش اندونزی به استقلال نهایی رسید. از مشخصات عمده بالی در سالهای اخیر تعلق خاص آن به استقلال اندونزی و ادامه جنگهای

پارتیزانی با هلندیها بعد از اعلام استقلال در ۱۹۴۵م بود («اندونزی کنونی»، 111).

مآخذ: اندونزی، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۷۲ش؛ خانجی، محمدامین، منجم الممران، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ ریکلفس، م.، تاریخ جدید اندونزی، ترجمه عبدالعظیم هاشمی‌نیک، تهران، ۱۳۷۰ش؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ وحید مازندرانی، ع.، سرزمین هزاران جزیره، تهران، ۱۳۴۵ش؛ نیز:

Britannica; EI¹; Hardjono, J., *Indonesia, Land and People*, Djakarta, 1971; *Indonesia 1977*, Department of Information, Djakarta; *Indonesia Handbook 1977*, Department of Information, Djakarta; *Indonesia Now*, Ministry of Information, Djakarta; Krachkovskii, I. Yu., «Arabskaya geograficheskaya literatura», *Izbrannye sochineniya*, Moscow/Leningrad, 1957, vol. IV.

محمدحسن گنجی

بالی، یا باله، ایالتی در جنوب اتیوپی (حبشه). این ناحیه از شمال غربی به ایالت آروسی، از شمال شرقی به ایالت هررج^۳ و از جنوب غربی به ایالت سیدامو محدود است و قسمتهای پست جنوب شرقی آن با سومالی هم مرز است (نک: بریتانیکا، ماکرو، VI/1001، نقشه). بالی با وسعتی بیش از ۱۲۴'۰۰۰ کم^۲، پس از هررج، وسیع‌ترین ایالت اتیوپی به شمار می‌رود و در ۲۰° و ۶° عرض شمالی و ۳۰° و ۴۱° طول شرقی قرار دارد (همان، VI/1000, 1002). این ایالت از آب و هوایی معتدل و زمینی حاصل‌خیز برخوردار است. رود شبیلی، بالی را از ایالت‌های آروسی و هررج جدا می‌سازد. همچنین رود وپی که در ناحیه مرکزی آن جریان دارد و نیز رود گیناله که مرز میان بالی و سیدامو را تشکیل می‌دهد، از مهم‌ترین رودهای آن هستند. این رودها پس از عبور از سومالی به اقیانوس هند می‌ریزند («دائرة المعارف...» (2)، 7/18؛ بریتانیکا، ماکرو، VI/1001؛ نیز نک: ابن فضل‌الله، I/18). گویا بزرگ‌ترین شهر بالی، و باتو بلندترین قله آن است که ۴۳۰۷ متر از سطح دریا ارتفاع دارد. جمعیت بالی در ۱۹۸۴م/۱۳۶۳ش بیش از یک میلیون نفر برآورد شده بود (بریتانیکا، همانجا).

نام بالی نخستین بار در سده ۸ق/۱۴م، در نوشته‌های عامده صیون^۵ پادشاه حبشه (حک ۷۱۲-۷۴۳ق/۱۳۱۲-۱۳۴۲م) ذکر شده است که در آن روزگار بالی بخشی از قلمرو او به شمار می‌رفت (EI²). جغرافی‌دانان مسلمان نیز در همان سده به بیان اوصاف آن پرداختند. به گفته ابن فضل‌الله عمری طول این سرزمین در ۲۰ روز و عرض آن در ۶ روز پیموده می‌شد. حکمرانان بالی که همگی خراجگزار سلطان حبشه بودند، بیش از ۱۸ هزار سواره نظام و شمار فراوانی پیاده نظام در اختیار داشتند. معاملات تجاری در آنجا به جای استفاده از سکه‌های رایج طلا و نقره، به صورت پایاپای انجام می‌شد (همانجا).

گویا آیین اسلام در سده ۷ق/۱۳م به این منطقه راه یافت (نک: عارف، ۷۸-۷۹). منابع موجود، گسترش و رواج اسلام را به شیخ حسین نسبت داده‌اند که آرامگاه وی در بالی از احترام فراوانی برخوردار است. همه

آثار: از بالی افندی آثاری چند در عرفان برجا مانده است:

۱. *اطوار سبعة*، رساله‌ای است در اطوار سبعة صوفیان که آن را اصول فقر نیز نامیده‌اند (بروسه‌لی، همانجا؛ بغدادی، ۲۳۰/۱). نسخه‌ای از این رساله در کتابخانه سلیمانیه (شم ۲۹۷/۷۲) موجود است («فهرست...»^۲، ۲۱).

۲. *رساله قضا و قدر* (مجدی، ۵۲۱؛ بروسه‌لی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۸۸۳/۱؛ کحاله، همانجا). نسخه خطی آن در کتابخانه سلیمانیه (بخش دارالمثنوی، شم ۵۵/۲) نگهداری می‌شود («دائرة المعارف دیانت...»^۳، ۷/۲۱).

۳. *رساله التصوف*. نسخه‌ای از آن (شم ۴۲۳/۳) در بخش طاهر آقا در کتابخانه سلیمانیه موجود است (همانجا).

۴. شرح *فصوص الحکم* محیی‌الدین ابن عربی، که مشهورترین اثر بالی افندی است. این شرح که به زبان ترکی است (نک: مجدی، ۵۲۲؛ حاجی خلیفه، ۱۲۶۳/۲؛ بروسه‌لی، همانجا؛ GAL, S, I/792-793)، در میان شروح مختلف *فصوص الحکم* از اهمیت خاصی برخوردار است (ابراهیمی‌دینانی، ۲۹-۳۰). این اثر در ۱۳۰۹ ق در استانبول چاپ شده است.

۵. شرح حدیث کنت کنزاً مخفیاً (حاجی خلیفه، ۱۰۴۰/۲؛ بروسه‌لی، همانجا)، که نسخه خطی آن در کتابخانه سلیمانیه استانبول (شم ۱۸۶۴) نگهداری می‌شود («دائرة المعارف دیانت...» همانجا).
از دیگر آثار وی *قصه ابراهیم علیه السلام*، *واردات*، *مجموعه النصایح*، و برخی اشعار صوفیانه (برای نسخ آنها، نک: همانجا) را می‌توان نام برد.

مآخذ: ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، مقدمه بر شرح *فصوص الحکم* مؤیدالدین جندی، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۶۱ ش؛ بروسه‌لی، محمدطاهر، عثمانی مؤلفی، استانبول، ۱۳۳۳ ق؛ بغدادی، هدیه، ثریا، محمد، *سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)*، استانبول، ۱۳۱۱ ق؛ حاجی خلیفه، کشف کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ مجدی محمد افندی، *حدائق الشقائق (ذیل الشقائق النعمانية)*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹ م؛ نیز:

GAL, S; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1977; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; *Türkiye yazmaları toplu kataloğu*, Ankara, 1981.
بخش عرفان

بالیکیسر، استانی در شمال غربی ترکیه، حوضه مرمره و شهر مرکزی آن.

نام‌گذاری: نام بالیکیسر در منابع مختلف به صورت بلی کسری، بالیکسری، بالیکسیر و بالیغسری آمده است. قدیم‌ترین نام این محل «آکیروس»^۱ بوده که بعدها به نام امپراتور هادریانوس^۵، «هادریانوترا»^۶ خوانده شده است. او در اینجا قصری ساخت که «پالئوکاسترو»^۷ - حصار قدیم - نام گرفت (YA, II/1119)، برخی برآنند که کلمه بالیکیسر صورت تغییر شکل یافته این نام است (همانجا):

ساله بیش از ۱۰۰ هزار نفر، از اطراف و اکناف با پای پیاده به زیارت مدفن شیخ حسین می‌آیند که از این راه سود سرشاری به دست می‌آید (کوک، ۴۷۶-۴۷۷).

مسلمانان این منطقه به مذهب حنفی گرایش دارند (ابن فضل‌الله، همانجا). بیشتر ساکنان بالی را گالاییها (قوم گالا) تشکیل می‌دهند. ۵۰٪ جمعیت گالا مسلمان هستند و بقیه نیز تحت نفوذ اسلام قرار دارند (نک: کوک، ۴۳۸).

در سده ۱۰ ق/۱۶ م احمد بن ابراهیم، سلطان حبشه به بالی تاخت و آنجا را به تصرف خویش درآورد. از آن پس بالی پیوسته صحنه کشمکشهای داخلی و عرصه تاخت و تاز حکمرانان محلی گشت که با تلاش احمد و زمامداران وقت مقاومت آنان در هم شکسته می‌شد (عرب فقیه، ۲۸۷-۲۹۶)، بالی تا ۱۵۴۲ م همچنان تابع پادشاهی حبشه بود و سرانجام به دست عباس (حاکم بالی)، استقلال خود را بازیافت. در سده‌های معاصر این منطقه شاهد وقوع جنبشهای جدایی طلب بود که عدم استقرار حکومتی مقتدر، حاکمیت امپراتوری مستبد و سیطره فئودالهای نیمه مستقل را عامل آشفته‌گی اوضاع سیاسی دانسته‌اند (بریتانیکا، میکرو، I/756، ماکرو، EI²/VI/1004).

مآخذ: عارف، مثنان، الاحیاء بین مأرب و اکسوم، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ عرب فقیه، احمد، *تحفة الزمان (فتوح الحبشة)*، به کوشش فهمی محمد شلتوت، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ کوک، ز. م.، *مسلمانان افریقا*، ترجمه اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ ش؛ نیز: *Britannica*, 1978; EI²; Ibn Faḍl Allāh al-'Omari, *Masālik el Aḥsān*, tr. Gaudeffroy - Demombynes, Paris, 1927; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.
عزت ملا ابراهیمی

بالی افندی (د صفر ۹۶۰/فوریه ۱۵۵۳)، معروف به صوفیوی (صوفیه‌لی)، متصوف عثمانی.

بالی در استرومچه که امروزه در خاک آلبانی قرار دارد، متولد شد؛ سپس در شهر صوفیه - بلغارستان - اقامت گزید و آشنهارش به صوفیوی از همین روستا. وی در همان شهر به تحصیل پرداخت (مجدی، ۵۲۱؛ بروسه‌لی، ۴۲/۱)؛ سپس به استانبول رفت و در زمره مریدان شیخ قاسم چلبی - که در روستای بابانقش در نزدیکی استانبول مدفون است - قرار گرفت و خلیفه او شد (همانجا؛ ثریا، ۴/۲). از این رو، به خلیفه الصوفیوی نیز معروف است (نک: GAL, S, I/793؛ کحاله، ۳۸/۳). سلطان سلیمان قانونی به وی توجهی خاص داشت، چنانکه در برخی از لشکرکشیها نیز همراه سلطان بود (مجدی، ۵۲۲؛ ثریا، همانجا). بالی افندی بعدها به طریقت خلوتیه پیوست و از مشایخ این طریقت گردید و مریدان بسیار تربیت کرد («دائرة المعارف زبان...»^۱، I/305)، وی سرانجام در شهر صوفیه درگذشت و در محلی به نام «صلاحیه» به خاک سپرده شد. عبدالرحمان بن عبدالعزیز که از قضات آن روزگار بود، مسجد و زاویه‌ای بر آرامگاه او بنا نمود (مجدی، ثریا، همانجاها).

IA, II/276: «دائرة المعارف دیانت» (V/13). مردم محلی عقیده دارند که بالیکیسر همان «بالی کثیر» و به معنی «دارای عسل بسیار» است (YA, همانجا).

پیشینه تاریخی: این منطقه از سده ۶ ق م محل اسکان اقوام مختلف بوده است. در طول تاریخ شاهان لیدی، ایران (پارس)، مقدونیه و همچنین امپراتوران روم و بیزانس بر این منطقه حکومت کرده‌اند (همان، 1233، II/1119ff.). پس از فتح ملازگرد سپاهیان سلجوقی تا سواحل آناتولی پیش رفتند و ناحیه بالیکیسر را نیز تصرف کردند (شاو، ۳۶/۱: «دائرة المعارف دیانت»، همانجا). با وقوع جنگهای صلیبی این مناطق از جمله بالیکیسر از سوی امپراتوری روم بازپس گرفته شد (رانسیمان، ۲۱/۳، II/1120، YA). ۲۰۰ سال بعد در نیمه اول سده ۱۳ ق م زمانی که دولت سلجوقیان آناتولی روبه انقراض نهاد، دو نفر از فرماندهان نظامی آن قلم‌بیک و قره‌سی بیک (قره‌عیسی) از سلسله دانشمندیان آناتولی غربی را فتح کردند و در این منطقه امیرنشین قره‌سی اوغوللری را بنا نهادند، بالیکیسر را مقر حکومت خود قرار دادند (اوزتونا، II/25-26؛ اوزون چارشیلی، 96؛ سومر، 162؛ شاو، همانجا؛ سویم، 262). امیرنشین قره‌سی بیش از ۴۲ سال دوام نیاورد و نخستین امیرنشین ترکان آناتولی بود که بدون جنگ و خونریزی به تصرف اورخان غازی، سلطان عثمانی درآمد (اوزتونا، II/25-26، 268). در تواریخ عثمانی روایات متفاوتی در این باره وجود دارد (اوزون چارشیلی، 103-96؛ نیز نک: کمال پاشازاده، ۷۸/۲، ۸۸؛ عاشق پاشازاده، ۴۳-۴۵؛ لطفی پاشا، ۲۷-۲۸؛ سعدالدین، ۴۷/۱-۵۱). امیرنشین قره‌سی پس از الحاق به حکومت عثمانی، بجز منطقه چناق قلعه، ۵ قرن به عنوان یک سنجاق (نک: اولیا چلبی، ۱۹۶/۱؛ یلدیز، XII/314) تابع ایالت آناتولی شد و در این مدت مرکز آن بالیکیسر، و نامش همچنان قره‌سی بود. سنجاق قره‌سی در ۱۳۴۲ ق/۱۹۲۳ م به ولایت (استان) قره‌سی تبدیل شد و چندی بعد نامش به استان بالیکیسر تغییر یافت (اوزون چارشیلی، 102؛ سویم، 265-266).

استان بالیکیسر: این استان در ۳۹° و ۴° تا ۴۰° و ۴۰° عرض جغرافیایی و ۲۶° و ۲۳° تا ۲° طول جغرافیایی در آناتولی غربی، بخش جنوبی حوضه مرمره واقع شده، و از شمال به دریای مرمره، از غرب به دریای اژه و چناق قلعه، از جنوب به استان ازمیر و مانيسا، از جنوب شرقی به استان کوتاهیه، و از شرق به استان بورصه (بورسا) محدود است. جزایر مرمره، تورک‌الی و پاشالیمانی در دریای مرمره و جزیره علی پی در دریای اژه داخل محدوده آن قرار دارند. مساحت استان ۱۴'۴۵۶ کیلومتر ۲ (قس: «دائرة المعارف دیانت»، V/14) است که ۲٪ کل مساحت ترکیه را در بر می‌گیرد (YA, II/1103).

استان بالیکیسر غیر از شهرستان مرکزی به ۱۸ شهرستان به نامهای آیوالیک، بالیا، باندیرما، بی‌قادیچ، برهانیه، دورسون‌پی، ادرمیت، ادریک،

گونن، هاوران، ایورندی، کیسوت، مانيسا، گومچ، مرمره، ساواش-تپه، سیندیرقی و سوسورلوک، و ۴۷ بخش تقسیم شده است و ۹۳۳ روستا نیز در داخل محدوده آن واقع است («دائرة المعارف دیانت»، همانجا؛ قس: YA, II/1102). طبق سرشماری عمومی سال ۱۹۹۰ م/۱۳۶۹ ش جمعیت استان بالیکیسر ۹۷۳'۳۱۴ نفر بود که ۴۶۸'۷۵۸ نفر در شهرستانها و ۵۰۴'۵۵۶ نفر در قصبات و روستاها زندگی می‌کردند («آمار...»، 25).

چهره طبیعی: سطح استان بالیکیسر از کوههای کم‌ارتفاع و اراضی جلگه‌ای تشکیل گردیده است. از میان کوههای آن می‌توان به کوه قازداغی که در دوران باستان آیدا نامیده می‌شد، کوه قایی‌داغی و رشته کوههای مادرا اشاره کرد (YA, II/1103-1104). مهم‌ترین منبع آبی استان، رود سوسورلوک است که بخش اعظم استان نیز در حوضه این رود قرار دارد (IA, II/277). سایر رودها عبارتند از هاوران، گونن و قوجاچای. بزرگ‌ترین دریاچه این استان، مانيسا نام دارد. مساحت آن ۱۶۶ کیلومتر ۲ و به پارک ملی پرندگان معروف است («دائرة المعارف جدید...»، 304، I/304، II/1103، 1105، 1108، YA).

استان بالیکیسر دارای معادن غنی آهن، سرب، منگنز، جیوه، لینییت، مرمر و همچنین آبهای معدنی و طبی است (همانجاها). آب و هوای مناطق ساحلی آن مدیترانه‌ای، و مناطق مرکزی بزی است (YA, II/1112). با توجه به تنوع شرایط اقلیمی، این استان دارای پوشش گیاهی متفاوتی است. ۳۰٪ از سطح آن را جنگلها پوشانده‌اند (همان، II/1113: «دائرة المعارف جدید»، I/305). منبع اصلی درآمد مردم کشاورزی است. محصولات کشاورزی آن گندم، جو، حبوبات، چغندرقد، توتون و زیتون است. باغداری و دامداری هم در این استان رواج دارد (میدان لا روس، II/108: «دائرة المعارف جدید»، همانجا). شهر بالیکیسر: این شهر مرکز اداری استان بالیکیسر و یکی از شهرهای مهم آناتولی غربی و منطقه مرمره جنوبی به شمار می‌رود («دائرة المعارف دیانت»، 7/12؛ میدان لا روس، II/106). شهر بر دامنه مشرف به جلگه بالیکیسر در ساحل شرقی رود سوسورلوک واقع شده، و ارتفاع آن از سطح دریا ۱۳۰ متر است (سامی، ۱۲۱۹/۱: «دائرة المعارف دیانت»، همانجا). منطقه‌ای که شهر در آن بنا شده است، در دوران باستان میسیا نامیده می‌شد (E12، I/993؛ لین‌پول، ۳۳۲/۲). این بطوطه که در ۷۳۳ ق/۱۳۳۳ م از بالیکیسر دیدن کرده، آن را شهری آباد وصف کرده است (ص ۳۲۱).

بالیکیسر بعد از جنگ جهانی اول در ۱۹۱۹ م از طرف قوای یونان اشغال شد. کنگره‌هایی که در این شهر در دوران اشغال تشکیل شد، کمک زیادی به پیروزی ترکها در جنگ استقلال و رهایی از اشغال کرد. این شهر در ۱۹۲۲ م/۱۳۰۱ ش آزاد شد («دائرة المعارف ترک...»، 137، V/137، II/1120، YA: «دائرة المعارف جدید»، I/306). طبق

بالم سلطان ۱۸ سال در آن زاویه ساکن بود و به همین سبب، این خانقاه به مدرسه بالم سلطان شهرت یافت. برخی از روایات بکتاشی بالم را فرزند حقیقی مرسل بابا می‌دانند که در ۹۰ سالگی با شاهزاده خانمی بلغاری ازدواج کرد (همانجا).

بالم سلطان را پیرثانی (حکمت، ۵۱۶؛ سامی، ۱۲۱۹/۲؛ شیمل، ۳۳۹؛ گولینارلی، ۲۷۴) و مؤسس واقعی، مجدد و اصلاح‌گر (حکمت، همانجا؛ شیعی، ۴۷۵/۱؛ گولینارلی، ۲۷۵) طریقت بکتاشیه می‌دانند. وی به عنوان شیخی مقتدر (بانارلی، ۲۹۴) با دگرگونی‌هایی که در برخی از ارکان طریقت بکتاشیه ایجاد کرد، این طریقت را در مسیری نو انداخت. چنانکه امروزه نیز برخی از سنت‌های بکتاشی به «شیوه بالم سلطان» معروف است (بیرگه، ۵۷). استفاده از ۱۲ شمع (چراغ)، پوشیدن پالهنک (همانجا)، احترام به ۱۲ امام، شعار «حق، محمد و علی» از شعار آن طریقت است که او بنیاد نهاد («دائرة المعارف»، همانجا).

بایزید دوم، هشتمین پادشاه عثمانی که با بالم سلطان معاصر بود، تعلق خاطر خاصی به او و زاویه سید علی سلطان در دیمتوقه داشت، چنانکه بالم را که «پوست نشین» خانقاه بود، به رهبری «خانه پیر» دهکده حاج بکتاش فرستاد (بیرگه، همانجا). سرانجام وی در ۹۲۲ ق درگذشت و در همان روستای حاج بکتاش نزدیک آرامگاه بکتاش به خاک سپرده شد. بعضی از درویش‌های بکتاشی، قبل از ورود به این مکان لاله گوش خود را به نشانه تجرد - که یکی از ارکان اعتقادی گروه باباها (دده‌ها) است، سوراخ کرده، گوشواره‌ای به شکل نعل - که آن را «منقوش» می‌نامند - به گوش می‌کنند (همو، نیز «دائرة المعارف»، همانجا).

مآخذ: حکمت، علی اصغر، حاشیه بر تاریخ ادبی ایران ادوارد براون، تهران، ۱۳۵۷ ش، ج ۳؛ زیر، حامد، «حاجی بکتاش تکیه‌سی»، تورکیات مجموعه سی، استانبول، ۱۹۲۶-۱۹۲۸ م، ج ۲؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ شیعی، مصطفی، الصلة بين التصوف والتشيع، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ نیز:

Banarlı, N.S., *Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1987; Birge, J.K., *The Bektashi Order of Dervishes*, London, 1965; Gölpınarlı, A., *100 Soruda Türkiye'de mezhepler ve tarikatlar*, İstanbul, 1969; Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1992. علی اکبر دیانت

بامخرمه، یا ابومخرمه، خاندانی اهل دانش برخاسته از حضرموت

یمن (به ویژه عدن) در سده‌های ۹ و ۱۰ ق/۱۵ و ۱۶ م. برجسته‌ترین اعضای این خاندان که در فقه، حدیث، تاریخ، شعر و تصوف نامورند، اینانند:

۱. ابوالطیب عقیف‌الدین عبدالله بن احمد حمیری شیبانی (۸۳۳-۹۰۳ ق/۱۴۳۰-۱۴۹۸ م)، فقیه و ادیب. وی در روستای هجرین به دنیا آمد و نزد مادر و داییش ابوبکر باقصام پرورش یافت (بامخرمه،

سرشماری عمومی ۱۹۹۰ م، جمعیت این شهر ۱۷۰'۵۸۹ نفر بوده است («آمار»، ۲۵).

در بالیکسیر مدرسه‌ها و مساجد بسیاری از دوران عثمانی باقی مانده است. معروف‌ترین مدرسه‌ها، مدرسه علی شعوری و مدرسه مولاناست. قدیم‌ترین مسجد این شهر جامع یل‌دیریم است که به اسکی جامع شهرت دارد و مسجد جامع زغنوس پاشا هم بزرگ‌ترین مسجد تاریخی این شهر است («دائرة المعارف دیانت»، ۷/۱۴؛ عاشق پاشا زاده، ۱۹۱).

مآخذ: این بطوطه، رحله، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ ق؛ اولیا چلی، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۳۱۴ ق؛ رانسیمان، استیون، تاریخ جنگهای صلیبی، ترجمه منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ سعدالدین، محمد، تاج التواریخ، استانبول، ۱۲۷۹ ق؛ شاول، ج. و. ا. ک. شاول، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ ش؛ عاشق پاشا زاده، درویش احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۳۲ ق؛ کمال پاشا زاده، احمد، تواریخ آل عثمان، به کوشش شرف‌الدین توران، آنکارا، ۱۹۸۳ م؛ لطفی پاشا، تواریخ آل عثمان، استانبول، ۱۳۴۱ ق؛ لین پول، استنلی و دیگران، تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر، ترجمه صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Elçin, İ. A.; Meydan - Larousse, İstanbul, 1987; Öztuna, Y., *Büyük Türkiye tarihi*, İstanbul, 1983; Sevim, A., and Y. Yücel, *Türkiye tarihi*, Ankara, 1989; Sümer, F., *Oğuzlar*, Ankara, 1965; *Türk ansiklopedisi*, İstanbul, 1967; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1992; Uzunçargılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, İstanbul, 1985; Yıldız, H. D., *Büyük İslâm tarihi*, İstanbul, 1993. جلال خورشاهی

بالم سلطان (د ۹۲۲ ق/۱۵۱۶ م)، از بزرگان طریقت بکتاشیه و مجدد آن طریقت.

از زندگی او آگاهی چندانی در دست نیست. سنگ‌نوشته مورخ ۹۲۵ ق/۱۵۱۹ م در مدخل آرامگاهش او را «خضرالی بن رسول بالی» این حاج بکتاش خراسانی، معرفی می‌کند (زیر، ۳۷۹-۳۸۰؛ بیرگه، ۵۷). با توجه به اینکه دوران زندگانی حاج بکتاش در سده ۱۳ ق/۱۳ م، و وفات بالم سلطان در ۹۲۲ ق م بوده، به سبب فاصله زمانی طولانی، نوشته کتیبه فوق از لحاظ سندیت تاریخی ضعیف است؛ لیکن شاخه‌ای از بکتاشیان که آنان را چلبی می‌گویند، او را از تبار بکتاش می‌دانند («دائرة المعارف...»، ۷/۱۸).

بالم در شهر دیمتوقه از شهرهای بلغارستان از شاهزاده‌ای مسیحی بلغاری زاده شد (بیرگه، ۵۶). داستان ولادت او در هاله‌ای از ابهام، و به افسانه بیشتر شبیه است. بنابراین داستان، شاهزاده خانمی بلغاری سجاده‌ای یافت و نذر کرد که با کسی که روی آن نماز گزارد، ازدواج کند؛ اتفاقاً مرسل بابا و سید علی سلطان - از پیران طریقت - به دیمتوقه آمدند و روی آن سجاده نماز گزارند. از آنجا که هر دو نفر سالخورده بودند، شاهزاده از نذر خود چشم پوشید. در این میان، مرسل بابا انگشت خود را در ظرف غسل فرو برده، در دهان شاهزاده خانم گذاشت و بدین سان، او را بار دار ساخت (انتخاب اسم «بالم» به معنی غسل بدین سبب است، نک: همانجا). مادر بالم در آخرین ساعات زندگی فرزند خود او را به خانقاه دیمتوقه که سید علی سلطان پیر آن بود، سپرد.

عبدالله، قلادة...، ۱۳۲) و همانجا به آموزش مقدمات پرداخت. در ۸۵۳ق به همراه خاندان باعصته پیاده به حج رفت؛ سپس برای کسب علم آهنگ عدن کرد و نزد استادان آن دیار، تفسیر، حدیث، نحو و فقه آموخت (همان، ۱۳۲-۱۳۳؛ عیدروس، ۳۰-۳۱؛ حبشی، مصادر...، ۲۰۷).

عبدالله با وجود فقر و تنگدستی، در طلب علم بسیار سخت‌کوش بود. استادش باشکیل که وی را صادق، صریح و پای‌بند به علم و دانش یافت، دختر خود را به ازدواج او درآورد (بامخرمه، عبدالله، همان، ۱۳۳؛ عیدروس، ۳۱). بامخرمه به زودی در علوم فقه، اصول، فرائض، و جز آن دستی توانا یافت، چندان که مردم، در مسائل مختلف خود، بیشتر به وی مراجعه می‌کردند (سخاوی، ۹/۵؛ بریهی، ۲۳۶؛ عیدروس، همانجا). دانش گسترده و صراحت لهجه وی در بیان حق، هیبتی در خور احترام در وی پدید آورد (همانجا).

بامخرمه که سخت مورد علاقه و احترام علی بن طاهر، سرسلسله طاهریان یمن بود، به خواهش وی منصب قضای عدن را با قید شروطی پذیرفت. در مدت تصدی امر قضا، اقامه حق و ترویج شرع مقدس را سرلوحه اعمال خویش قرار داد. او که نتوانست بیش از چند ماه در این منصب باقی بماند، به ناچار از راه دریا به شحر گریخت و سپس به موطن خویش هجرین پناه برد. سرانجام، علی بن طاهر که وضع را چنین دید، عذر او را پذیرفت و با احترام به عدن بازش گرداند (عیدروس، حبشی، سخاوی، نیز بامخرمه، عبدالله، همانجا). از آن پس، جز به کار علم نپرداخت و حتی در ۶۴ سالگی نامه‌ای به سخاوی در مکه فرستاد و موفق به دریافت «اجازه» از وی گردید (سخاوی، همانجا). از شاگردان وی می‌توان به عمر بن احمد باکثیر، عمر بن عبدالرحمان باعلوی حضرمی و جز آنان اشاره کرد (نک: عیدروس، ۳۲؛ بریهی، ۲۶۰؛ بامخرمه، عبدالله، همان، ۱۳۳-۱۳۴).

عفیف‌الدین در عدن درگذشت و نزدیک آرامگاه استادش باشکیل به خاک سپرده شد (همان، ۱۳۴-۱۳۵).

بامخرمه در موضوعات گوناگون صاحب آثاری است، از آن جمله است: الفتاوی، که نسخه‌ای از آن در ترمیم به شماره ۸۷۵ نگاهداری می‌شود؛ امنیه الطامع، خلاصه شرح منظومه ابن هائم (یاسمینیه) در جبر و مقابله؛ شرحی بر ملحه حریری؛ نقدی بر جامع المختصرات نسایی؛ نقدی بر الفیه ابن مالک؛ و نیز رسالاتی در علم هیأت (نک: سخاوی، عیدروس، همانجا؛ فهرست مکتبه...، ۸۴/۱؛ «علماء حضرموت»، بـش).

۲. ابومحمد عبدالله طیب بن عبدالله بن احمد (۸۷۰-۹۴۷ق/۱۴۶۶-۱۵۴۰م)، ادیب، فقیه و تاریخ‌نگار. وی در عدن به دنیا آمد. نزد پدرش عبدالله و محمد بن احمد فضل و دیگران دانش آموخت (عیدروس، ۲۰۴؛ ابن عماد، ۲۶۸/۸) و در فقه، تفسیر، حدیث و نحو و لغت تبحر یافت و شاگردان بسیاری برای استفاده از محضر درس وی گرد می‌آمدند (عیدروس، ۲۰۴-۲۰۵).

ابومحمد گویا مدتی منصب قضای عدن را به سبب فقر و عائله‌مندی به اکراه پذیرفت (همو، ۲۰۵؛ شلی، ۱۳) و تا ۹۴۱ق، تنها مرجع و مفتی عدن بود. وی تا پایان عمر که سخت بیمار و زمین‌گیر شد، در عدن زیست و در همانجا درگذشت. او را مانند پدرش در آرامگاه جد مادریش، محمد بن مسعود باشکیل به خاک سپردند (همو، ۱۴؛ عیدروس، ۲۰۴-۲۰۵).

آثار:

۱. تاریخ ثغر عدن. عبدالله طیب خود در مقدمه کتاب می‌گوید: تعلیقه‌ای است لطیف در باب تاریخ ثغر عدن در دو قسم: قسم اول در بیان هر آنچه درباره عدن از آیات، احادیث و... آمده است و نیز بناها، باروها و...؛ قسم دوم، در بیان شرح احوال دانشمندان، امیران و... که به آنجا وارد شده‌اند (ص ۱). این کتاب ارزشمند که در نوع خود از مهم‌ترین و معتبرترین تواریخ محلی به شمار می‌آید، به کوشش لوفگرن در لیدن (۱۹۳۶م) به طبع رسیده است (برای نقد کتاب، نک: عرشی، ۲۶۰-۲۶۱، ۲۶۵-۲۷۶).

۲. قلادة النحر فی وفيات اعیان الدهر. این تألیف چنانکه مؤلف خود در آغاز آن بیان کرده، برحسب زمان، از نخستین سالهای هجری آغاز، و به سال ۹۲۷ق ختم شده است و به هر ۱۰۰ سال، ۵ طبقه اختصاص یافته، و در هر طبقه به اختصار شرح احوال گروهی از مشاهیر آمده است. مؤلف کوشیده است تا کتاب مرآة الجنان یاقعی را کمال بخشد. وی در تألیف این اثر از کتابهایی چون تاریخ ابوالحسن خزر جی، تاریخ ابوحسان حضرمی، الجوهر الشفاف خطیب، و البرقة الشیقة سقاف بهره‌ها جسته، زیرا معتقد است که یاقعی در باب طبقات یمن، کتابی جز تاریخ این سمره در اختیار نداشته است. از این کتاب نسخه‌های متعددی در یمن و استانبول و جاهای دیگر موجود است (نک: سار جنت، 289-291؛ حبشی، مراجع...، ۲۵۵-۲۵۶؛ لوفگرن، XXXV/120-139، 228-229؛ امبروزیانا، 355؛ عمری، ۱۵). نسخه ناقصی از این اثر به کوشش شومان در آمستردام (۱۹۶۰م) ضمن کتاب الیمن السیاسی فی مطلع القرن ۱۶م، و نسخه دیگری به کوشش محمد عبدالعال احمد در اسکندریه (۱۹۸۰م) به چاپ رسیده است. این کتاب احتمالاً همان است که در برخی از منابع از آن با عنوان «تاریخ مطول» یاد شده است (نک: عیدروس، ۲۰۶؛ ابن عماد، همانجا).

۳. مشبهة النسبة الی البلدان (اسماء البلدان، النسبة الی المواضع و البلدان...)، کتابی است در بیان منسوبان به شهرها. مؤلف سبب تألیف کتاب را فقدان اثر جامعی در این زمینه دانسته است. پیش از آن باشکیل جزوه مختصری در این باب تهیه، اما آن را ناتمام رها کرده بود. به همین سبب، وی با استفاده از منابع موجود، مبنای کار خویش را بر دو کتاب ما اتفق لفظاً و اختلف وضعاً، اثر ذهبی، و تبصرة المنتبه بتحریر المشتبه ابن حجر قرار داد. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه مسجد گوهرشاد و میکرو فیلم آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگاهداری می‌شود. نیز نسخه ناقصی در صنعا موجود است (نک: فاضل، ۵۰۵/۲).

است (محبی، ۳۶۶/۲).

طبق گزارشهای لوفگرن، عبدالرحمان بن مصطفی عیدروس (د ۱۱۹۲ق/۱۷۷۸م)، شرحی بر شعر عمر بامخرمه نگاشته است؛ نیز جعفر بن مصطفی عیدروس (د ۱۱۴۲ق/۱۷۲۹م) قصیده‌ای از بامخرمه را شرح کرده، و عرض اللالی نامیده است (نک: EI², I/782, VI/132). از دیوان اشعار عمر نسخه‌های متعددی در یمن و مکه موجود است (سنطی، همانجا؛ حبشی، فهرس...، ۱۷۲؛ فهرست الکتب...، ۱۸۹؛ فهرس مخطوطات مکتبه...، ۴۲۷). از دیگر آثار که به این فقیه و صوفی منسوب است، می‌توان به شرح اسماء الله الحسنی، المطلب الیسیر من السالك الفقیر و الوارد القدسی فی شرح آیه الکرسی اشاره کرد (حبشی، همان، ۱۲۳، ۲۸۵؛ سقاف، همانجا).

۴. عبدالله بن عمر (۹۰۷-۹۷۲ق/۱۵۰۱-۱۵۶۵م)، فقیه و هیأت‌شناس. وی در شرح به دنیا آمد (همان، ۳۰؛ همو، تاریخ، ۱۵۸/۱؛ سارجنت، همانجا)، و نزد پدر و عموش، طیب و قاضی عبدالله باسرومی دانش آموخت (ابن عماد، ۳۶۷/۸؛ عیدروس، ۲۵۰) و برای تکمیل دانش خود به شهرهای زبید، عدن، تعز و جاهای دیگر سفرها کرد (سقاف، همانجا؛ حبشی، همان، ۴۸۴؛ قس: زرکلی، ۱۱۰/۴).

عبدالله به‌زودی در علوم مختلف از جمله هیأت و به ویژه فقه، صاحب نظر گردید، به گونه‌ای که عموش عبدالله طیب هرگز خود را در حل مشکلات و مسائل پیچیده همتای او نمی‌دید (عیدروس، همانجا) و حتی او را «شافعی صغیر» می‌خواندند (سقاف، همانجا). وی در ۹۴۳ق مسئولیت قضای شحر را پذیرفت (حبشی، همانجا؛ عیدروس، ۲۵۰-۲۵۱)، اما کرسی استادی را بر منصب قضای شحر ترجیح داد و به عدن بازگشت و تا پایان عمر همانجا ماند و ضمن تصدی منصب افتاء، نظارت بر امور اوقاف و تدریس در مدرسه‌های طاهریه، منصوریه و فرحاتیه را بر عهده داشت (سقاف، همان، ۱۵۹/۱؛ عیدروس، ۲۵۱؛ ابن عماد، ۳۶۸/۸).

عبدالله نه تنها در فقه و هیأت، که در تاریخ نیز صاحب نظر بود و آثار بسیاری در همین زمینه‌ها به رشته تحریر درآورده است. اشعاری که از وی برجای مانده، بیشتر مدح پیامبر (ص)، دانشمندان، امیران به ویژه سلطان بدر کثیری و سلطان سندبن محمد و داد است. سقاف (همان، ۱۶۹/۱-۱۶۶) برخی از آنها، و عیدروس (ص ۲۵۱-۲۵۲)، به ویژه در بیتیهایی از وی را آورده است.

آثار: فهرست بخشی از آثار خطی او چنین است:

۱. رساله فی العمل بالربع المجیب، موجود در کتابخانه آل البار در یمن (حبشی، همان، ۴۸۵). ۲. شرح الرحیة فی الفرائض، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه دانشگاه ملک سعود موجود است (فهرس مخطوطات جامعه...، ۲۸۱؛ بیت الحاقی بر منظومه رحبیه همراه با شرح، نک: آمبروزیانا، ش ۵۰۲). ۳. الفتاوی، موجود در کتابخانه آل یحیی در ترم (نک: حبشی، همان، ۲۱۲). ۴. الفتاوی العدنیة یا الفتاوی الهجرانیة (نک: فهرست مکتبه...، ۸۴/۱-۸۵). ۵. اللعة فی علم الفلك، موجود

۵۰۸؛ مرکزی، ۲۸۷/۱؛ صنعاء، ۸۲۲/۴؛ سید، ۱۱۴/۳-۱۱۵؛ حبشی، همان، ۲۱۸).

از آثار یافت نشده‌ی وی به اسماء رجال مسلم؛ شرح التنبیه ابواسحاق شیرازی؛ شرح صحیح مسلم که در حقیقت همان شرح تئوی است با برخی اضافات، می‌توان اشاره کرد (نک: عیدروس، ابن عماد، همانجاها؛ فاضل، ۵۰۶/۲).

۳. عمر بن عبدالله بن احمد (۸۸۴-۹۵۲ق/۱۴۷۹-۱۵۴۵م)، فقیه، صوفی و شاعر. وی در هجرت به دنیا آمد. چون پدرش منصب قضای عدن را بر عهده داشت، از همان اوان کودکی به همراه خانواده به آنجا رفت. فقه را نزد پدر و برادرش عبدالله طیب آموخت. بعد از مرگ پدر در ۹۰۳ق (سقاف، تعلیقات...، ۳۰؛ سارجنت، ۵۹۴)، از محضر درس استادان دیگری همچون سید ابوبکر ابن عبدالله عیدروس و شیخ محمد ابن علی باجرفیل بهره برد و برای کسب علم به زبید، شحر و جاهای دیگر سفر کرد. دیری نباید که خود از مشاهیر هجرتین شد و شاگردان بسیار یافت. نفوذ دینی و سیاسی - اجتماعی او به حدی بود که او را با دولتمردان دؤعن و نیز هجرتین درگیر ساخت. از این‌رو، سلطان بدر کثیری او را ۳ بار به شحر (الساحل) تبعید کرد؛ اما این تبعیدها نه تنها تأثیری در روحیه پرتلاطم وی نداشت، بلکه او را بر انجام دادن تکلیف خویش مصمم‌تر ساخت. بدین سبب، دستگاه حکومتی برای اینکه بتواند او را مستقیماً زیر نظر داشته باشد، به سیوون منتقلش کرد (همانجاها).

عمر تا پیش از آشنایی با عبدالرحمان بن باهرمز صوفی (د ۹۱۴ق/۱۵۰۸م)، فقیهی پرآوازه بود، اما تحت تأثیر باهرمز چنان به تصوف گرایش یافت که حتی بعدها پسرش از آوردن نام او در طبقات الفقهاء خودداری کرد (سقاف، همانجا؛ EI², III/586). شاید سبب اصلی تبعید وی نیز همین صوفی‌گرایی بوده باشد، چرا که او همه سنتهای جاری را زیر پا نهاد و یکسره به عبدالرحمان باهرمز پیوست (نک: حبشی، مصادر، ۳۳۱؛ سقاف، همانجا؛ برای چگونگی راه یافتن عمر در سبک خواص شاگردان باهرمز، نک: عیدروس، ۵۹-۶۱) و از نزدیک‌ترین و برترین شاگردان او شد و در ۹۱۳ق، یک سال قبل از مرگ شیخش، از دست او خرقة پوشید (همانجا) و تا پایان عمر در سیوون جانشین باهرمز صوفی بود. وی در همانجا درگذشت و تربتش در آنجا زیارتگاه شد.

عمر در شعر دستی داشت. اشعار عامیانه او در بحر و اوزان بومی «حَقینی» شامل موضوعات متنوعی است؛ از این رو، بسیار مورد توجه خاص و عام - حتی در زمان حاضر - قرار گرفته است. برخی از اشعار او را سقاف در تاریخ الشعراء الحضریین آورده است (نک: ۱۳۴/۱-۱۴۱، نیز تعلیقات، ۳۱؛ عیدروس، ۳۶-۳۲؛ سارجنت، همانجا؛ سنطی، ۱۰۰/۱؛ حبشی، مصادر، همانجا؛ بامخرمه، عمر، بش؛ درباره شعر حمینی، نک: شامی، ۱۳۵/۴؛ بی: ترسیسی، ۵۴۹). اشعار عمر را باحسن خُدیلی گردآوری، و برخی عبارات و مشکلات آن را شرح کرده

در خزانه رباط به شماره ۳۰۲۳ (نک: زرکلی، همانجا). ۶. مسائل ملقطة (فهرست الكتب، ۶۵). ۷. مشکاة المصابيح لشرح العدة و السلاح، که نسخه‌های متعددی از آن در برخی کتابخانه‌ها موجود است (صنعا، ۱۱۸۲/۳؛ فهرس مخطوطات جامعة، ۳۴۹-۳۵۰؛ فهرست مکتبه، ۱۰۱-۱۰۰/۱). ۸. نبذة فی علم الفلك، نسخه‌ای عکسی از آن در کتابخانه الکاف در سیون نگهداری می‌شود (نک: سارجنت، ۵۹۳).

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰-۱۳۵۲ق؛ بامخرمه، عبدالله طیب، تاریخ تفرعدن، به کوشش اسکار لوفگرن، لیدن، ۱۹۳۶م؛ همز، قلادة النحر (نک: مله لوفگرن)، بامخرمه، عمر (نک: مله المنهاج / iss4)؛ برهلی، عبدالوهاب، طبقات صلحاء الیمین، به کوشش عبدالله محمد حبشی، بیروت / صنعا، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ترسیسی، عدنان، بلاد سبأ و حضارات العرب الاولى، بیروت / دمشق، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ حبشی، عبدالله محمد، فهرس مخطوطات بعض المکتبات الخاصة فی الیمین، یمن، ۱۹۹۴م؛ همز، مراجع تاریخ الیمین، دمشق، ۱۹۷۲م؛ همز، مصادر الفکر العربی الاسلامی فی الیمین، صنعا، مرکز الدراسات الیمینیه، زرکلی، اعلام، سخاوی، محمد، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ سقاف علوی، عبدالله، تاریخ الشعراء الحضریین، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ همز، تعلیقات بر رحلة الاشواق القویه باکیر کندی، قاهره، ۱۴۰۵ق؛ سید، خطی؛ شامی، احمد، تاریخ الیمین الفکر فی العصر العباسی، دارالنفائس، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ شلی، محمد، «السنا الباهر بتکمیل النور السافر»، همراه تاریخ تفرعدن (نک: همز، بامخرمه، عبدالله طیب)؛ شنتی، عصام محمد، فهرس المخطوطات المصورة (الادب)، کویت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ صنعا، خطی؛ عرشی، حسین، بلوغ المرام فی شرح مسک الختام، به کوشش انتاس ماری کرملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ «علماء حضرموت»، المنهاج (نک: مله المنهاج / iss3)؛ عمری، حسین، المؤرخون الیمینون فی العصر الحديث، بیروت، دارالفکر؛ عیدروس، عبدالقادر، النور السافر، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ فاضل، محمود، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه جامع کرهرشاد مشهد، مشهد، ۱۳۶۵ش؛ فهرست الكتب المخطوطة بمکتبه الاحقاف بتریم للمؤلفین الیمینیین، حضرموت، مرکز الیمینی للابحاث الثقافیه؛ فهرست مکتبه الاحقاف للمخطوطات بتریم، حضرموت، مرکز الیمینی للابحاث الثقافیه؛ فهرس مخطوطات جامعة الملك سعود، ریاض، ۱۹۸۴م؛ فهرس مخطوطات مکتبه مکه المکرمه، به کوشش عبدالملك طرابلسی، ریاض، ۱۴۱۸ق/ ۱۹۹۷م؛ محبی دمشقی، محمد امین، خلاصة الان، بیروت، دارصادر؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ نیز:

Ambrosiana; El²; Löfgren, O., «Abū Mahramma's Kildat al-Nahr», Le Monde Oriental, Uppsala, vol. XXV, 1931, vols. XXVI-XXVII, 1932-1933; Alminhaj, www. atlasia. org/ alminhaj / iss3/ alam-2.htm; Ibid, iss4/ qsnied-2.htm; Serjeant, R. B., «Materials for South Arabian History», Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1949-1950, vol. XIII. ایران‌ناز کاشیان

بامدی، یا بامدی، بامدی (= بابا احمدی)، طایفه‌ای بزرگ از طوایف لر شیعه مذهب ایل بختیاری (هم)، پراکنده در ناحیه‌ای گسترده در دو استان چهار محال و بختیاری و خوزستان. بامدی از اتحاد طوایف «دورکی باب» و یکی از بابهای چهار گانه هفت لنگ بختیاری تشکیل یافته است.

اصطلاح «باب» به مفهوم پیوستگی و همبستگی جغرافیایی - سیاسی میان چند طایفه است و گفته‌اند که به هنگام ضعف حکومت‌های مرکزی ایران، قدرتهای بزرگ محلی بختیاری، طایفه‌های همجوار را با هم در اتحادیه‌ای سیاسی طایفگی به نام «باب» جمع می‌آوردند. دورکی باب یکی از آنها بود که از همبستگی ۱۲ طایفه (رخش خورشید، ۸۶) یا ۱۱ طایفه (خسروی، ۸۱/۱)، بدون به شمار آوردن خود دورکی

(طایفه مقتدر بنیان گذار باب) و به روایت‌های دیگر از ۸، ۷ یا ۹ طایفه (سپهر، ۶۱۷؛ امان، ۶۵؛ امان اللهی، ۲۰۱؛ امیر احمدیان، ۴۹)، به سرپرستی خاندان مقتدر دورکی تشکیل شده بود. رهبری مشترک، همسایگی، حسن تعلقات جمعی و مشترک در برابر فشارها و تهدیدهای گروه‌های دشمن و خویشاوندیهای سببی، رشته‌های پیوند میان این طایفه‌ها را استحکام می‌بخشید (رخش خورشید، ۸۸).

بامدی در میان بختیاریها به «بامدی خرس» شهرت دارد. این شهرت به سبب درشتی جثه مردان بامدی (کویر، ۶۳) و زورمندی و نیز پُر مو بودن اندام آنهاست (شاهمرادی، ۶۲۹). در میان بختیاریها طایفه‌های دیگری نیز هستند که به نام یکی از جانوران درنده و وحشی معروفیت دارند. مثلاً طایفه مُنجزی از باب بختیاروند هفت لنگ، به جهت تناور و پر زور بودن مردانش به «منجزی گراز» و یکی از تیره‌های آن، به سبب زیرکی و چالاکی مردم آن به «رووا» (روپاه) معروفیت دارند (همز، ۶۲۹-۶۳۶).

سازمان اجتماعی و سیاسی: طایفه بامدی به دو تیره بزرگ کشکی و سراج دین (سراج دینوند) یا سراج الدین تقسیم می‌شد (رخش خورشید، ۸۶، ۸۸؛ نیز نک: خسروی، ۸۵/۱؛ صفی نژاد، ۱۱۷؛ امان اللهی، ۲۰۵). برخی تیره درویش آدمی (منابع قدیم‌تر نام این تیره را درویش آدینه ضبط کرده‌اند، نک: سپهر، همانجا؛ کیهان، ۷۳/۲) را که با فاصله جغرافیایی دورتر از دو تیره دیگر و در حدود جنوب رودخانه دز با کدخدایی مستقل زندگی می‌کنند، تیره سوم طایفه بامدی (امان، ۶۱؛ رخش خورشید، یازده) و برخی دیگر «تش» یا واحدی از تیره سراج دین به شمار آورده‌اند (همز، ۸۸، ۹۱؛ امان اللهی، همانجا).

هر یک از تیره‌های بامدی به چند «تش» (آتش = اجاق؛ خاندان، دودمان) و هر «تش» به چند اولاد (برخی اولاد را برابر با اصطلاح لُری «کُژبو» = کُر و بو، به معنای پسر و پدر گرفته‌اند، نک: صفی نژاد، ۱۱۲) و هر اولاد به چند کُربو (خانوار) یا بُهون (چادر) تقسیم می‌شده است (گارنوت، ۱۴۶، نیز ۸۶؛ امان، ۶۴؛ رخش خورشید، ۹۰-۹۱؛ خسروی، ۷۳/۱).

سراج دین بزرگ‌ترین تیره بامدی و دارای ۶ تش (با احتساب تیره درویش آدمی) به نامهای کوهی، احمد (یا احمد فردینی)، درویشی (یا درویش میرحاج)، برام (= بهرام)، آدیوی و درویش آدمی بود. اعضای هر تش با یکدیگر خویشاوندند و از یک نیای مشترک به شمار می‌روند. اولادهای هر تش واحدهای جداگانه‌ای را تشکیل می‌دهند که در قلمرو جغرافیایی معینی در کنار هم زندگی می‌کنند و مراتع مشترک دارند (رخش خورشید، ۹۱؛ امان اللهی، ۲۰۲-۲۰۳؛ صفی نژاد، ۱۱۷-۱۱۸؛ برای شمار و نام تشهای تیره‌های دیگر و اولادهای هر یک، نک: رخش خورشید، ۸۸-۹۱؛ نیز نک: نمودار).

در تقسیم بندی ایلی طایفه بامدی در کتاب ایل بختیاری (نک: امیر احمدیان، ۴۴-۴۵)، بر خلاف منابع پژوهشی دیگر، رده‌های تش، اولاد، مال و خانوار به ترتیب پس از طایفه آمده، و رده تیره از آن حذف شده

دالمانی در سفر نامه اش (IV/200-201) کدخدا - رئیس طایفه های کوچک (تیره) - را مسئول کوچهای سالیانه، رسیدگی به امور حقوقی جزئی و منازعات و برقرار کردن صلح و سازش در میان دو طرف منازعه دانسته است. او می نویسد: کدخدا مطیع امر خان است و با یاری او نظم و امنیت را در تیره خود برقرار می کند. قبلاً کدخدایان را خانها انتخاب می کردند، اما اکنون (در زمان هنری دالمانی) کدخدایی در خانواده ها موروثی است.

هر یک از دوتیره بزرگ سراج دین و کشکی بامدی یک کلانتر مستقل داشت. کلانتر تیره سراج دین آنجف (پدر آنجف کلانتر وقت بامدی در ۱۳۴۴ ش) با حکم اولاد ایلخانی، و کلانتر تیره کشکی آستار با حکم اولاد حاج ایلخانی به سمت کلانتری برگزیده و منصوب شده بودند (رخش خورشید، همانجا). اولاد حسین قلی خان، معروف به ایلخانی و اولاد حاج امام قلی خان برادرش، معروف به حاج ایلخانی مدعیان منصب ایلخانی ایل بختیاری و رقیب یکدیگر بودند (دالمانی، IV/202؛ امان اللهی، ۲۰۷).

در بختیاری کلانتران را با لقب «آ» (مخفف آقا)، کدخدایان را «ریش سفید» و رؤسای اولاد و خانواده را «گُپ کریو» (بزرگ اولاد) می خواندند (نامه نور، ۶۰).

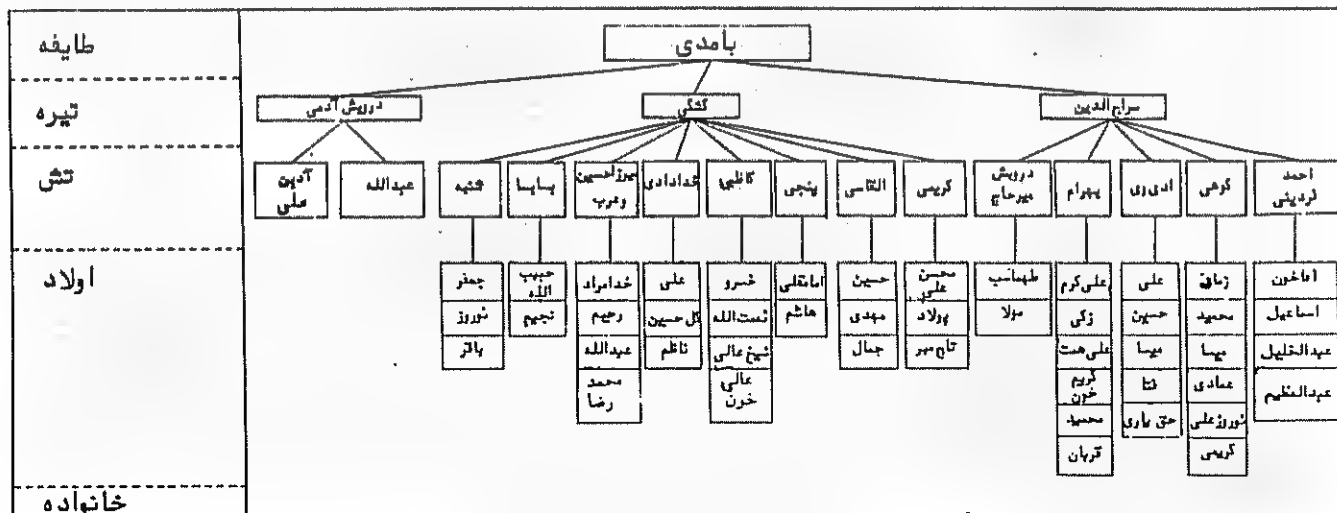
کلانتران بختیاری، از جمله کلانتران طایفه بامدی از دامداران عمده به شمار می رفتند و در قلمرو خود زمینهای کشاورزی بزرگ داشتند. با وجود امکانات بسیاری که کلانتران داشتند، از خوانین ایل مقررهای جنسی یا نقدی سالیانه نیز دریافت می کردند. مقررهای محل مالیاتهایی بود که از افراد ایل برای خوانین جمع آوری می شد. مثلاً آنجف کلانتر سابق تیره سراج دین، سالیانه ۴ من روغن، ۴ گاو، ۴ «تیشتر» (بزغاله) و ۲۰۰ تومان پول نقد از خان مقرر می گرفت (رخش خورشید، ۱۱۳-۱۱۴).

هر اولاد از تشهای بامدی از لحاظ استقرار مکانی در گرسیر و

است. سبب حذف این رده را نویسنده، به کار نرفتن واژه «تیره» در میان بختیاریها، نبود عنوان خاص برای رئیس این رده و کاربرد عنوان مشترک کدخدا برای هر دو رده تیره و تش دانسته است: «(مال) را نیز که یک واحد اقتصادی متغیر و متشکل به هنگام کوچ تشها و تیره های بامدی است، زیر رده اولاد و کوچک ترین رده ایل بختیاری به شمار آورده است.

مرکز آمار ایران در سرشماری عشایر کوچنده ۱۳۶۶ ش در نموداری که از سازمان اجتماعی بزرگ طایفه دورکی باب ترسیم کرده، طایفه بامدی را متشکل از ۴ تش به نامهای کشکی، درویش آدمی، احمد فخرالدین و سراج الدین آورده، و برای هر یک به ترتیب ۲،۵،۹ و ۵ اولاد ذکر کرده است (سرشماری، ۱۳۶۶ ش، ۲۹).

در بزرگ ایل بختیاری، طایفه نقش سیاسی دارد و به هنگام جنگ و ستیز به منزله یک گروه واحد بر می خیزند. از این رو، اعضای طایفه یکدیگر را اساساً بر پایه منافع مشترک که مهم ترین آن قلمرو و سرزمین است، می شناسند (دیگار، ۲۹). طایفه را کلانتر، تیره را کُخا (کدخدا) و تش و اولاد را ریش سفید اداره می کردند (امان، ۶۴). کلانتر طایفه که او را خان می نامیدند، مسئول اداره امور طایفه، جمع آوری مالیات، تأمین سپاه به هنگام جنگ، کدخدا منشی در رفع اختلافها میان اعضای طایفه با یکدیگر و یا با اعضای طایفه های دیگر، سازماندهی کوچ و استقرار در اردوگاهها بوده است. او از سوی ایلخان بختیاری به کلانتری طایفه منصوب می شد. کدخدایان طایفه از سوی کلانتر و به تأیید ایلخان یا مستقیماً از سوی ایلخان انتخاب و به این کار گمارده می شدند. در سلسله مراتب رهبری، مقام ریش سفیدی، افتخاری بود و ریش سفیدان از سوی اعضای تش و اولاد برگزیده می شدند (امیراحمدیان، همانجا). کدخدایی و کلانتری معمولاً جنبه موروثی داشت و پس از مرگ هر کدخدا و کلانتر، پسر او، یا در صورت نداشتن پسر، برادر او به این مقامها گمارده می شد (رخش خورشید، ۱۱۰).



نمودار: تقسیم بندی طایفه بامدی (امان، ۶۱)

طایفه بامدی سالی دوبار از خط الرأس رشته کوههای زاگرس می‌گذشتند. معمولاً در فاصله زمانی میان ۱۰ فروردین تا اوایل اردیبهشت سرزمین گرمسیر را ترک می‌کردند و به سوی سردسیر می‌رفتند. بخشی از بهار و تمام تابستان را در چراگاههای سرسبز و خوش‌آب و هوای شمال و شمال‌خاوری زاگرس می‌گذراندند. از میانه شهریور تا نیمه مهر ماه مالهای هرتش چادرهای خود را جمع می‌کردند و از سردسیر به سوی گرمسیر می‌کوچیدند و پاییز و زمستان را در دامنه‌های جنوبی و در جنوب باختری و باختر زردکوه در خوزستان به سر می‌بردند (رخش خورشید، ۲۷، ۳۳).

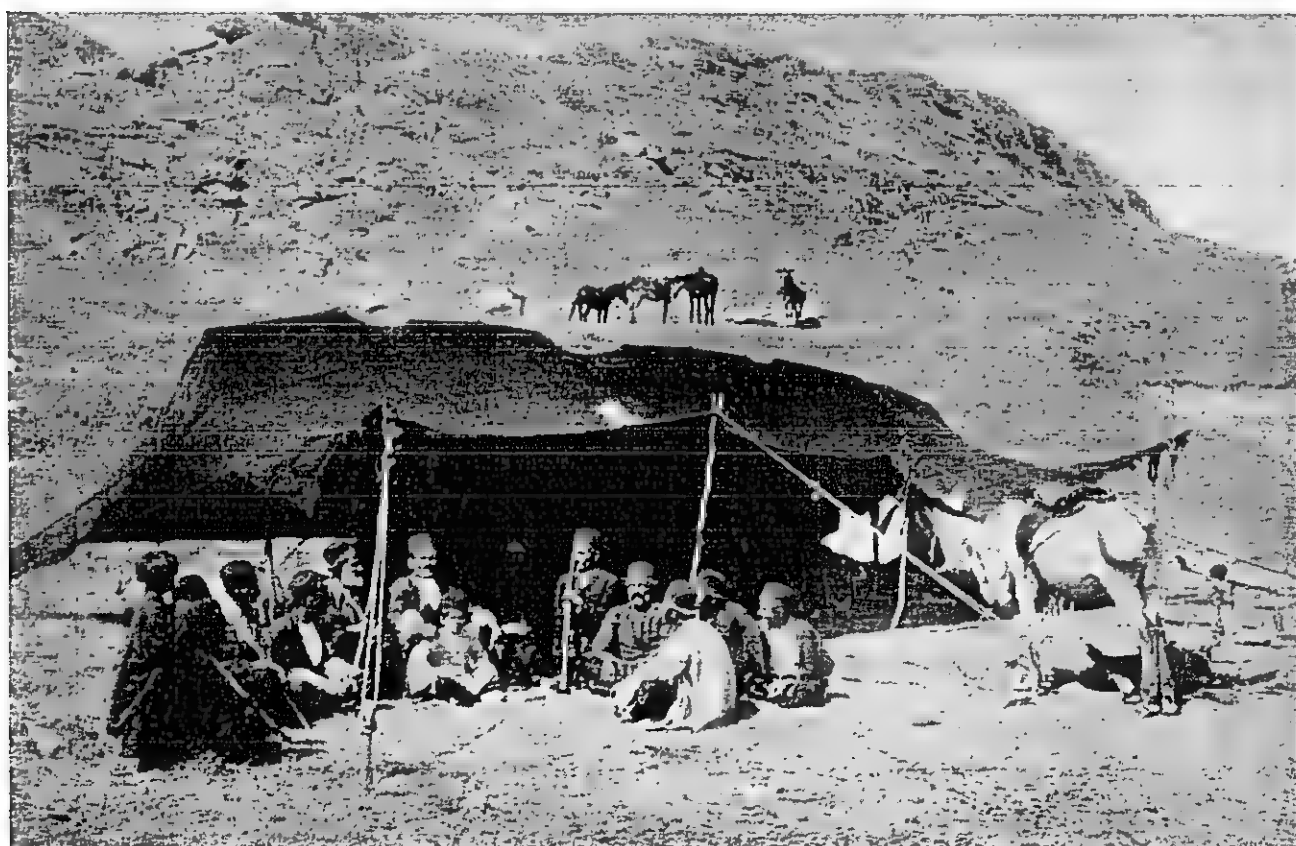
مهم‌ترین ارتفاعات و رودخانه‌هایی که بامدیها در مسیر کوچ از آنها می‌گذشتند، اینهاست: کوه آدیو، کوه مُنار، کوه تاراس و زردکوه، و رودخانه‌های کارون، سور، تلوک، شیرین بهار، اوبازفت و تیرگی (همو، ۳۲-۳۳).

کویر نخستین پژوهشگر علاقه‌مند خارجی بود که در ۱۳۰۳ش/ ۱۹۲۴م به میان ایل بختیاری رفت و همراه طایفه بامدی از اقامتگاه گرمسیری به سوی چراگاههای کوهستانی در ناحیه سردسیر سرزمین بختیاری کوچ کرد. او در گزارشی همراه فیلم مستند مردم نگارانه‌اش، کوچ بامدیها را به قلّه زردکوه و پیکارشان را با قوای طبیعت بر سر علف وصف کرده است (برای آگاهی از چگونگی کوچ و مسیر کوچ بامدی،

سردسیر به واحدهای کوچک‌تری به نام «مال» تقسیم می‌شد که اعضای هر مال را چند خانوار از خویشاوندان نزدیک معمولاً وابسته به یک اولاد تشکیل می‌دادند. اعضای مال به هنگام کوچهای فصلی در یک جای خاص از قلمرو جغرافیایی تیره و طایفه خود و در کنار هم چادر می‌زدند و به چرای دامهای خود در یک گله مشترک می‌پرداختند (همو، ۹۲). مال یک واحد اقتصادی عینی ایل بود که نقش مهم تولیدی در ایل داشت. هر مال به هنگام کوچ برای چرا و تعلیف دامها در جاهای متفاوت چادر می‌زد و در یک مقطع زمانی از سال ثابت و در سالهای بعد متغیر بود (صفی‌نژاد، ۱۱۸-۱۱۹؛ کیاوند، ۱۵).

کوچ: طوایف بختیاری دو کوچ بهاره و پاییزه در سال داشتند. کوچ بختیاری به سبب وضعیت جغرافیایی سرزمین و وجود سلسله کوههای بلند زاگرس و رودخانه‌های پرآب و راههای ناهموار و سنگلاخ و پربرف کوهستانی، و وسایل حمل و نقل سنتی بسیار سخت و توان فرسا بود.

هر یک از شاخه‌های هفت لنگ و چهار لنگ بختیاری «ایل‌راه» مشخص و معینی داشتند. شاخه هفت لنگ و طایفه‌های وابسته به آن، از جمله طایفه بامدی دورکی باب، عمدتاً از ۴ ایل‌راه جداگانه به نامهای تاراز، هزار چمه، تنگ فاله و دزیات می‌گذشتند (نکا: امیر احمدیان، ۲۴۲-۲۴۸).



ریش سفیدان طایفه بامدی، کوچ ۱۳۰۳ش



آنجنف کلانتر سابق تیره سراج‌دین از طایفه بامدی
طبق سرشماری عشایر کوچنده ایران در ۱۳۶۶ ش، ۵۳۶ خانوار.

نک: کویر، سراسر کتاب).

معیشت: بنا بر گزارش گروه پژوهش مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، طایفه بامدی تا ۱۳۴۴ ش نیمه چادرنشین بودند و معیشت آنها بر یک اقتصاد تولیدی دو پایه، دامداری و کشاورزی استوار بود (رخش خورشید، ۱۴). کشاورزی در ناحیه سردسیر بختیاری توسعه بیشتری نسبت به ناحیه گرمسیر بختیاری داشت. در ناحیه سردسیر کشت آبی به سبب دسترسی ایلیاتیها به آب فراوان، و دامداری و رمه پروری به جهت کمیت و کیفیت خوب پوشش گیاهی چراگاهها، بر نواحی خشک گرمسیر بختیاری برتری داشت. این امکانات سبب گرایش اولادها و تشهای بامدی به استقرار در نواحی سردسیری و دم نشین شدن بود. کشتزارهای آبی و دیمی بامدیها در سردسیر بیشتر در نواحی تنگ گزی، شوراب، صحرای مارملیکی و بیرگان قرار داشتند (نک: همو، ۴۷-۶۳).

جمعیت: آمار روشن و دقیقی از جمعیت طایفه بامدی در دست نیست. عبدالغفار نجم‌الملک در سفرنامه خوزستان (ص ۱۶۹) جمعیت کل هفت لنگ را در ۱۲۹۹ ق تخمیناً ۲۱ هزار خانوار، و دورکی، یکی از شاخه‌های آن را ۴ هزار خانوار آورده است. قدیم‌ترین آمار از جمعیت بامدیها را دبیرامان (ص ۸۸) در ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م، ۸۰۰ خانوار به دست می‌دهد. همو شمار آنها را در ۱۳۵۱ ش/ ۱۹۷۲ م میان ۵۰۰ تا ۶۰۰ خانوار تخمین زده است.



گذر گروهی از کوچندگان از رودخانه بازفت

شامل ۳۸۳۶ تن از طایفه بامدی کوچ می‌کرده‌اند و محل قشلاق ۵۲۹ خانوار آنها در شهرستان مسجد سلیمان و ۷ خانوار آنها در شهرستان شوشتر بوده است (سرشماری، ۱۳۶۶ ش، ۱۳). در سرشماری ۱۳۷۷ ش اشاره‌ای به گروه‌های کوچنده طایفه بامدی نشده، و عشایر کوچنده ایل بختیاری جمعاً ۲۷۱۷۲ خانوار، شامل ۱۸۱'۵۰۵ تن ذکر شده است (سرشماری، ۱۳۷۷ ش، ۱۳).

طایفه ستیزی: از دیرباز میان طایفه‌های هفت لنگ و چهار لنگ بختیاری اختلاف و جنگ و ستیز بوده است. طایفه‌های وابسته به هفت لنگ نیز میان خودشان پیوسته جنگ و ستیز داشته‌اند. راولینسن در سفرنامه‌اش (ص ۱۰۶) در نیمه اول سده ۱۳ ق/۱۹ م و عبدالحسین سپهر در تاریخ بختیاری (ص ۱۵۴) به ستیزه‌ها و درگیری‌های طایفه‌ای در هفت لنگ اشاره می‌کنند. نمونه بارز این ستیزه‌ها، دشمنی دیرپا میان دو طایفه بامدی دورکی، شجاع‌ترین و بی‌باک‌ترین طایفه ایل بختیاری (کویر، ۳۴) و بابادی هفت لنگ بوده است. ستیزه و دشمنی بامدی و بابادی در آغاز سده ۱۴ ش که بامدیها از طایفه بیداروند (بهداروند) بختیاری، رقیب و دشمن طایفه بابادی، حمایت می‌کردند (همو، ۱۰۲) تا دهه ۶۰ هجری سده ادامه داشته است (نیز نک: کریمی، ۹۶).

مآخذ: امان‌اللهی بهاروند، سکندر، کوچ نشینی در ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ امیر احمدیان، بهرام، ایل بختیاری، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ خسروی، عبدالعلی، فرهنگ بختیاری، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ دیگران، ژان پیر، نفون کوچ نشینان بختیاری، ترجمه اصغر کریمی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ راولینسن، هنری، سفرنامه، ترجمه سکندر امان‌اللهی بهاروند، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ رخس خورشید، عزیز و دیگران، بامدی طایفه‌ای از بختیاری، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ سپهر، عبدالحسین، تاریخ بختیاری، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ ش)، نتایج تفصیلی، ایل بختیاری، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۷۷ ش)، نتایج تفصیلی، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ شاهمرادی، یسزن، «کیاسرسی، طایفه‌ای در بختیاری»، چیتا، تهران، ۱۳۶۶ ش، س ۴، ش ۸؛ صفی‌زاد، جواد، عشایر مرکزی ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ کریمی، اصغر، سفر به دیار بختیاری، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ کویر، م. س.، سفری به سرزمین دلاوران، ترجمه امیرحسین ظفر ایلخان بختیاری، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ کیانفر، عزیز، حکومت، سیاست و عشایر، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ گارنویت، ج. ر.، تاریخ سیاسی، اجتماعی بختیاری، ترجمه مهرباب امیری، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ نامه نور، تهران، ۱۳۵۹ ش، ش ۸ - ۹؛ نجم‌السلک، عبدالغفار، سفرنامه خوزستان، به کوشش محمد دیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ نیز:

D'Allemagne, H.-R., *Du Khorassan au pays des Bakhtiari*, Paris, 1911; Ehman, D., *Bakhtiari-Persische Bergnomaden im Wandel der Zeit*, Wiesbaden, 1975; Garthwaite, G. R., «The Bakhtiari Ilkhan: an Illusion of Unity», *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge, 1977, vol. VIII, no. 2.

بامری، یکی از طوایف بزرگ بلوچ ساکن در جنوب شرق ایران. پراکندگی: زیستگاه اصلی این طایفه، غرب شهرستان بمپور تا هامون جزموریان و همچنین جلگه چاه هاشم در منطقه جنوبی دشت دلگان است (فیروزان، ۳۳؛ غراب، ۱۷؛ طرح، ۱، ۱۷). پس از شکست ملک محمود کیانی از نادرشاه، حکومت بمپور نیز به دست سران ایل نارویی بر افتاد و طوایف این ناحیه، از جمله بامریهای حوزه

بمپور به دشت دلگان رانده، و گروهی از آنها در قسمتهایی از ناحیه جنوبی این حوزه، یعنی باهوکلالت و دشتیاری، پراکنده شدند. امروزه بامریها در دشت کهنو، کارواندر، حوزه رودخانه بمپور، ایرانشهر، خاش و گوهریشت به طور پراکنده زندگی می‌کنند (نک: محمدکاظم، ۴۶/۱؛ عبدالله گروسی، ۶۰؛ سرشماری، ۲۵، ...).

تقسیم‌بندی طایفه‌ای: طایفه بامری از تیره‌های شهداد زایی، عبداللهی، رودین زایی، دژکی، تابکی (= سابکی، که به احتمال بسیار، گروهی مهاجر از ایل سابکی مستقر در کرمان بوده‌اند)، و شاه ولی‌بر تشکیل می‌شده است که به ترتیب در نواحی چاه شور، هودیان، ایرانشهر و حومه، مگیری، دلگان، نمداد و دره آهو، ساکن بودند (جهانبانی، ۲۵). در طرح اقتصادی و اجتماعی دلگان، عبداللهیهای ساکن در دشت دلگان طایفه‌ای مستقل و با تباری جدا از بامریها، اما دارای پیوندهای سببی و سیاسی - نظامی با آنان شناخته شده‌اند. در همین طرح تیره‌های معروف و شناخته شده بامری بجز رودین زایی که مهم‌ترین آنها بوده، میرک زایی، حیدرزایی، شهدادزایی و فولادزایی نیز آمده است (ص ۷۸-۷۹، ۱۳۲، ۱۳۷؛ برای تیره‌های پراکنده دیگر بامری و تیره‌های منسوب به آن، نک: در آمدی مجمل، ۴۵؛ مطالعه، ...، جدول «۴۲-۱۶»؛ عبدالله گروسی، ۶۰-۶۱). قدرت نظامی و سیاسی بامریها در منطقه سبب شد تا به تدریج گروه‌هایی از طوایف دیگر به آنها بپیوندند؛ مانند هودیانی (منسوب به ناحیه هودیان در شمال دشت دلگان)، گردی، داوودی، جت و شه بخش یا غلام (طرح، ۱، ۷۷، ۱۳۹-۱۴۲).

گروهی از ناروییها (یکی از طوایف بزرگ و مستقل بلوچستان، نک: جهانبانی، ۴۷، ضمیمه؛ در آمدی مجمل، ۵۵-۵۸؛ عبدالله گروسی، ۶۲-۶۵) که در دشت دلگان زندگی می‌کنند و به مکسانی و سجدی شهرت دارند، بر اثر خویشاوندی سببی با بامریها، به این طایفه وابسته شده‌اند (طرح، ۷۹، ۱۳۸).

لایه‌بندی اجتماعی: در منطقه دلگان، تیره رودین زهی از طایفه بامری که سرداران طایفه از آن برخاسته‌اند، در بالاترین مرتبه اجتماعی و قدرت اقتصادی، و تیره‌های پیوسته داوودی، جت و غلام در پایین‌ترین رده اجتماعی - اقتصادی قرار دارند (نک: همان، ۷۸-۷۹، ۱۳۵-۱۳۷).

داوودیها که خود را از اعقاب حضرت داوود (ع) می‌پندارند، بیشتر به آهنگری، نجاری، رامشگری و آرایشگری اشتغال دارند و از لحاظ پایگاه اجتماعی از قشرهای پایین جامعه بلوچ هستند. افراد این گروه از ازدواج با افراد طوایف دیگر منع شده‌اند و ازدواج میان آنها فقط درون گروهی است.

جت‌ها یا شتربانان که در سراسر خاک بلوچستان پراکنده‌اند، از لحاظ پایگاه اجتماعی، یکی دیگر از قشرهای پایین جامعه بامری را تشکیل می‌دهند.

غلام یا شه بخش (طایفه اسماعیل زایی بلوچسان نیز به شه بخش معروفند، اما غلام نیستند، نک: سالزمن، 6؛ سربازی، ۷۴؛ طرح، ۷۸)،

شمار می‌رفته است و افراد آن هسته اصلی سپاه ایلی حکام سیستان را تشکیل می‌داده‌اند. سپهسالاران لشکر سیستان در زمانهای مختلف نیز از افراد همین طایفه و سرداران تیره رودین زایی انتخاب می‌شده‌اند (عبدالله گروسی، ۶۰). مثلاً در روزگار صفوی و در زمان حکومت ملک یحیی بر سیستان و ناحیه بزمان، طایفه بامری به سرداری میر قاسم میر بامری سپاه حکام بزمان را تشکیل می‌داده است (نک: شاه حسین، ۳۱۷). اینان برای گسترش قلمرو خود پیوسته به مناطقی چون کرمان، بم، نرماشیر و جیرفت هجوم می‌بردند (طرح، همانجا). سرداران معروف طایفه بامری بیشتر از تیره رودین زایی و فرزندان شهدوست خان بامری بودند و تا پایان دوره قاجار سردارانی چون نواب خان حاکم دلگان و دژا، خان محمد، مرادخان، ابوالحسن، صبادخان و جمشیدخان به ترتیب بر قلمرو گلیری، تنهک، چاه‌شور گلمرتی، کتوکان، قهزج، کلان زهو و مگیری حکم می‌راندند (عبدالله گروسی، ۶۱).

مذهب: در حالی که بیشتر بلوچها مسلمان و حنفی مذهبنده، بامریهای دلگان شیعه هستند. گرویدن بامریها به مذهب شیعه احتمالاً باید در نتیجه مجاورت و تماس نزدیک آنان با مأموران قاجار بوده باشد. به هر صورت، زمان گرویدن آنها به مذهب تشیع مشخص نیست (ایرانیکا، 625/III؛ غراب، ۱۷؛ سریازی، ۷۴).

مآخذ: اعتمادالسلطنه، محمدحسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ پاتینجر، هنری، مسافرت سند و بلوچستان، ترجمه شاهپور گودرزی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ جغرافیای استان سیستان و بلوچستان تهران، ۱۳۶۴ ش؛ جهانپایی، امان‌الله، سرگذشت بلوچستان و مرزهای آن، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ درآمدی مجمل بر مطالعه عشایر سیستان و بلوچستان، پراکندگی عشایر در سطح استان، مرکز پژوهش خلیج فارس و دریای عمان، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ سریازی، عبدالصمد، بلوچ و بلوچستان، ترجمه محمد سلیم آزاد، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۷۷ ش)، نتایج تفصیلی، کل کشور، تهران، مرکز آمار ایران، ۱۳۷۸ ش؛ سیدسجادی، منصور، باستان‌شناسی و تاریخ بلوچستان، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ شاه حسین بن غیاث‌الدین محمد، احیاء الملوک، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ طرح اقتصادی و اجتماعی دلگان، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ شه ۲۴؛ عبدالله گروسی، عباس، جغرافیای تاریخی ناحیه بمپور بلوچستان، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ غراب، کمال‌الدین، بلوچستان یادگار مظلوم قرون، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ فیروزان، ت.، ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ محمدکاظم، عالم‌آرای نادری، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مطالعه جامع توسعه اقتصادی و اجتماعی حوزه آبریز غرب جازموریان، جمعیت و جوامع، گروه مطالعاتی هامون، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نیز:

Iranica; Salzman, Ph. C., «Why Tribes Have Chiefs: a Case from Baluchistan», a paper presented to the Conference on «Tribe and State in Iran and Afghanistan since 1800», London, 1979; Sykes, P.M., *Ten Thousand Miles in Persia or Eight Years in Iran*, New York, 1902. معصومه ابراهیمی

بامیان، نام ولایت (استان) و شهری کهن در مرکز افغانستان. این استان از شمال به استان سمنگان، از جنوب به استانهای غزنی و ارزگان، از خاور به استانهای بغلان، پروان و ورداق (وردک)، و از باختر به استانهای سرپل و غور محدود می‌گردد (نک: ه د، نقشه افغانستان). مساحت این استان ۱۷'۴۱۴ کی.م. و جمعیت آن براساس

نیز پایین‌ترین قشر اجتماعی بامری هستند. افراد این گروه پوستی سیاه دارند و اجداد آنها را از مهاجران سیاه‌پوست افریقایی دانسته‌اند که پیش‌تر آنها را در منطقه دلگان به عنوان غلام خرید و فروش می‌کردند (همان، ۱۴۲).

کوچک‌ترین واحد اقتصادی - خویشاوندی در طایفه بامری «خشم» است که در بیشتر طوایف بلوچ «هَلک» و در طایفه گردی بلوچستان «خیل» (محلّه) و در کپرنشینان ایرانشهر «بازار» نامیده می‌شود (همان، ۱۳۳). خشم یا هلک از خانوارهایی که با یکدیگر همکاری اقتصادی و غالباً پیوندهای خویشاوندی دارند، شکل می‌یابد (همانجا). به سبب ضعف فعالیت‌های دامداری در طایفه بامری، خشم بافت منسجم سنتی خود را کم و بیش از دست داده است و بیشتر خانوارهای تشکیل دهنده آن بیرون از شبکه خویشاوندی هستند (همان، ۱۳۴).

جمعیت: در سالهای آخر سده ۱۳ش بامریهای ساکن در بمپور را ۲۵۰ خانوار دانسته‌اند (اعتمادالسلطنه، ۴۵۴/۱). در ۱۳۶۴ش ۲'۱۷۰ خانوار از این طایفه در منطقه ییلاقی هودیان و مناطق قشلاقی دشت دلگان و سی میش ساکن بوده‌اند (جغرافیا، ۲۸۰۰۰). بامریهای ساکن در منطقه سرحد را همراه با طایفه برهان زایی ۶۰ خانوار برشمرده‌اند (سیدسجادی، ۱۸). در ۱۳۷۷ش، جمعیت طایفه مستقل بامری ساکن در ایرانشهر ۱۹۹ خانوار شامل ۱'۱۸۲ نفر، و در خاش ۶۷ خانوار شامل ۳۱۹ نفر بوده است (سرشماری، ۲۵).

به سبب موقعیت جغرافیایی مناسب جلگه بمپور، بامریها از دیرباز اقتصاد کم و بیش پررونقی داشته‌اند. شغل عمده عشایر این منطقه پرورش شتر (طرح، ۱۸) و سپس به ترتیب گوسفند، بز و گاو بوده است (سرشماری، ۶۳). بامریها بهترین شتران سواری تیزرو را می‌پروراندند. آنها در کنار دامداری به زراعت آبی و کشت گندم، جو و صیفی‌جات هم می‌پرداختند و از آبی که از جاهای کم عمق بیرون می‌آوردند، کشتزارهایشان را آبیاری می‌کردند (ایرانیکا، 605/III).

تحولات سیاسی در بمپور و تغییر حکومتها و کشمکشهای طولانی و ویرانگر در این منطقه در سده‌های ۱۲ و ۱۳ق موجب رانده شدن طوایف بزرگ و قدرتمند از جلگه بمپور و ویرانی تدریجی این منطقه شد. پاتینجر که در ۱۸۱۰م این منطقه را دیده، از بمپور به عنوان یک ده کوچک و خراب و فقیر که کشت و زرعی در آن صورت نمی‌گرفت و در حال نابودی بود، یاد کرده است (ص ۱۹۰-۱۹۸؛ نیز نک: سایکس، 123).

سرداران و پیشینه تاریخی: با توجه به اوضاع خاص اقلیمی بلوچستان و شرایط طبیعی خشک و تهی از پوشش مناسب گیاهی، و نیز تهاجم طوایف دیگر به عشایر بلوچستان، همواره نقش نظامی رهبری طایفه بر اهمیت‌تر از نقش سیاسی و اقتصادی آن بوده است. از این رو، در این مناطق به رؤسای طوایف بلوچ به جای عنوان خان - که در طوایف مناطق دیگر رایج است - عنوان سردار داده‌اند (طرح، ۷۷). از دیرباز طایفه بامری از قدرتمندترین و بزرگ‌ترین طوایف منطقه به

سرشماری ۱۳۵۸ ش بالغ بر ۸۵۹'۲۸۰ نفر بوده است (نک: ه. د. ۵۲۵/۹، ۵۲۸). بامیان شامل ۴ «وُلسوالی» و ۲ «علاقه‌داری» و ۳۲۶ قریه، و مرکز آن شهر بامیان است (دولت‌آبادی، ۱۷-۱۸). رشته کوه‌های بابا با ارتفاع ۵'۱۰۰ متر این استان را به دو بخش شمالی و جنوبی تقسیم می‌کند و راه ارتباطی این دو بخش از دو گردنه صعب‌العبور «حاجی گک» در شرق و «شاتو» در غرب این رشته کوه می‌گذرد. شهر بامیان در دره‌ای پرآب در بخش علیای کوه‌های بابا که بیش از ۲'۵۰۰ متر بلندی دارد، قرار گرفته است (گروتسباخ، ۱۸۳).

نام‌گذاری: نام بامیان شکل فارسی «بامیکان» یا «بامیگان» پهلوی است. «بام» در پهلوی به معنای درخشندگی، و «بامیگ» به معنای درخشان و تابان به کار رفته، و هر دو از ریشه اوستایی «با» به معنای روشنایی گرفته شده است. صفت «بامیه» در زبان اوستایی به معنای فروزنده و تابنده از همین ریشه است (مکنزی، ۱۷؛ بارتولمه، ۹۵۴؛ مارکوارت، و هرود...، ۴۴).

پیشینه تاریخی: تاریخ بامیان به اوایل دوران کوشانیان از سده ۱م باز می‌گردد که آیین بودا را تا نواحی شمالی هندوکش گسترش دادند (نک: فوشه، ۳۹۶-۳۹۸). بامیان که بر سر راه قدیمی هند به چین قرار داشت، به تدریج به مرکز تجاری - مذهبی مهمی بدل شد (معتمدی، ۱۹). چنانکه هیوان تسانگ، راهب بودایی چینی که در اوایل سده ۷م از بامیان دیدن کرده، در گزارشهای خود از دهها معبد بودایی که در آنها هزاران راهب به عبادت مشغول بودند، یاد می‌کند. موقعیت بامیان و ثروتی که از راه‌اندوزات زوار و بازرگانانی که از آنجا عبور می‌کردند، به دست آورد، موجب شد که به یکی از بزرگ‌ترین مراکز آیین بودا تبدیل گردد و آثاری بدیع از هنر بودایی در آنجا پدید آید که شگفتی هر بیننده‌ای را برانگیزد (نک: گدار، ۴۰۶). از مهم‌ترین آثار دو مجسمه عظیم بودا یکی به ارتفاع ۵۳ متر و دیگری به بلندی ۳۵ متر بود که از شاهکارهای هنری عصر کوشانیان به شمار می‌رفت (نک: دنباله مقاله). هیوان تسانگ همچنین از مجسمه عظیمی در بامیان که بودا را در حالت خوابیده به پهلوی نشان می‌داده، یاد می‌کند که امروزه اثری از آن دیده نمی‌شود (برشنا، ۷۱).

با انقراض سلسله کوشانیان به دست شاپور اول ساسانی در ۲۲۰م (نک: مشکور، ۶۸۶-۶۸۷)، قلمرو آنان از جمله بامیان ضمیمه دولت ساسانی شد؛ اما تسلط ساسانیان بر بامیان پایدار نبود، زیرا در این دوره حدود مرزهای شرقی خراسان به سبب تهاجمات هپتالیان و سپس ترکان، دستخوش تغییراتی شد (کولسنیکف، ۲۳۶). موسی خورنی از بامیان در فهرست کوره‌های خراسان یاد کرده (نک: مارکوارت، ایران‌شهر، ۳۸)، در حالی که یعقوبی در فهرست شهرها و کوره‌های خراسان نامی از آن نبرده است (نک: تاریخ، ۱۷۶/۱) و این نشان می‌دهد که تسلط ساسانیان بر این شهر منقطع بوده است.

فرمانروایان محلی بامیان که غالباً نسب به شاهان کوشانی می‌بردند، از پیش از اسلام ملقب به «شیر» بودند و بر روی سکه‌هایی که از ایشان

برجای مانده، کلمه «شیر» با رسم الخط کوشانی دیده می‌شود (حبیبی، ۶۲). شیر یا شار به لهجه‌های مختلف شرقی به معنی پادشاه بوده، و مأخوذ از «خَشْشَرَه» فارسی باستان است (مارکوارت، همان، ۱۸۳-۱۸۴؛ حبیبی، ۶۰-۶۱) که در متون عربی به خطا «اسد» ترجمه شده است (نک: یعقوبی، البلدان، ۲۸۹). قلمرو شیران بامیان به عنوان حاکمان دست‌نشانده ساسانی، و در دوره اسلامی تا مدتها به استقلال، سراسر سرزمین تخارستان، یعنی بخش بزرگی از دره‌ها و جلگه‌های پیرامون هندوکش شرقی را نیز در برمی‌گرفت (نک: دائرةالمعارف...، ۷۶/۴). آیین بودا در سده‌های نخستین اسلامی نیز در ناحیه بامیان رواج داشته است. به گفته راهبی بودایی از اهالی کره که در سده ۸م از بامیان دیدن کرده، پادشاه آنجا یک ایرانی پیرو مذهب بودا بوده، و سپاهی نیرومند در اختیار داشته است (گدار، ۴۰۷).

فاتحان عرب هیچ‌گاه از عهده تصرف مناطق شرقی هندوکش برنیامدند و به گرفتن باج از فرمانروایان محلی راضی بودند (بارتولد، جغرافیا...، ۸۸). در دوران خلافت منصور (۱۳۶-۱۵۸ق)، شیر بامیان به دست مزاحم بن بسطام به دین اسلام درآمد و میان آنها پیوند سببی برقرار شد (یعقوبی، همانجا)، ولی اطاعت رسمی او از دستگاه خلافت به سال ۱۶۴ق و به روزگار مهدی عباسی باز می‌گردد (نک: همو، تاریخ، ۳۹۷/۲؛ حبیبی، ۵۹). با اینهمه، آیین بودا و معابد بودایی همچنان در بامیان به حیات خود ادامه دادند، تا اینکه در ۲۵۶ق این ناحیه به تصرف یعقوب لیث صفاری درآمد (گردیزی، ۱۳۹) و معابد آن ویران و تاراج شد (ابن ندیم، ۴۱۰) و از آن تاریخ بامیان دچار فقر و فراموشی گردید. گرچه بعدها در کنار ویرانه‌های آن، شهر جدیدی ساخته شد (گدار، ۴۰۸)، ولی به سبب تقلیل و سپس قطع نذورات و درآمدهای حاصل از عبور کاروانهای تجاری، اعتبار و اهمیت گذشته را باز نیافت. به علاوه همان‌گونه که هیوان تسانگ در گزارش سفر خود اشاره کرده است و جغرافی‌دانان مسلمان نیز آن را تأیید کرده‌اند، چون کشاورزی در ناحیه سردسیر بامیان رونق نداشته، و محصولاتش کفاف مردم این شهر را نمی‌داده است (نک: اصطخری، ۲۸۲؛ ابن حوقل، ۳۷۵، گدار، ۴۰۶)، جمعیت آن نیز رو به کاهش نهاد. جغرافی‌نویسان سده‌های ۴ تا ۷ق عموماً بامیان را شهری متوسط وصف کرده‌اند (نک: ابن حوقل، همانجا؛ اصطخری، ۲۸۰؛ مقدسی، ۳۰۳؛ سمعانی، ۶۴/۲؛ یاقوت، ۴۸۱/۱).

تا اواسط سده ۴ق شیران بامیان بر این منطقه فرمانروایی داشته‌اند (نک: اصطخری، ابن حوقل، همانجا). از این تاریخ به بعد نامی از آنها در کتب تاریخی به چشم نمی‌خورد و ظاهراً پس از تصرف بامیان توسط البتکین و اسارت شیر بامیان در جنگ، فرمانروایی این خاندان بر نواحی شرقی هندوکش پایان یافت (نظام‌الملک، ۱۵۳؛ نیز نک: لین پول، ۶۲۰/۲-۶۲۱) و قلمرو آنان ضمیمه حکومت غزنویان شد. در عصر غوریان، بامیان به تصرف علاءالدین حسین جهانسوز درآمد و وی برادر بزرگ‌تر خود، فخرالدین مسعود را به حکومت بامیان و تخارستان گمارد (منهاج، ۳۸۴) و از همین زمان شاخه آل شنسب یا شنسبیان از

جغرافیای تاریخی ایران باستان، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ معتمدی، احمدعلی، «نظری به هنرهای کوشانی در افغانستان»، آریانا، کابل، ۱۳۵۵ ش، س ۳۴، ش ۲؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نظام الملک، حسن، سیرالملوک (سیاست نامه)، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه الاعلاق النبیسه این رسته، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ همو، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ نیز:

Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; EI²; MacKenzie, D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; «Taleban Defend Statue Destructions», www.cnn.com / 2001 / world / asiapcf / central / 03 / 05 / afghanistan. علی کرم همدانی

بانت سعاد، یکی از مشهورترین قصاید عرب (۵۸ بیت، در بحر بسیط با قافیه لام) که احتمالاً در ۷ یا ۹ ق/۶۲۸ یا ۶۳۰ م، در مسجد مدینه، در مدح پیامبر اکرم (ص) خوانده شد. سراینده آن کعب بن زهیر، و نام قصیده دو کلمه آغازین قصیده است:

بانت سعاد فقلی الیوم متبول متبیم اثرها لم یفد مکیول
این قصیده را به سبب روایتی که ذکر خواهد شد، قصیده بُرده نیز می خوانند.

از آنجا که قصیده بانت سعاد در شمار مشهورترین قصاید کهن عرب است، ناچار نخستین سؤالی که برای پژوهشگران مطرح می شود، همانا اعتبار تاریخی و صحت و اصالت آن است. نخستین روایت آن به ابن اسحاق برمی گردد که در گزارشهای ابن هشام (د ۲۱۸ ق/۸۳۳ م) به نقل از وی آمده است (۹۳۷/۴ بی). با اینهمه، ابن هشام تصریح می کند که ۷ بیت از آن را (ابیات ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۳۴، ۴۹، ۵۱) از جایهای دیگر غیر از آثار ابن اسحاق بر آن افزوده است (۹۴۲/۴).

ناقدان مشهور شعر جاهلی، در این شعر به چشم اعتبار نگریسته اند. طه حسین که آثار جاهلی را عموماً جعلی می پندارد، در مجموعه من تاریخ الادب العربی معارضه خاصی با قصیده کعب ندارد و آن را تصویر روشنی از فضایل حضرت رسول (ص) می شمارد (۴۰۶/۱). هرچند که وی در جای جای مقاله، به خلط و جابه جایی و حذف و اضافه ای که در همه اشعار کهن معمول است، اشاره می کند (به خصوص، ۴۱۳/۱) و در جای دیگر ((فی الادب...))، (۲۹۳) به دستکاری راویان و ابیات جعلی در قصیده تأکید می ورزد و دو امر را در آن نادرست می داند: هجای انصار و داستان برده (نک: دنباله مقاله). بلاشتر نیز که در امر جعل شعر بسیار پژوهش کرده است، این قصیده را برخلاف ابویه اشعار جاهلی، درست و نسبتاً خالی از جعل می داند و حتی بر آن است که بانت سعاد می تواند به صورت معیاری برای سنجش دیگر اشعار جاهلی تلقی گردد (H/270).

این قصیده نیز مانند بسیاری از قصاید جاهلی، دارای «اخبار»، یا صحنه های تاریخی و بیشتر داستانی و گاه افسانه ای است که پیش درآمدی برای قصیده به شمار می آیند و به بخشهای گوناگون آن،

حکومت غوریان در بامیان تأسیس شد که پس از حدود ۷۰ سال حکومت، در ۶۱۲ ق به دست خوارزمشاهیان منقرض گردید (لین پول، ۶۳۲/۲).

در ۶۱۸ ق این شهر به تصرف سپاهیان چنگیز درآمد و او به خون خواهی «موتوگن» - نواده محبوبش - که در محاصره بامیان کشته شده بود، شهر را ویران، و مردم را قتل عام کرد و آن را «موایلغ»، یعنی شهر بد و منحوس نامید (جویی، ۱۰۵/۱؛ رشیدالدین، ۵۳۴/۱ - ۵۳۵؛ حمدالله، ۱۵۵؛ بارتولد، ترکستان نامه، ۹۲۰/۲). شدت این خرابیها به حدی بود که پس از گذشت یک سده، همچنان ویران و غیر مسکون باقی ماند (حمدالله، همانجا).

شهر بامیان به روزگار معاصر، شهری کم جمعیت (نک: ه د، ۵۲۸/۹) بود که بیشتر به سبب آثار تاریخی شهرت داشت. با هجوم جهانگردان از اواخر دهه ۱۳۴۰ ش/۱۹۶۰ م زمینه های تجدید رونق این شهر فراهم گردید و برخی تأسیسات شهری در آن ساخته شد (گروتسباخ، ۱۸۴ - ۱۸۵)، لیکن پس از تحولات سیاسی افغانستان به دنبال کودتای سال ۱۳۵۷ ش/۱۹۷۸ م و آغاز جنگهای داخلی، این شهر مانند سایر شهرهای افغانستان دستخوش ویرانی گردید و در همین اواخر بسیاری از آثار گرانبهای تاریخی آن مانند دو پیکره بزرگ بودا - که پیش تر از آن یاد شد - به دست طالبان ویران شد و موجب اعتراض جهانیان و سازمانهای بین المللی فرهنگی گردید (نک: «طالبان...»، ۱). تا پیش از تسلط طالبان بیشتر ساکنان بامیان را هزاره ها - که آمیزه ای نژادی از ایرانیان و مغولان هستند - تشکیل می دادند و اقلیتی از تاجیکها نیز در آنجا سکنی داشتند. مردمان این ناحیه به دو زبان فارسی و پشتو گفت و گو می کنند، اما زبان فارسی رواج بیشتری دارد (EI², I/1010).

ماخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، بیروت، ۱۹۹۲ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالك، به کوشش دخیه، لیدن، ۱۸۷۰ م؛ بارتولد، و. د، ترکستان نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ همو، جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه همایون صنتی زاده، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ برشنا، عبدالغفور، «نگاهی به تاریخ هنرهای زیبا در افغانستان»، آریانا، کابل، ۱۳۴۸ ش، س ۲۷، ش ۲؛ جویی، عطاءالملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ ق/۱۹۱۱ م؛ حبیبی، عبدالحی، «بامیان و شیران در لغت و تاریخ»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، تهران، ۱۳۴۸ ش، س ۱۷، ش ۱؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لستررینج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ دائرة المعارف آریانا، کابل، ۱۳۴۱ ش؛ دولت آبادی، بصیر احمد، شناسنامه افغانستان، قم، ۱۳۷۱ ش؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ فوشه، آ.، «دین بودایی در افغانستان»، تمدن ایرانی، ترجمه عیسی بهنام، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ کولسیکف، آ.، ایران در آستانه یورش تازیان، ترجمه م. ر. یحیایی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ گذار، ی.، «نظری به بامیان»، تمدن ایرانی، ترجمه عیسی بهنام، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ گروتسباخ، اروین، جغرافیای شهری در افغانستان، ترجمه محسن محبتیان، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ لین پول، استلی، الدول الاسلامیه، ترجمه محمد صبحی فرزات و محمد احمد دهقان، دمشق، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ مارکرات، یوزف، ایران شهر، ترجمه مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ همو، وهرود و ارتگ، ترجمه داوود منشی زاده، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ مشکور، محمدجواد،

روح و بویایی داستانی می‌بخشند. در این شعر چون اخبار همه به توانمندی اسلام و شخصیت و فضایل شخص پیامبر (ص) مربوط است، لاجرم نزد مسلمانان اعتبار و شهرتی بی‌مانند کسب کرده است.

دورترین اثری که در این اخبار می‌توان یافت، صرف‌نظر از روایات شفاهی همانا روایت ابن هشام است که از ابن اسحاق (د ۱۵۱/ق ۷۶۸م) نقل کرده، مواد روایت به اختصار چنین است: کعب و بُجیر، پسران زهیر بن ابی سُلَیْم در شمار معارضان اسلامند، بجیر به خدمت حضرت پیامبر (ص) می‌شتاید و اسلام می‌آورد، اما کعب، شعری برای او می‌فرستد و او را به سبب روی برتافتن از راه و روش نیاکان سرزنش می‌کند. این قطعه ۵ بیتی که حتی از آغاز، یعنی در روایت ابن هشام (۹۴۱-۹۳۷/۴) به دو شکل متفاوت نقل شده است، تنها هجای بازمانده از کعب است که به اسلام و پیامبر گرامی آن تعریضی دارد. بجیر شعر را به پیامبر اکرم (ص) عرضه می‌کند و آن حضرت نیز خون کعب را مباح می‌سازد. بجیر در قطعه شعری (همانجا) برادر را از خطر آگاه می‌سازد و اندرز می‌دهد. وی نیز با قصیده مدحیه خود (یا حتی پیش از سرودن آن) به پیامبر (ص) پناه می‌برد و زینهار می‌طلبد و آنگاه قصیده بانت سعاد را برمی‌خواند (همانجا).

این ماجرا که چارچوب کلی و شاید اصلی داستان است، در همه منابع با اختلاف در جزئیات و الفاظ و عبارات تکرار شده است (برای کهن‌ترین آنها، نک: ابن سلام، ۱۰۳-۹۹/۱؛ سگری، ۶-۳؛ ابن قتیبه، ۵۹-۶۰، ۶۷-۶۸؛ ابوالفرج، ۸۶/۱۷-۸۸؛ مرزبانی، ۲۳۰/۱-۲۳۱)؛ ولی هنوز یکی از مواد عمده آن باقی مانده است که در اثر ابن هشام موجود نیست، اما در اثر ابن سلام (د ۲۳۱/ق ۸۴۶م) که تنها ۱۳ سال پس از ابن هشام در گذشته، آمده است (۱۰۳/۱). این نکته همانا ماجرای بُرْدَة حضرت پیامبر (ص) است که بعدها نام قصیده نیز شد. روایت ابن سلام از قول ابان پسر عثمان بجلی نقل گردیده است و ابن سلام نیز هنگام نقل روایت، بر صحت آن تأکید نمی‌ورزد. لفظ ابن سلام چنین است «کساه النبی (ص) بُرْدَة» (عبای بر او پوشاند). راویان پس از او، ترجیح داده‌اند که «کساه بردته» باشد تا این برده حتماً از تن مبارک پیامبر (ص) بیرون آمده باشد و بعدها نیز معاویه ۲۰ هزار درهم بابت آن به زادگان کعب پرداد (برای تفصیل، نک: ه، د، کعب بن زهیر؛ نیز محمد، ۲۴). شاید به همین دلیل باشد که گروهی، به خصوص طه حسین چنانکه گذشت، در صحت روایت تردید می‌کنند. پستانی بر این قضیه بیشتر با می‌فشارد و می‌گوید: که اگر این ماجرا حقیقت داشت، لاجرم ابن اسحاق و ابن هشام به آن اشاره می‌کردند (ص ۸۴).

به هر حال، روایت برده ۲۰۰ سال پس از وفات پیامبر (ص) پدید آمد و خود برده نیز بعدها، بنا به روایت ابن اثیر به دست خلفای عباسی افتاد و همچنان در اختیار ایشان بود (۲۷۶/۲). تا اینکه هلاکوخان آن را سوزاند، یا به دجله افکند، اما ماجرای برده به اینجا خاتمه نیافت، زیرا گروهی دیگر پنداشتند که برده واقعی همچنان باقی ماند و چندی در مصر بود، تا اینکه سلاطین عثمانی آن را به آستانه (استانبول) بردند و

سپس با نام «الخرقه الشریفه» وضعیتی خاص یافت و آیینهای مفصلی به سبب آن پدید آمد (پستانی، ۸۵-۸۶؛ EI², I/1314). بلاشر موضوع را چنین حل کرده است که پیامبر (ص) عبای خود را در رفتاری نمادین، بر سر کعب گردانید تا نشان دهد که شاعر در حمایت او قرار گرفته است (II/270).

نکته دیگری که از روایت ابن هشام برمی‌آید آن است که ممکن است کعب، قصیده خود را پس از اسلام آوردن و زینهار گرفتن سروده باشد (۹۴۲/۴؛ نیز نک: ابوالفرج، ۸۷/۱۷). اگر این روایت را باور کنیم، ناچار همه بخشهایی که - در این داستان - به برده مربوط است، جعلی خواهد بود. جالب توجه آنکه حتی ابن کثیر (د ۷۷۴/ق ۱۳۷۳م) این داستان را باور ندارد و می‌نویسد: «این روایت از آن داستانهای بسیار مشهور است، ولی من آن را در کتابهای معروف با سلسله سندی قابل قبول نیافتم» (۴۲۹/۴).

دو امر دیگر که هر یک از جهتی اهمیت خاصی می‌یابند، به ابیات قصیده پیوند خورده‌اند: یکی آنکه ظاهراً واکنش شنوندگان به هنگام شنیدن سوز و گداز کعب نسبت به سعاد، و سپس وصف طولانی ماده اشتر و صحرا، و حتی گله از دست خبرچینان و بدگویان و اظهار پشیمانی و نیز آغاز مدح، چیزی جز سکوت نبود؛ اما هنگامی که در بیت ۵۱ (بیتی که ناشر سیره میان دو قلاب افزوده، به شمار نیامده است) پیامبر (ص) را به «شمشیری از شمشیرهای خداوند تشبیه می‌کند که اینک از نیام بیرون آمده است و می‌توان از آن روشنایی جست»، حضرت (ص) نگاهی پر معنی به قریشیان می‌افکند که «هان، گوش دارید» (این امر، در همه منابع تکرار شده است، مثلاً نک: ابن سلام، ۱۰۱/۱-۱۰۲؛ ابوالفرج، ۸۸/۱۷؛ مرزبانی، ۲۳۱/۸؛ سبکی، ۱۲۷/۱؛ ی).

دومین نکته، واکنش قریشیان به ابیات ۵۲ به بعد است که در آنها «گروهی از قریش» را به دلاوری و بزرگ منشی می‌ستاید که فرمان مهاجرت را به گوش جان شنیدند. معنی ستایش از مهاجران آن است که شاعر، انصار را فرو گذاشته است. این امر اعتراض مسلمانان را برانگیخت و حتی این سخن را به حضرت رسول (ص) نسبت داده‌اند که «بهتر بود ذکر می‌شد» (ابن هشام، ۹۴۳/۴). در بیت ۵۷ سخن از مردانی می‌رود که متکبرانه، چون اشتران سپیدموی گام برمی‌دارند. این بیت که در میان مدایح مهاجران قرار گرفته، از نظر بسیاری از شارحان (مثلاً ابن سلام، ۱۰۲/۱) تعریضی به انصار تلقی شده است.

بعد هنری این قصیده پیوسته مورد بحث قرار گرفته است. قصیده کعب، شهرت و تأثیر شگفت‌آور خود را مدیون چیست؟ شروع و به‌خصوص تقلیدهای بی‌شمار از سر چه مایه‌ای برخاسته است؟ گفته‌اند: حماد بن میسره ۹۰۰ قصیده حفظ بود که همه با «بانت سعاد» آغاز می‌شدند (آقابزرگ، ۱۴/۳)، حماد راویه نیز ادعا می‌کرد که ۷۰۰ قصیده با همین سر آغاز برای ولید خوانده است (نک: ابوالفرج، ۹۲/۶). قصیده آشکارا به ۵ بخش متمایز قابل تجزیه است: ۱۲ بیت اول

نامهایی بر معنی دارند و غالباً معارضه‌اند، مانند «المورد العذب فی معارضة قصيدة كعب» از ابوحیان غرناطی و «ذخر المعاد فی معارضة بانت سعاد» از بوصیری که در شمار مشهورترین معارضه‌هاست (محمد، ۲۱۴؛ نیز نک: GAS, II/235)، اما پیوسته این مقلدان در لابه‌لای شعر خود از اقدام به معارضة «برده» عذر خواسته‌اند و به فضل کعب بر دیگران اعتراف کرده‌اند (محمد، ۲۱۵-۲۱۹).

مشروح قصیده با شرح ابوالعباس احوّل (نک: همو، ۸۱) و بی‌درنگ پس از اوسکری (د ۲۷۵ق/۸۸۸م) آغاز می‌شود. در سده بعد، ابن درید (د ۳۲۱ق/۹۳۳م)، نبطویه (د ۳۲۳ق) و ابن انباری (د ۳۲۸ق) و ابن خالویه (د ۳۷۰ق/۹۸۰م) آن را شرح می‌کنند. در سده‌های ۹ و ۱۰ق/۱۵ و ۱۶م شروح سخت گسترش می‌یابند تا سرانجام، حدود ۴۸ شرح پدید می‌آید که بروکلمان ۲۸ تای آنها را معرفی کرده است (GAL, I/33)؛ در GAL, S, I/69 و سزگین بقیه را برمی‌شمارد (GAS, II/231-234). در این میان، دو شرح به زبان ترکی: یکی از ایوب صبری و دیگری از لالا عبدالرحمان، و یک شرح به زبان اردو از سید مظاهر حسن امروهی ثبت شده است (GAL, S)، همانجا: GAS, II/234).

دو شرح نیز به فارسی موجود است: یکی از آبی عبدالحافظ محمدناظر سرور العباد لکهنوی است (همانجاها) و دیگری از آن محمدجعفر (GAS، همانجا). علاوه بر این، سزگین حدود ۱۶ تخمیس، ۴ نظیر و یک تشطیر نیز برای این قصیده برشمرده است (همان، II/234-235).

ابراهیم محمد ۲۴ شرح را که تقریباً همه خطیند، مورد مطالعه و مقایسه قرار داده، و آنها را به ۴ نوع تقسیم کرده است: ۱. شروح لغوی (۵ شرح) که دو شرح احوّل و سکری را در برمی‌گیرد؛ ۲. شروح نحوی (۴ شرح) که یکی از آنها را ابن هشام تألیف کرده است؛ ۳. شروح ادبی (۱۳ شرح) که معروف‌ترین آنها از آن سیوطی است و بسیاری نیز متأخرند؛ ۴. شروح صوفیانه (۲ شرح) که در نوع خود بی‌نظیرند و نشان از تأثیر و تحول شگرف قصیده بانت سعاد دارند (ص ۷۷ ب).

ترجمه فارسی برخی از ابیات این قصیده را در تاریخ ادبیات زبان عربی حتّا فاخوری ترجمه عبدالمحمد آیتی (ص ۱۷۳-۱۷۶) می‌توان یافت.

ماخذ: آقابزرگ، الذریعة، ابن اثیر، الکامل، ابن سلام جمعی، محمد، طبقات فحول الشعراء، به کوشش محمود محمدشاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن قتیبه، عبدالله، الشعر والشعراء، لیدن، ۱۹۰۲م؛ ابن کثیر، اسماعیل، البدایة والنهاية، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن هشام، عبدالملک، سيرة النبی (ص)، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۹۹۳م؛ بستانی، فؤاد افرام، کعب بن زهیر، بیروت، ۱۹۸۴م؛ حسین، طه، «فی الادب الجاهلی»، المجموعة الکاملة، بیروت، ۱۹۸۶م، ج ۱۵، همو، من تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعية الکبری، بیروت، دارالمعرفة؛ سکری، حسن، شرح دیوان کعب بن زهیر، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ فاخوری، حتّا، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ محمد، ابراهیم، قصیده بانت سعاد لکعب بن زهیر و اثرها فی التراث العربی،

همان «نسب» معمول است که در آن معشوقی خیالی و نام آشنا آهنگ سفر دارد. شاعر از درد جدایی می‌گیرد و از بی‌وفایی یار گله می‌کند؛ ۲۱ بیت بعد (بیت‌های ۱۳ تا ۳۳) وصف ناقه شاعر است. پس از آن شاعر به واقعیات باز می‌گردد و در ۴ بیت (بیت‌های ۳۴-۳۷) ترس و پریشان‌حالی خود را پس از تهدید پیامبر (ص) وصف می‌کند. ۱۳ بیت (بیت‌های ۳۹ تا ۵۱) شامل مدح حضرت رسول (ص)، اظهار پشیمانی و عذرخواهی است. ۷ بیت آخر نیز مدح مهاجران است.

در سراسر قصیده، تنها چیزی که تا حدی تازه و زاینده ذوق هنری کعب به شمار می‌آید، اظهار ترس و بیان بی‌پناهی و گله از دشمنان و به خصوص سخن‌چینان است، هرچند که موضوع این سخن‌چینان اندکی غریب می‌نماید، زیرا کعب چندین سال بود که به گروه دشمنان پیوسته بود و گستاخانه اسلام و حضرت پیامبر (ص) را هجو می‌گفت. پس دیگر سخن چین چه می‌توانست بکند؟

طه حسین در ارزیابی هنری شعر نسبتاً محتاطانه سخن می‌گوید: تغزل زیبا و دل‌انگیز است، اما هیچ چیز تازه‌ای در آن نمی‌توان یافت. آن معشوق خیالی آهو چشم که هجران می‌گزیند و جفا می‌ورزد و هر روز به رنگی در می‌آید، با معشوقه زهیر، پدر کعب هیچ تفاوت ندارد (من تاریخ...، ۴۱۳/۱) و پوزش‌خواهی او از حضرت رسول (ص) به عذرخواهی نابغه از نعمان بن منذر سخت شبیه است (همان، ۴۱۴/۱-۴۱۶). بستانی در ارزیابی خود فاش‌تر سخن می‌گوید و در این قصیده جز بخش عذرخواهی هیچ تازگی قابل ذکر نمی‌یابد: «سعاد»‌ها در شعر جاهلیان تعددند و جدایی و پیمان شکنیشان، امری معروف است. حتی بخش مدح هم خالی از تقلید نیست و اثر نابغه بر آن آشکار است. تشبیه مدوح به شیر قوی پنجه را همه شاعران می‌دانستند. ملاحظه می‌شود که پیامبر (ص) و دیگر شونندگان در برابر هیچ یک از ابیات (جز بیت یاد شده) واکنشی که دلیل بر تأثیر شعر در دل‌هاشان باشد، از خود نشان ندادند. از سوی دیگر، چرا باید در این مدحیه که در آن شرایط خاص تدوین شده، ۱۲ بیت به معشوق و حدود ۲۰ بیت به ناقه اختصاص یابد و سهم مدح تنها ۱۳ بیت باشد که در ۵ بیتش به وصف شیر پرداخته شده است (نک: ص ۹۵ ب).

اینگونه انتقادهای هنرشناسانه سده ۲۰م، هیچ‌گاه در طول تاریخ گذشته پدید نیامده بود. قالب داستانی شعر - با آنکه برخی از مواد اصلی آن ممکن است واقعیت نداشته باشد - در اندک مدت بافتی چنان استوار و واقعی یافت که دیگر هیچ نقدی نتوانست در بدنه آن نفوذ کند. آنگاه حکایت و شعر، به گونه‌ای تفکیک‌ناپذیر در هم مندمج شدند و به یمن مدح پیامبر (ص) که نقطه مرکزی روایت را تشکیل می‌داد، حتی رنگی تقدس‌آمیز یافتند. رستگاری کعب کافر، الگویی دل‌آویز شد و بسیاری کسان آرزو کردند که پس از گناه به درجه نیک‌بختی کعب برسند. به همین سبب، ملاحظه می‌شود که روح معنایی همه قصاید تقلیدی، دیگر هیچ بویی از فضای عصر جاهلی ندارد، بلکه بر همه آنها روح دینی حاکم است. این قصاید که شمارشان بسیار است، پیوسته

بیروت، ۱۴۰۶/۱۹۸۶م؛ مرزبانی، محمد، معجم الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فرّاج، تاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1964; EI²; GAL; GAL, S; GAS, آذرتاش آذرنوش

بانتو، گروهی از زبانهای افریقایی که بخشی از متکلمان آن در حوزه جهان اسلام جای گرفته‌اند. بانتو در بردارنده شمار کثیری از زبانهاست که با توجه به اختلافات موجود در گویش شمردن، یا مستقل انگاشتن برخی از گونه‌های زبانی، شمار آنها میان ۳۰۰ تا ۵۰۰ تخمین زده شده است. این زبانها که متکلمان آنها طوایفی گوناگون از قبایل سیاه پوست بانتو (مهم‌ترین شاخه نژاد زنگی) هستند، در بخش وسیعی از افریقای مرکزی و جنوبی پراکنده‌اند، به طوری که در ثلث جنوبی قاره، تنها صحرای کالاهاری و شمال تانزانیا زبانهای غیربانتو را در خود دارد.

زبانهای بانتو در دهه‌های پیشین به عنوان یک خانواده مستقل زبانی شناخته می‌شدند (مثلاً نک: بولک، ۸۹۶)، اما در رده‌بندیهای امروزی بیشتر به عنوان بخشی از گروه بنوئه - کنگو از زبانهای نیجر - کنگو شناخته می‌شوند. باید یادآور شد که از نظر جمعیت متکلمان و گستره جغرافیایی، گروه بنوئه - کنگو تقریباً همان بانتوست؛ اینکه دایره این گروه وسیع‌تر از بانتو دانسته شده، و برخی زبانهای غیربانتوی رایج در بخشهایی محدود از نیجریه را نیز دربر گرفته است، تنها از حیث جنبه‌های نظری رده‌بندی زبانها حائز اهمیت است. در میان زبانهای بانتو برخی زبانهای پراهمیت چون سواحلی، رواندا و زولو وجود دارد.

در دهه ۱۸۹۰م، کارل ماینهوف مقدمات بازسازی زبان پیش-بانتو را آغاز کرد و از آن پس کسانی چون گائری این کار را ادامه دادند (نک: گائری، «فرهنگ...»)، سراسر کتاب؛ نیز بولک، ۸۹۶-۸۹۷؛ کمبل، ۳۱؛ درباره پیشینه آشنایی ملل مشرق با زبانهای زنگی، نک: ه، ۴۶۰/۹. از جدیدترین کوششها درباره زبان‌شناسی تاریخی بانتو می‌توان اثر مشترک هومبرت و هایمن^۱ (۱۹۹۹م) را برشمرد.

زبانهای بانتو دارای ویژگیهایی درخور توجه زبان‌شناسان هم در آواشناسی و هم در سازه‌شناسی است. درباره آواشناسی بانتو، گفتنی است که آمیزش نژاد افریقای کوتوله‌ها با قبایل زنگی مهاجر، در طی قرون زمینه‌ای را فراهم آورده است تا برخی زبانهای بانتو از نظر نظام آوایی از زبانهای خوسان تأثیرپذیرند؛ به خصوص باید به «کلیک»هایی اشاره کرد که از زبان هوتنتوت^۲ به طیفی از زبانهای بانتو، از جمله زولو راه یافته است (سویت، ۱۰؛ کمبل، ۷۲). از مطالعات جامع درباره آواشناسی تاریخی بانتو، اثری از همبورگر^۳ (۱۹۱۴م) است.

همنویی میان اصوات کلمات پیاپی از ویژگیهای زبان بانتوست که از میانه سده ۲۰م، به عنوان زبانی الگو موردتوجه فرث (نک: ص ۲۰، جم) در طرح خود پیرامون رابطه صداها و نوای گفتار قرار گرفته است. از پژوهشهای مهم دهه ۳۰ سده ۲۰م باید به اثر آشتن اشاره کرد که درصدد بررسی ساختار زبانهای بانتو با تکیه بر سواحلی به عنوان زبان الگو بوده است، چنانکه خود می‌گوید، «صورت و نقش را از دریچه چشمان بانتو» بررسی کرده است (ص ۱۱۱۱ ff.).

در دهه ۴۰ گائری در کنار مطالعات خود در تاریخ زبان، برخی ویژگیهای دستوری بانتو چون جنس، عدد و شخص را مورد مطالعه قرار داد (مثلاً نک: «جنس...»، ۸۴۷ ff.) و در دهه ۶۰ مطالعه خود را در زمینه زبان‌شناسی تطبیقی بانتو و مباحث مربوط به ساختار جمله در بانتو بسط داد^۴. در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ همچنین باید از مطالعات دامان یاد کرد که جنبه‌های گوناگونی از عوامل دستوری بانتو چون «مفاهیم تقابلی» را مورد بررسی قرار داد (نک: آثار دامان در مآخذ). از جدیدترین مطالعات در باب سازه‌شناسی، باید به مطالعه هایمن و کاتامبا^۵ درباره بنهای فعلی بانتو و «سیکلی بودن» آنها (۱۹۹۲م)، اشاره کرد (نیز نک: کاتامبا، ۲۸۵-۲۷۹). وجود برخی علامات «جدا ساز» میان واژه‌ها در زبانهای بانتو توجه برخی زبان‌شناسان را به خود جلب کرده، و زمینه برخی مطالعات گونه شناختی، نظیر کار ملنیکوف^۶ در مقایسه با زبانهایی از دیگر خانواده‌ها گشته است.

مآخذ:

Ashton, E.O., «The Structure of a Bantu Language with Special Reference to Swahili or Form and Function Through Bantu Eyes», *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1935-1937, vol. VIII; Bulk, G. van, «Langues Bantoues», *Les Langues du Monde*, Paris, 1952, vol. II; Campbell, L., *Historical Linguistics*, Edinburgh, 1998; Dammann, E., «Das Applikativum in den Bantusprachen», *ZDMG*, 1961, CXI/160-169; id., «Das Demonstrativ in Bantu-Sprachen», *ibid*, 1950, C/638-645; id., «Reziprok und Assoziativ in Bantusprachen», *ibid*, 1954, CIV/163-174; Firth, J.R., «Sounds and Prosodies», *Prosodic Analysis*, London, 1970; Guthrie, M., «Gender, Number and Person in Bantu Languages», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1947-1948, vol. XII; id., *Proto-Bantu Lexicon*, Digitally Published on: <http://www.bantu.ovh.org/pb.html>; Katamba, F., *Morphology*, London, 1993; Sweet, H., *The Indispensable Foundation*, ed. E.J.A. Henderson, London, 1971.

بخش زبان‌شناسی

بانجول، پایتخت و بندر مهم کشور مسلمان‌نشین گامبیا در افریقا. این شهر در ۱۸۱۶م، با حمایت نظامیان انگلیسی به صورت دژی نظامی و مرکزی تجارتی پایه‌گذاری شد، محلی که در ۱۶۱۸م، کارگزاران شرکی بازرگانی از انگلیس، در آن استقرار یافته بودند. مأموران دولت انگلیس جزیره بانجول را جزیره سنت ماری، و دژ و مرکز تجارتی را به

1. Proto-Bantu ... 2. Bantu Historical Linguistics, eds. J-M. Hombert and L.M. Hyman, Stanford, 1999. 3. Hottentot
4. Homburger, L., *Etude sur la phonétique historique du bantou*, Paris, 1914. 5. «Gender...»
6. Guthrie, M., *Comparative Bantu; an Introduction to the Comparative Linguistics and Prehistory of the Bantu Languages*, Farnborough, 1967-1971; id., *Bantu Sentence Structure*, London, 1961. 7. Hyman, L.M. & F. Katamba, «Cyclicality in the Bantu Verb Stem», *Berkeley Linguistic Circle*, XVII/134-144. 8. Mel'nikov, G.P., «O nekotorykh tipakh slovorazgranichitel'nykh signalov v yazykakh tyurkskikh i Bantu», *Narodui Asii i Afriki*, 1962, VI/126-141

فرهنگی دیگر فعالیت دارند (بریتانیکا، ۱۹۷۸م، میکرو، همانجا).

مآخذ: الهی، حسین، تاریخ آفریقا، تهران، ۱۳۶۸ش؛ کرنون، مارین، تاریخ معاصر آفریقا، ترجمه ابراهیم صدقیانی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Britannica; The Columbia Encyclopedia, www.infoplease.com/ce6/world/A0806058.html; Cornevin, Robert and Marianne, *Histoire de l'Afrique*, Paris, 1964; Davidson, B., *Africa in Modern History*, London, 1978; id, *Modern Africa, a Social and Political History*, London, 1994; Fage, J. D., *A History of Africa*, London, 1988; Grove, A. T., *Africa, South of the Sahara*, Oxford, 1967; Hatch, J., *The History of Britain in Africa*, London, 1969; Land, H., «The Gambia», *Africa*, ed. C. Legum, London, 1965; Trimmingham, J. S., *A History of Islam in West Africa*, Oxford, 1970.

بروزمین

باندونگ، سومین شهر بزرگ اندونزی (پس از جاکارتا و سورابایا) و مرکز ایالت جاوه غربی که به سبب کنفرانس معروفی که در ۱۹۵۵م/۱۳۳۴ش در آن برگزار شده، شهرت بین‌المللی یافته است.

باندونگ در جزیره جاوه و در دامنه شمالی فلات پرنیگر در ارتفاع ۷۳۰ متری از سطح دریا و در حدود ۱۸۰ کیلومتری جنوب شرقی جاکارتا قرار دارد («دائرة المعارف بین‌المللی...»). در اطراف شهر کوه‌های آتشفشانی فراوانی وجود دارد که ارتفاع آنها تا حدود ۲'۶۰۰ متر می‌رسد. رودخانه تزیکاپوندونگ^۱ آن را به دو قسمت تقسیم کرده است. در زمینهای مسطح اطراف شهر مزارع برنج، و در دامنه کوه‌های مجاور آن اراضی وسیعی زیر کشت چای و چین چونا (درختی که از آن گننه گنه به دست می‌آید) مشاهده می‌شود. باندونگ شهری جدید با خیابانهای منظم و وسیع و پارکهای سرسبز متعدد است. در دو طرف خیابانهای آن ساختمانها و مهمانخانه‌های بزرگ از نوع اروپایی به چشم می‌خورد (بریتانیکا) که نسبت به شهرهای دیگر اندونزی از سطح زندگی و رفاه عالی‌تری برخوردار است. آب و هوای باندونگ معتدل است و به علت قرار گرفتن در ارتفاع، روی هم رفته حدود ۴ تا ۵ سانتی‌گراد خنک‌تر از جاکارتا است. دمای متوسط شهر ۲۲°، متوسط حداکثر دما ۳۴° و متوسط حداقل آن ۱۸° سانتی‌گراد است. مقدار باران سالانه آن ۱'۹۰۰ میلی‌متر است («دائرة المعارف ایتالیا...»). بزرگ - راههای عمده جاوه از باندونگ به همه طرف، مخصوصاً به جاکارتا و جاوه شرقی و سواحل، کشیده شده، و همراه راه آهن شمال - جنوب، شهر را در دسترس قرار می‌دهد. فرودگاه آن در حاشیه غربی شهر قرار دارد. مجموع این عوامل باندونگ را به صورت یک مرکز مهم جهانگردی و نیز رفاهی برای افراد سالخورده درآورده است («دائرة المعارف بین‌المللی...»).

جمعیت باندونگ در ۱۹۳۰م، ۱۶۷ هزار نفر بوده (GSE) و در ۱۹۶۸م به ۱'۱۴۸'۶۹۵ نفر رسیده است (هاردجونو، ۱۲۹). در ۱۹۸۰م جمعیت آن ۱'۴۶۲'۶۳۷ نفر (بریتانیکا) و در ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش به ۲'۰۵۸'۱۲۲ نفر بالغ گردیده است (آمریکانا) که بیشتر آنان مسلمانند (دانشنامه...). در سالهای پیش از جنگ جهانی دوم ۱۲٪ جمعیت را

نام وزیر مستعمرات وقت انگلستان، باثurst^۱ نامیدند. دولت گامبیا پس از دستیابی به استقلال آنجا را بانجول نامید (نک: هاج، ۵۲؛ بریتانیکا، ۱۹۸۶م، I/870).

بانجول شهری دلپذیر بر جزیره‌ای در دهانه رودخانه گامبیا و در ساحل اقیانوس اطلس است و به وسیله پلی با دیگر نقاط کشور ارتباط دارد (لند، ۱۹۱-۱۹۲). این شهر در ۱۳° و ۲۸° عرض شمالی و ۱۶° و ۳۹° طول شرقی واقع است و آب و هوای استوایی دارد. متوسط باران سالیانه آن حدود ۱۱۴ سانتی‌متر است. میزان دما در این شهر از حدود ۷ تا ۴۳ سانتی‌گراد متغیر است (همو، ۱۸۹؛ بریتانیکا، ۱۹۷۸م، میکرو، I/729).

در ۱۸۲۱م دولت انگلستان پس از اشغال گامبیا، دژ و مرکز تجارتی یاد شده را مرکز گامبیا و ساحل طلا قرار داد (فیج، ۳۴۰). تا پیش از ۱۹۴۵م تنها عناصر زندگی سیاسی - اجتماعی کشور گامبیا، اتحادیه کارگری باثurst و شورای مناطق شهری بود که اولی در ۱۹۲۸ و دومی در ۱۹۳۱م ایجاد شده بود (کرنون، ۳۶۷). اولین احزاب سیاسی گامبیا را روشنفکران بانجول در ۱۹۴۵م تشکیل دادند. در این سال «حزب دموکراتیک گامبیا» و «کنگره مسلمانان گامبیا» آغاز به فعالیت کردند و در ۱۹۵۱م هم حزب سومی به نام «حزب متحد» در بانجول تأسیس گردید (دیویدسن، «آفریقای جدید...»، ۱۴۱).

اداره بانجول از ۱۹۴۷م/۱۳۲۶ش به یک شورای شهر واگذار گردید (بریتانیکا، ۱۹۸۶م، همانجا). در همین حال، فقط ساکنان بانجول و حومه حق شرکت در شورای قانون‌گذاری کشور را داشتند و این وضعیت تا ۱۹۶۰م ادامه یافت (کرنون، ۲۷۰). کسب استقلال گامبیا در ۱۹۶۵م با ائتلاف ۳-حزب تشکیل شده در بانجول میسر گردید (دیویدسن، «آفریقا...»، ۲۳۹).

مردم این شهر بیشتر مسلمان هستند. در ۱۹۴۶م از حدود ۲۱ هزار نفر جمعیت آن حدود ۱۶ هزار نفر مسلمان بودند (نک: تریمینگام، ۲۲۸). جمعیت این شهر که در ۱۹۶۰م حدود ۴۰ هزار نفر بود (کرنون، همانجا؛ الهی، ۲۴۴)، در ۱۹۸۳م/۱۳۶۲ش به ۴۴'۵۰۰ نفر افزایش یافت (بریتانیکا، همانجا؛ قس: «دائرة المعارف کلمبیا...»)، که در ۱۹۹۳م جمعیت بانجول را ۴۲'۴۰۷ تن آورده است). حدود نیمی از جمعیت بانجول از تیره «ولوف» هستند. دیگر تیره‌های نژادی اینهاست: ماندینگو، فولا، جولا، سزرواکو (لند، همانجا).

بانجول بزرگ‌ترین شهر و بندر بازرگانی اصلی کشور گامبیا و در عین حال مناسب‌ترین راه تجارتی برای کشورهای سنگال و مالی است. کشتیهای اقیانوس پیما تا ۲۰ هزار تن می‌توانند از تأسیسات بندری بانجول استفاده کنند (گراو، ۱۰۵). در این شهر کارخانه‌هایی برای تهیه روغن بادام زمینی وجود دارد و بخشی از آن به خارج از کشور صادر می‌شود. در بانجول یک مسجد و یک مدرسه عالی اسلامی و مؤسسات

1. Bathurst

7. Tjikapundung

2. Modern Africa...

8. Enciclopedia...

3. Africa...

4. The Columbia...

5. Wollof

6. Encyclopedia...

اروپاییان، و ۱۰٪ را چینیها تشکیل می‌دادند («دائرة المعارف بین‌المللی»).

اعتبار عمده شهر باندونگ به سبب مرکزیت اداری و فرهنگی آن است، زیرا وزارتخانه‌های جنگ و راه و ترابری اندونزی در این شهر مستقرند (همانجا). بجز آنها شمار بسیاری مدرسه عالی، دانشگاه و مراکز فرهنگی و پژوهشی در این شهر وجود دارد که مهم‌ترین آنها مؤسسه معروف فنی باندونگ است. این مؤسسه در ۱۹۲۰م، در دوره استیلای هلندیها، به صورت دانشکده معماری و مهندسی تأسیس شده، و امروزه دانشکده‌های علوم ریاضی و طبیعی و نیز علوم کاربردی دانشگاه ملی اندونزی را در خود جای داده است. از میان مؤسسات علمی دیگر باندونگ می‌توان انستیتو پاستور، مؤسسه ناپینیان، موزه زمین‌شناسی و رصدخانه آن را نام برد (بریتانیکا).

مهم‌ترین صنایع باندونگ پارچه‌بافی و پس از آن تولید گنجه است. پیش از جنگ دوم جهانی ۸۰٪ گنجه جهان در این شهر تولید می‌شد (دانشنامه).

از نظر تاریخی مرکز اصلی باندونگ به صورت دهکده‌ای در قرن ۱۷م در ساحل رودخانه تزی تاروم^۱ بنا شد. در ۱۸۱۰م به دستور حاکم محلی هلندی، این دهکده به نقطه فعلی در ساحل تریکا پوندونگ منتقل گردید و در ۱۸۶۴م مرکز جاوه غربی شد و در ۱۹۰۶م به صورت شهر درآمد («دائرة المعارف بین‌المللی»). باندونگ در سالهای جنگ جهانی دوم مرکز دفاعی هلندیها و ارتش متفقین بود و در مه ۱۹۴۲/دی ۱۳۲۱ به تصرف ژاپنها درآمد (WNGD). پس از جنگ به دنبال اعلام استقلال اندونزی (اوت ۱۹۴۵)، باندونگ یکی از شهرهای این کشور به شمار آمد (دانشنامه).

کنفرانس باندونگ که باعث شهرت این شهر در تاریخ روابط بین‌الملل شده است، اجلاسی بود که به ابتکار ۵ کشور اندونزی، بیرمانی، سیلان (سريلانكا)، هند و پاکستان از ۲۸ فروردین تا ۳ اردیبهشت ۱۳۳۴ ش/۱۸ تا ۲۴ آوریل ۱۹۵۵م در آنجا تشکیل گردید. کنفرانس باندونگ موجب شد که کشورهای آسیایی - آفریقایی در زمینه سیاست بین‌المللی در سازمان ملل به صورت گروهی مؤثر درآیند و در ۱۳۴۰ ش/۱۹۶۱م رسماً کشورهای غیر متعهد را به وجود آورند (بریتانیکا).

مآخذ: دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ نیز:

Americana, 1996; Britannica, 1986; Enciclopedia Italiana; Encyclopedia International; GSE; Hardjono, J., Indonesia, Land and People, Djakarta, 1971; WNGD.

محمدحسن گنجی

بانک و بانک‌داری، بانک به عنوان نهادی که به عملیات پولی، مالی و اعتباری می‌پردازد، به مفهوم امروزی آن پس از انقلاب صنعتی در اروپا شکل گرفت. بانک‌داری به عملیات بانکها گفته می‌شود که عمدتاً عبارتند از نقل و انتقال وجوه، نگهداری سرمایه اشخاص و به کارگیری آن در جهت رشد و توسعه اقتصادی، صدور بروات و

حواله‌های تجاری، اعطای اعتبار و وام به اشخاص، تأمین اعتبار در جهت توسعه تجارت، کشاورزی و صنعت، نگاهداری اموال و اوراق بهادار اشخاص، خرید و فروش فلزات قیمتی و ارز، انتشار اسکناس و اوراق بهادار.

پیشینه بانک و بانک‌داری در اسلام: اگرچه بانک و بانک‌داری به معنای امروزی آن در دوره اسلامی تا پیش از عصر جدید سابقه‌ای ندارد، ولی محرز است که برای انواع امور و فعالیت‌های اقتصادی و مالی، قوانین و مقرراتی در اسلام وجود داشته، و در میان مسلمانان، پول فلزی یا کاغذی و اسناد تجاری چون سفته رواج داشته است. بنابراین خلط میان عقد معاوضه که دارای سابقه و تعریف فقهی معینی است با معاملات تهاتری امروز بانکها در برخی از تألیفات، و خلط میان تهاثر در حقوق اسلامی با معاطات، یا عدم تفکیک میان عقود اسلامی با بانک‌داری به معنی امروزی (پرنیان، ۴۳؛ حشمتی، ۱۶؛ به : دانشنامه... ۷۳/۲-۷۴) قابل نقد جدی است. همچنین، اعتقاد به سابقه دینی داشتن بانک در برخی از نوشته‌ها (نک: زمانی، ۱۵۱)، نادرست بوده، و ناشی از اشتباه میان مفهوم لغوی بانک، یعنی محل حفاظت اشیاء قیمتی و معنای اصطلاحی آن در اقتصاد و حقوق امروز است.

با این حال، اسلام اصول، روشها و مقرراتی در اقتصاد و ثروت، معاملات و داد و ستد پایه‌گذاری کرد که مبنای پیدایش اقتصادی به شیوه اسلامی و نیز بانکها و مؤسساتی با عملیات بانکی به روش اسلامی گردید. برخی از این اصول و مقررات اینهاست:

الف- معاملات از جمله بیع، اجاره، قرض، شرکت، جعاله، مضاربه، مزارعه، مساقات، معاوضه و مانند آن با رعایت شرایط عمومی و اختصاصی هر یک از آنها - که در حقوق اسلامی شرایط آن به نحو مبسوط تبیین گردیده - با توجه به آیاتی چون «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ...» (بقره/۲۷۵) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ...» (نساء/۲۹)، جایز و مشروع است.

ب- ربا اعم از ربای معاملی (معاوضی)، یعنی معامله دو مال همجنس قابل کیل (مکیل) یا وزن (موزون) به صورت نامساوی و ربای قرضی، یعنی شرط دریافت مازاد در دادن وام به دیگری ممنوع است (معرفت، ۱۳۵؛ جواهری، ۱۱۶-۱۱۸؛ هادوی، ۴). آیاتی چون «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ...» (بقره/۲۷۶) و «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...» (بقره/۲۷۵) و «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (بقره/۲۷۹) بر حرمت شدید ربا و نکوهش تحصیل مال از آن طریق دلالت دارد (نک: محقق داماد، ۱۸۲). حرمت ربا به دین اسلام اختصاص ندارد و ادیان یهود و مسیحیت نیز آن را تحریم کرده‌اند (نک: بدوی، ۲-۴؛ ابوزهره، ۱۵). آیه «وَ أَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ...» (نساء/۱۶۱) از حرمت

نهایی مجلس شورای ملی رسید و در ۱۷ شهریور ۱۳۰۷ به ریاست کورت لیندن بلات^۱ آلمانی با سرمایه اولیه ۲۰ میلیون ریال شروع به کار کرد (همو، ۹۵؛ تاریخچه...، ۸۲ - ۸۵). از ۲۳ اسفند ۱۳۱۰ حق انحصاری انتشار اسکناس به مدت ۱۰ سال به بانک ملی واگذار گردید. این بانک عملیات بانکی مؤسسات دولتی را نیز در دست داشت و در واقع، تا تشکیل بانک مرکزی ایران در ۱۳۳۹ ش، عهده‌دار وظایف بانک مرکزی نیز بوده است (فرجی، ۹۵-۹۶).

از ۱۳۳۴ ش بانکهای دیگری نیز تأسیس گردید که شمار آن تا پایان سال ۱۳۴۰ ش به ۲۷ (بانک دولتی و خصوصی) رسید. از ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۷ ش نیز به علت افزایش شدید درآمد نفت، این شمار (بجز بانک مرکزی) به ۳۷ بالغ شد (همو، ۹۶).

پس از انقلاب اسلامی، طبق مصوبه شورای انقلاب، کلیه بانکهای خصوصی ایران ملی گردید. این امر در راستای کنترل مالی و برقراری نظام پولی و اعتباری مستقل صورت گرفت. سپس در اجرای ماده ۱۷ لایحه قانونی اداره امور بانکها مصوب ۱۷ خرداد ۱۳۵۸ شورای انقلاب، بعضی از بانکها در یکدیگر ادغام گردید:

الف - بانکهای تجاری: در راستای سیاست دولت جمهوری اسلامی ایران مبنی بر توزیع مطلوب فعالیتهای اقتصادی در سطح استانها و شهرستانها و نیز به لحاظ تعدد بانکهای تجاری خصوصی و تمرکز شعب آنها در تهران، بانکهای تجاری بدین شرح تثبیت و تشکیل شد:

۱. بانک ملی؛ ۲. بانک سپه؛ ۳. بانک رفاه کارگران؛ ۴. بانک تجارت، که از ادغام بانکهای ایران و انگلیس، اعتبارات ایران، ایران و خاورمیانه، ایران و هلند، بازرگانی ایران، ایرانشهر، صنایع ایران، شهریار، ایرانیان، کار، بین‌المللی ایران و ژاپن، و روس و ایران تشکیل شده است؛ ۵. بانک ملت، که از ادغام بانکهای تهران، پارس، دارپوش، اعتبارات تعاونی توزیع ایران، عمران، ایران و عرب، بین‌المللی ایران، بیمه ایران، تجارت خارجی ایران و فرهنگیان تشکیل شده است. ۶. بانک صادرات، که مدتها دارای شعب بسیار در تمام نقاط ایران بود، سپس بانکهای گسترش خزر، خوزستان و آذربایجان در بانکهای صادرات استانهای مربوط ادغام شدند (همو، ۱۰۰).

ب - بانکهای تخصصی: برای یک‌نواخت ساختن ضوابط اعطای وام و اجرای سیاست واحد و پیش‌برد فعالیتهای تخصصی در زمینه مسکن، کشاورزی، صنعت و معدن، بانکهای تخصصی خصوصی ملی شدند و در بانکهای مشابه دولتی بدین صورت ادغام گشتند:

۱. بانک صنعت و معدن: این بانک از ادغام بانکهای اعتبارات صنعتی، توسعه صنعتی و معدنی ایران، توسعه و سرمایه‌گذاری ایران، شرکت سرمایه‌گذاری بانکهای ایران، صندوق ضمانت صنعتی و صندوق معدن تشکیل شده است و فعالیتهای صنعتی کوچک در

آن نزد یهودیان حکایت می‌کند.

ج - گردش ثروت از طرق مختلف چون خمس، زکات، انفاق و ارث مورد تأکید اسلام بوده، و تمرکز و حبس ثروت و به صورت گنج در آوردن پول نکوهیده است. قرآن در آیه «... وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (توبه/۳۴)، کسانی را که طلا و نقره را به صورت گنج درآورده، و در راه خدا انفاق نمی‌کنند، به عذاب دردناک الهی تهدید کرده است. البته، این امر با احترام به مالکیت اشخاص و نیز امکان پس انداز دارایی هیچ منافاتی ندارد.

این اصول و برخی از قواعد و مقررات دیگر مبنای تشکیل بانکهای اسلامی در کشورهای مختلف جهان گردیده، و امروزه، بانک‌داری اسلامی با بیش از ۲۵۰ بانک اسلامی نه تنها در کشورهای اسلامی، بلکه در سراسر دنیا از اروپا، آمریکا و خاور دور توسعه یافته، و روزه به روز در حال رشد است و اکنون مدیریت بر بیش از ۲۰۰ میلیارد دلار از طریق همین نظام اسلامی صورت می‌گیرد («بانک‌داری...»، npn). بانکهای غربی از طریق واحدهای اسلامی خود در انگلیس، هلند، لوکزامبورگ و مانند آن بر اساس بانک‌داری اسلامی فعالیت می‌کنند (همانجا).

پیشینه بانک و بانک‌داری در ایران: اولین بانک در ایران در ۱۳۰۵ ق/۱۸۸۸ م توسط مؤسسه‌ای انگلیسی به نام «شرکت بانک‌داری جدید شرق»^۲ تأسیس شد. مرکز آن در لندن بود و شعبه‌هایی در تهران و سپس در مشهد، تبریز، رشت، اصفهان و بوشهر دایر شد («تاریخ...»، ۳۴۶؛ اشرف، ۵۷). سال بعد، اولین بانک دولتی ایران به نام بانک شاهنشاهی با گرفتن امتیازاتی چون انتشار اسکناس به مدت ۶۰ سال تأسیس گردید که اداره آن به بارون جولوس روتر^۳ یهودی آلمانی تبار که تابعیت انگلیس و دین مسیح را پذیرفته بود، واگذار شد (محمود، ۱۵۳۳/۴-۱۵۳۴؛ کرزن، ۴۷۵-۴۷۴؛ تیموری، ۱۷۸). این بانک علاوه بر عملیات متداول صرافی، در کارهای تجاری، صنعتی و معدنی نیز فعالیت می‌کرد و امتیاز بهره‌برداری از معادنی چون آهن، سرب، جیوه، زغال‌سنگ و نفت را در اختیار داشت. پس از آن بانکهای خارجی متعددی به نام بانک استقراضی روس، بانک عثمانی و بانک روس و ایران تشکیل گردید (فرجی، ۹۲-۹۴؛ اعظمی، ۲۵۷؛ اشرف، ۵۹-۶۰).

در ۱۳۰۴ ش مؤسسه کوچکی به نام بانک پهلوی برای امور مالی ارتش با سرمایه ۴ میلیون ریال تشکیل گردید که بعدها به بانک سپه تغییر نام یافت. این بانک در ۱۳۳۳ ش با اساسنامه جدید به شرکت سهامی تبدیل شد و در حال حاضر یکی از بزرگ‌ترین بانکهای کشور است (فرجی، ۹۳-۹۴).

در ۱۴ اردیبهشت ۱۳۰۶ قانون تشکیل بانک ملی ایران به تصویب

1. «Islamic...» 2. The New Oriental Banking Corporation
5. K. Lindenblatt

3. The Economic... 4. J. Reuter

شهرستانها را به بانک استان واگذار می‌کند.

۲. بانک مسکن: این بانک از ادغام بانکهای رهنی ایران، ساختمان، شرکت سرمایه‌گذاری ساختمانی بانکهای ایران، شرکت‌های پس‌انداز و وام مسکن کورش بزرگ، اکباتان، پاسارگاد، و در شهرستانها، از شرکت‌های پس‌انداز و وام مسکن مشهد، تبریز، شیراز، اصفهان، اهواز، گیلان، همدان، کرمانشاه، مازندران، گرگان، رضائیه (اورمیه)، سمنان و آبادان تشکیل شده است.

۳. بانک کشاورزی: این بانک از ادغام بانک توسعه کشاورزی ایران، بانک تعاون کشاورزی ایران، و کلیه مؤسسات اعتباری وابسته به وزارت کشاورزی و عمران روستایی تشکیل گردیده است (همو، ۹۹-۱۰۰).

به هر حال، پس از این ادغامها شمار بانکهای کشور (بجز بانک مرکزی) از ۳۶ در پایان ۱۳۵۷ش به ۹ بانک (بجز بانکهای استان) شامل ۶ بانک تجاری و ۳ بانک تخصصی کاهش یافت. شمار واحدهای بانکی از ۸'۲۷۵ در پایان سال ۱۳۵۷ش، به ۶'۵۸۱ در ۱۳۶۱ش رسید (همو، ۱۰۰-۱۰۱).

انواع بانک: بانکها از جهت نوع فعالیت با یکدیگر متفاوتند و آنها را می‌توان به چند نوع تقسیم کرد:

۱. بانک مرکزی: وظایف عمده‌ای که بانکهای مرکزی در زمانها و کشورهای مختلف به عهده می‌گیرند، با یکدیگر متفاوت است. با این حال، بانک مرکزی ضمن نظارت بر سایر بانکها، وظایف و فعالیتهای مهمی چون حفظ ثبات اقتصادی، انتشار اسکناس، حفظ ارزش پول، تنظیم سیاست اعتباری خاص کشور و کنترل بازار ارز را به عهده دارد (سیوین بوم، ۹۹-۱۰۲). محدودیتهای ارزی غالباً برای نیل به این مقاصد صورت می‌پذیرد: رفع کسری موازنه پرداختها، جلوگیری از خروج سرمایه، حمایت از صنایع داخلی، تسهیل رشد اقتصادی و کسب درآمد برای دولت (گلریز، ۴۸). برای ایفای این نقشهای مهم، بانکهای مرکزی از ۴ وسیله مؤثر سود می‌جویند:

الف- سیاست حداقل سپرده قانونی: بانک مرکزی با ملزم کردن بانکها به نگهداری مقداری سپرده قانونی نزد این بانک، بر سیاست اعتباری آنها نظارت می‌کند. بدین ترتیب که اگر وضع اقتصادی ایجاب کند که پول بیشتری در گردش باشد، بانک مرکزی نرخ سپرده قانونی را کاهش می‌دهد و از این طریق بخشی از سپرده‌های بانکها نزد بانک مرکزی آزاد می‌گردد و آنها قادر خواهند بود اعتبارات بیشتری در اختیار مشتریان خود بگذارند. بر عکس اگر بانک مرکزی کم کردن حجم پول در گردش را مصلحت بداند، نرخ سپرده قانونی را افزایش می‌دهد و بخشی از اعتبارات بانکها را جذب می‌کند (محمدی، ۲۱). البته تغییر نرخ سپرده قانونی باید در راستای سیاست اعتباری بانک مرکزی و با توجه به نیازهای اقتصادی صورت گیرد، وگرنه تغییر مداوم این نرخ خود می‌تواند به اختلال اقتصادی و بی‌اعتمادی مردم به فعالیت بانکها منجر شود (همو، ۲۲).

ب- سیاست بازار باز: بانک مرکزی با خرید و فروش فلزات قیمتی و اوراق بهادار از جمله اوراق قرضه دولتی، اسناد خزانه و ارز می‌تواند وارد بازار شود و میزان پول در گردش را کنترل کند. بدین ترتیب که در مواقع افزایش پول در گردش، اقدام به فروش فلزات و اوراق مزبور می‌کند و بدین وسیله مقداری از پول در گردش را که بیش از میزان مورد نیاز است، جذب، و از گردش خارج می‌کند و به بیان دیگر پول اضافی را از بین می‌برد. در مقابل اگر پول در گردش برای احتیاجات اقتصادی کفایت نکند و بازار محتاج به پول بیشتری باشد، بانک مرکزی اقدام به خرید ارز، فلزات قیمتی و اوراق بهادار می‌کند و در نتیجه حجم پول در گردش را افزایش می‌دهد، یا به بیانی دیگر مقداری پول به وجود می‌آورد (همو، ۲۴).

ج- سیاست نرخ رسمی تنزیل: بانک مرکزی با تغییر در نرخ رسمی تنزیل، سیاست اعتباری بانکها را تحت نفوذ قرار می‌دهد و بر حجم اعتبارات تأثیر می‌گذارد. هر زمان این بانک تشخیص دهد که حجم پولی در گردش کمتر از احتیاجات واقعی اقتصاد است و لازم است پولی در گردش افزایش یابد، نرخ رسمی تنزیل را کاهش می‌دهد و در واقع اعتبارات را ارزان می‌کند. بر عکس چنانچه حجم پولی در گردش بیش از میزان مورد نیاز باشد، بانک مرکزی با افزایش نرخ رسمی تنزیل موجب می‌شود که اعتبارات گران‌تر شود و در نتیجه با کاهش اعتبارات، حجم پول در گردش را می‌کاهد. تغییر در نرخ رسمی تنزیل می‌تواند به نقل و انتقال پولی میان کشورها منجر شود، زیرا با افزایش نرخ رسمی تنزیل در صورت مساعد بودن شرایط دیگر، سرمایه‌های خارجی به کشور جلب می‌شود، در حالی که در صورت کاهش این نرخ، سرمایه‌ها از کشور خارج می‌شود (همو، ۲۵-۲۶).

د- سیاست تجدید تنزیل اسناد تجاری بانکها نزد بانک مرکزی: بانکهای تجاری در مواقعی که به تنهایی قادر به ایفای تعهدات خود در برابر مشتریان نیستند، مقداری از اوراق بهادار خود را نزد بانک مرکزی تجدید تنزیل می‌کنند. بانکهای مرکزی معمولاً برای هر بانک در این مورد سهمیه‌ای تعیین می‌کنند و حاضر نیستند که اضافه بر این میزان اسناد بانکها را تنزیل نمایند. بانک مرکزی با افزایش سهمیه مزبور حجم پولی در گردش را می‌افزاید و بر عکس، با کاهش آن، اعتبارات بانکها را کاهش می‌دهد (همو، ۲۶-۲۷).

۲. بانکهای بازرگانی: این بانکها پیش از بانکهای صنعتی و کشاورزی به وجود آمدند. آنها با قبول انواع سپرده و اعطای اعتبار می‌توانند نقش اساسی در فعالیتهای اقتصادی هر کشور ایفا کنند. تا پیش از پیدایش بانکهای صنعتی، بانکهای تجاری در امور صنعتی و کشاورزی نیز فعالیت می‌کردند و به مشتریان خود اعتبار می‌دادند، اما اکنون تنها به عملیات متداول بانکی در امور تجاری از جمله قبول سپرده، نقل و انتقال پول در داخل و خارج، مبادلات ارزی، قبول امانات، صدور ضمانت‌نامه، پرداخت وام کوتاه مدت از طریق تنزیل اوراق تجاری و پرداخت اعتبار در حساب جاری می‌پردازند (همو،

۲۹-۳۰).

۳. بانکهای کشاورزی: هدف از تأسیس اینگونه بانکها حمایت از کشاورزی و کشاورزان است. این بانکها با سرمایه‌گذاری در یک یا چند بخش کشاورزی و نیز اعطای تسهیلات به کشاورزان، اعتلا و افزایش تولیدات کشاورزی و نیز ارتقای سطح معیشت کشاورزان را موجب می‌شوند.

۴. بانکهای صنعتی: این بانکها فعالیتهای خود را در جهت رشد صنعتی کشور و تقویت واحدهای صنعتی متمرکز می‌کنند. بانکهای صنعتی با سرمایه‌گذاری مستقیم در مؤسسات صنعتی و یا اعطای وامهای بلندمدت به این مؤسسات و واحدهای کوچک و بزرگ تولیدی، صنعتی و معدنی در بازار سرمایه فعالیت می‌کنند. علاوه بر آن، این بانکها توسط متخصصان خود، مدیران این مؤسسات و واحدها را در جهت حل و فصل امور فنی، مالی، حسابداری و اداری یاری می‌دهند و برای اجرای برنامه‌های صنعتی و افزایش تولید، با دادن آموزشهای لازم، مسئولان این واحدها را با ارائه خدمات مشاوره‌ای، راهنمایی می‌کنند (همو، ۳۰-۳۱).

علاوه بر این ۴ نوع بانک عمده، بانکهای تخصصی دیگری وجود دارند که در موضوعات خاص چون مسکن و ساختمان و عمران به طور منطقه‌ای فعالیت می‌کنند.

بانکها به اعتبار شکل حقوقی و نحوه سرمایه‌گذاری اولیه آن نیز به چند نوع تقسیم شده‌اند: دولتی، خصوصی شخصی، خصوصی سهامی و نیز تعاونی (همو، ۳۶-۴۰).

بانک‌داری اسلامی: بانک‌داری ایران پیش از انقلاب اسلامی مبتنی بر بانک‌داری ربوی بود. تغییر این نظام و استوار کردن بانک‌داری اسلامی علاوه بر نیاز به قوانین و مقررات و شیوه‌های بانکی لازم، منوط به تغییر در طرز تفکر کارکنان نظام بانکی و مردم و آموزش آنها و نیز اصلاح نظام اداری و حسابداری بود. از این رو، و برای اعاده اعتماد عمومی به نظام بانکی و حذف ربا (بهره) از عملیات بانکی، در بدو امر این اقدامات صورت گرفت:

الف- ملی کردن بانکها: این امر با تصویب قانون ملی شدن بانکها مورخ ۱۳۵۸/۳/۱۷ ش شورای انقلاب صورت گرفت.

ب- تغییر در نحوه اداره بانکها: پس از ملی شدن بانکها نحوه اداره آن نیز تغییر کرد و طی ماده ۲ لایحه قانونی اداره امور بانکها مصوب ۱۳۵۸/۷/۷ ش، ارکان بانکها به این صورت درآمد: ۱. مجمع عمومی بانکها؛ ۲. شورای عالی بانکها؛ ۳. هیأت مدیره هر بانک؛ ۴. مدیر عامل هر بانک؛ ۵. بازرسان قانونی هر بانک (توتونچیان، ۷۰-۷۱؛ مجموعه قوانین، ۱۳۵۸ ش، ص ۱۸۲).

ج- ادغام بانکها و تبدیل آن به ۶ بانک تجاری و ۳ بانک تخصصی که قبلاً به آن اشاره شد.

د- کاهش نرخ بهره و تغییر نام آن به کارمزد: طبق مصوبه شورای پول و اعتبار در دی ماه ۱۳۵۸ به سپرده‌های غیردیداری (ثابت و

پس‌انداز) بهره‌ای با عنوان حداقل سود تضمینی تعلق گرفت. این میزان برای سپرده‌های ثابت ۸/۵٪ و برای سپرده‌های پس‌انداز ۷٪ در سال تعیین گردید. همچنین، از اول ۱۳۵۹ ش احتساب و دریافت بهره از انواع اعتبارات و وامها و سایر تسهیلات اعتباری حذف شد، اما برای جبران هزینه‌های بانک، کارمزد یا سود تضمین شده‌ای بدین ترتیب: برای وامهای مسکن، کشاورزی، تولیدی و صنعتی ۴٪ و برای وامها و تسهیلات بازرگانی و سایر خدمات ضروری، به علت زیاد بودن سود ناشی از این عملیات، ۴ تا ۸٪ تعیین گردید.

در ۸ شهریور ۱۳۶۲ مهم‌ترین اقدام برای اسلامی کردن بانکها و بانک‌داری در جمهوری اسلامی صورت گرفت و قانون عملیات بانکی بدون ربا (بهره) در ۵ فصل و ۲۷ ماده به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید. فصل اول به «اهداف و وظایف نظام بانکی در جمهوری اسلامی ایران»؛ فصل دوم به «تجهیز منابع مالی»؛ فصل سوم به «تسهیلات اعطایی بانکی»؛ فصل چهارم به «بانک مرکزی ایران و سیاست پولی»؛ و فصل پنجم به «متفرقه» اختصاص داده شده است (مجموعه قوانین، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۳۶-۳۴۱). بیش از ۱۵ آیین‌نامه توسط مراجع ذیصلاح، چون شورای پول و اعتبار برای تبیین و نحوه اجرای این قانون به تصویب رسیده (نک: «مقدمات...»، ۱۲)، و دستورعملهای متعددی نیز توسط بانک مرکزی در این باره به بانکها ابلاغ گردیده است. اینک با توجه به قانون مزبور - که از این پس به اختصار از آن با عنوان «قانون» یاد می‌شود - و آیین‌نامه‌ها و دستورعملهای یاد شده، بانک‌داری اسلامی در جمهوری اسلامی ایران تبیین خواهد شد.

الف- اهداف و وظایف نظام بانکی: اهداف نظام بانکی از نظر این قانون عبارت است از: ۱. استقرار نظام پولی و اعتباری بر مبنای حق و عدل (با ضوابط اسلامی) به منظور گردش صحیح پول و اعتبار در جهت سلامت و رشد اقتصادی کشور؛ ۲. فعالیت در جهت تحقق اهداف و سیاستها و برنامه‌های اقتصادی دولت جمهوری اسلامی با ابزارهای پولی و اعتباری؛ ۳. ایجاد تسهیلات لازم جهت گسترش تعاون عمومی و قرض‌الحسنه از طریق جذب و جلب وجوه آزاد و پس‌اندازها و سپرده‌ها و بسیج و تجهیز آنها در جهت تأمین شرایط و امکانات کار و سرمایه‌گذاری به منظور اجرای بند ۲ و ۹ اصل چهل و سوم قانون اساسی؛ ۴. حفظ ارزش پول و ایجاد تعادل در موازنه پرداختها و تسهیل مبادلات بازرگانی؛ ۵. تسهیل در امور پرداختها و دریافتها و مبادلات و معاملات و سایر خدماتی که به موجب قانون بر عهده بانک گذاشته می‌شود (مجموعه قوانین، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۳۶، ماده ۱).

در این قانون برای نظام بانکی در جمهوری اسلامی ایران ۱۵ وظیفه تعیین شده است: ۱. انتشار اسکناس و سکه‌های فلزی رایج کشور طبق قانون و مقررات؛ ۲. تنظیم، کنترل و هدایت گردش پول و اعتبار طبق قانون و مقررات؛ ۳. انجام کلیه عملیات بانکی و ارزی و تعهد یا تضمین پرداختهای ارزی دولت طبق قانون و مقررات؛ ۴. نظارت بر معاملات

طلا و ارز و ورود و صدور پول رایج ایران و ارز و تنظیم مقررات مربوط به آنها طبق قانون؛ ۵. انجام عملیات مربوط به اوراق و اسناد بهادار طبق قانون و مقررات؛ ۶. اعمال سیاستهای پولی و اعتباری طبق قانون و مقررات؛ ۷. عملیات بانکی مربوط به آن قسمت از برنامه‌های اقتصادی مصوب که از طریق سیستم پولی و اعتباری باید انجام گیرد؛ ۸. افتتاح انواع حسابهای قرض الحسنه (جاری و پس‌انداز) و سپرده‌های سرمایه‌گذاری مدت‌دار و صدور اسناد مربوط به آنها طبق قوانین و مقررات؛ ۹. اعطای وام و اعتبار بدون ربا (بهره) طبق قانون و مقررات؛ ۱۰. اعطای وام و اعتبار و ارائه سایر خدمات بانکی به تعاونیهای قانونی جهت تحقق بند ۲ اصل ۴۳ قانون اساسی؛ ۱۱. انجام معاملات طلا و نقره و نگاهداری و اداره ذخایر ارزی و طلای کشور با رعایت قوانین و مقررات مربوط به آن؛ ۱۲. نگاهداری وجوه ریالی مؤسسات پولی و مالی بین‌المللی و یا مؤسسات مشابه و یا وابسته به این مؤسسات طبق قانون و مقررات؛ ۱۳. انعقاد موافقت‌نامه پرداخت در اجرای قراردادهای پولی و بازرگانی و ترانزیتی بین دولت و سایر کشورها طبق قانون و مقررات؛ ۱۴. قبول و نگهداری امانات طلا و نقره و اشیاء گرانبها و اوراق بهادار و اسناد رسمی از اشخاص حقیقی و حقوقی و اجاره صندوق امانات؛ ۱۵. صدور و تأیید و قبول ضمانت‌نامه ارزی و ریالی جهت مشتریان؛ ۱۶. انجام خدمات وکالت و وصایت طبق قانون و مقررات (همانجا، ماده ۲).

ب- سیاستهای پولی و اعتباری: پس از تحقق بانک‌داری اسلامی، ابزارهای عمومی سیاستهای پولی و اعتباری در ایران تا حدی مورد استفاده قرار می‌گیرد که با ضوابط اسلامی از جمله حرمت ربا مخالف نباشد. یکی از این سیاستها تغییر در نرخ تنزیل مجدد است که موجب می‌شود هزینه استقراض بانکها از بانک مرکزی تغییر کند و در نتیجه بانکها ناچار می‌شوند نرخ هزینه اعتبارات اعطایی به مشتریان خود را تغییر دهند. این سیاست حجم اعتبارات نظام بانکی را کاهش یا افزایش می‌دهد. همچنین، تغییر نسبت سپرده قانونی در سپرده‌های مختلف ابزار دیگری است که از طریق آن بانک مرکزی می‌تواند حجم منابع قابل دسترسی بانکها و قدرت اعتبار آفرینی آنها را محدود سازد. عملیات بازار آزاد نیز یکی دیگر از روشهایی است که در سیاست‌گذاری پول و اعتبار مؤثر است. بانکها می‌توانند با عرضه اوراق مشارکت یا خرید آن از بخش خصوصی پایه پولی و در نهایت حجم پول در گردش را تحت تأثیر قرار دهند.

ج- منابع مالی بانکها: در جمهوری اسلامی ایران براساس مواد ۳ تا ۶ قانون عملیات بانکی بدون ربا و آیین‌نامه تجهیز منابع پولی که در تاریخ ۱۳۶۲/۹/۲۷ ش به تصویب هیأت دولت رسیده است، منابع مالی بانکها از طریق دریافت سپرده با این روشها تأمین می‌شود:

۱. سپرده قرض الحسنه پس‌انداز: در این روش اشخاص منابع مالی بیش از نیاز جاری خود را در بانک پس‌انداز می‌کنند و بانک هم طبق ماده ۱۴ قانون مزبور، با شرايطی به آنها وام بدون بهره (قرض الحسنه)

پرداخت می‌کند. همچنین بانکها می‌توانند برای تشویق این سپرده‌گذاران به آنها جوایز غیر ثابت نقدی یا جنسی و نیز معافیت از پرداخت کارمزد و یا حق تقدم برای استفاده از تسهیلات بانکی اعطا کنند (همان، ص ۳۳۷، ماده ۶). بانکها مکلفند اصل سپرده‌های قرض الحسنه اعم از پس‌انداز یا جاری را بازپرداخت کنند (همانجا، ماده ۴).

۲. سپرده قرض الحسنه جاری: در این روش نیز همچون سپرده قرض الحسنه پس‌انداز اشخاص بر حسب عقد قرض منابع مالی خود را به بانک تملیک می‌کنند و بانک مکلف است به محض مطالبه دارندگان سپرده، آن را مسترد نماید. روشهای تشویق سرمایه‌گذاران در مورد سپرده قرض الحسنه پس‌انداز، در این نوع سپرده‌ها هم استفاده می‌شود (نک: «آیین‌نامه تجهیز...»، ۸). تفاوت عمده این سپرده با سپرده قرض الحسنه پس‌انداز آن است که صاحبان حساب می‌توانند از طریق صدور چک، موجودی حساب خود را به اشخاص ثالث منتقل نمایند که این امر آنها را از دریافت و حمل وجوه نقد بی‌نیاز ساخته، پرداختها را تسهیل می‌کند.

۳. سپرده سرمایه‌گذاری مدت‌دار: برخلاف سپرده‌های قرض الحسنه، طبق ماده ۹ «آیین‌نامه تجهیز منابع پولی» این سپرده‌ها بر مبنای عقد وکالت در اختیار بانک قرار می‌گیرد، نه عقد قرض. بانک به وکالت از سپرده‌گذار، وجوه مزبور را به شکلهای مختلف همچون مشارکت، مضاربه، اجاره به شرط تملیک، معاملات اقساطی، مزارعه، مساقات، سرمایه‌گذاری مستقیم، معاملات سلف و جماله مورد استفاده قرار می‌دهد (همان، ۸-۹؛ مجموعه قوانین، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۳۷، ماده ۳، تبصره).

این سپرده‌ها بر دو نوع است: کوتاه مدت و بلند مدت.

در سپرده‌های سرمایه‌گذاری کوتاه مدت، مشتریان می‌توانند با حفظ موجودی معینی - که بانکها تعیین می‌کنند - از سپرده خود برداشت کنند، اما کسانی که اولین بار حساب باز می‌کنند، باید حداقلی از سپرده را که بانکها معین می‌کنند، در حساب خود نگه دارند. سود ناشی از سرمایه‌گذاری بانکی در ظرف یک ماه به صورت علی‌الحساب به این سپرده‌ها تعلق می‌گیرد. سود تنها به آن حداقل مانده تعلق می‌گیرد که سپرده‌گذار در طول یک ماه در حساب خود نگه داشته است.

در سپرده سرمایه‌گذاری بلند مدت، سپرده‌گذار سپرده خود را تا مدت معینی در بانک حفظ می‌کند. این مدت در حال حاضر یک، دو، ۳ و ۵ سال است. بانکها می‌توانند حداقل سپرده را در هر یک از سپرده‌های مزبور تعیین کنند. بانک پس از کسر حق الوکاله خود، سود حاصل از استفاده سپرده در عملیات خاص بانکی موضوع وکالت را به نسبت مدت و مبلغ سپرده، به سرمایه‌گذاران اعطا می‌کند (همانجا، ماده ۵).

د- تسهیلات بانکی: به منظور ایجاد تسهیلات لازم برای گسترش فعالیت بخشهای مختلف تولیدی و تجاری و خدماتی براساس عقود

انتفاع شریک می‌شوند. این تسهیلات کوتاه مدت، و حداکثر یک ساله است، اما در برخی از طرحهای کشاورزی، تولیدی و مسکن و ساختمان می‌توان آن را تا ۳ سال تمدید کرد.

مشارکت حقوقی (تجاری) تابع حقوق تجارت است و بانک با خرید حداکثر ۴۹٪ سهام شرکتهای سهامی در واقع به این شرکتهای تسهیلات اعطا می‌کند. در شرکتهای سهامی در حال تأسیس، بانکها با خرید تا ۴۹٪ سهام آنها قسمتی از سرمایه‌شان را تأمین می‌کنند و در شرکتهای سهامی موجود، بانکها می‌توانند با خرید سهام آنها یا سهم شدن در آن به عوض مطالبات خود، آنها را در جهت توسعه امر تولید، تجارت و خدمات یاری نمایند.

۳. مضاربه: طبق قانون مدنی ایران، مضاربه عقدی است که به موجب آن یکی از طرفین (مالک) به طرف دیگر (عامل یا مضارب) سرمایه می‌دهد تا به تجارت پردازد و طرفین در سود حاصل شریک باشند (قانون مدنی، ماده ۵۴۶). سرمایه باید وجه نقد باشد (همان، ماده ۵۴۷) و سهم هر یک از مالک و مضارب در سود باید به صورت جزء مشاع مانند ثلث و ربع باشد (همان، ماده ۵۴۸). براساس قانون عملیات بانکی بدون ربا، بانکها اولاً؛ مکلفند در اعطای این تسهیلات، شرکتهای تعاونی را در اولویت قرار دهند و ثانیاً؛ مجاز نیستند در امر واردات با بخش خصوصی قرارداد مضاربه منعقد سازند. براساس شیوه‌های بانکی، هزینه‌ها برعهده عامل است، مگر آنکه به نحو دیگری توافق شده باشد. همچنین، مدت مضاربه نباید بیش از یک سال باشد.

۴. جعاله: جعاله عقدی است که به موجب آن یک طرف ملتزم می‌شود اجرت معلومی را در مقابل عمل به طرف دیگر (اعم از معین یا غیرمعین) پرداخت کند (همان، ماده ۵۶۱). ملتزم را جاعل و طرف را عامل و اجرت را جُعَل می‌نامند (همان، ماده ۵۶۲). بانکها می‌توانند به منظور ایجاد تسهیلات لازم برای گسترش امور تولیدی، بازرگانی و خدماتی به انعقاد عقد جعاله اقدام کنند (مجموعه قوانین، ۱۳۶۲، ص ۳۳۹، ماده ۱۶).

طبق ماده ۳ «آیین نامه جعاله و مقررات موقت اجرایی آن» مصوب ۱۳۶۱/۷/۱۹ ش شورای پول و اعتبار، بانکها می‌توانند هم به عنوان عامل و هم به عنوان جاعل، جعاله را منعقد سازند. طبق ماده ۵ آیین نامه مزبور، مدت جعاله حداکثر یک سال است. زمانی که بانک عامل جعاله است، مکلف است ۲۰٪ جُعَل را قبل از شروع عملیات دریافت کند. در اینگونه موارد، معمولاً بانک برای خود حق جعاله ثانوی یعنی واگذاری قسمتی از عمل را به شخص ثالث شرط می‌کند، در مقابل در مواردی که بانک جاعل جعاله است، به نفع آن شرط می‌شود که طرف عامل حق جعاله ثانوی را بدون اذن بانک ندارد («آیین نامه جعاله...»، ۱۳).

هزینه‌های لازم برای عمل موضوع جعاله برعهده عامل است، مگر آنکه مقتضای عرف یا توافق طرفین امر دیگری باشد. جُعَل در نظام بانکی می‌تواند یکباره یا به دفعات با اقساط مساوی یا نامساوی پرداخت شود.

اسلامی، بانکها قسمتی از سرمایه مورد نیاز این بخشها را تأمین می‌کنند (همان، ۳۳۸، ماده ۷).

اعطای تسهیلات قرض الحسنه و خرید دین از محل منابع بانک، و اعطای سایر تسهیلات از محل سپرده‌های سرمایه‌گذاری مدت‌دار صورت می‌گیرد. انواع تسهیلات در مواد ۷ تا ۱۷ قانون مزبور و شیوه‌های عملیاتی آن در آیین‌نامه‌ها و شیوه‌نامه‌های بانکی چنین بیان گردیده است:

۱. قرض الحسنه: براساس بندهای ۲ و ۹ اصل ۴۳ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دولت مکلف است برای تأمین استقلال اقتصادی جامعه و ریشه‌کن کردن فقر و محرومیت، برای همه افراد قادر به کار، شرایط و امکانات کار را در شکل تعاونی از راه وام بدون بهره یا هر راه مشروع دیگر تأمین کند و در جهت افزایش تولید کشاورزی، دامی و صنعتی - که نیازهای عمومی را تأمین نماید و کشور را به خودکفایی برساند - اقدام کند. برای تحقق این اهداف، بانکها با شرایطی قرض بدون بهره (تسهیلات قرض الحسنه) - تنها با دریافت کارمزد بابت خدمات بانکی - به افراد و شرکتهای اعطا می‌کنند (همان، ۳۳۹، ماده ۱۴). طبق ماده ۶۴۸ قانون مدنی ایران، قرض عقدی است که به موجب آن یکی از طرفین، یعنی مُقرِض مقدار معینی از مال خود را به طرف دیگر، یعنی مُقترض (قرض گیرنده) تملیک می‌کند و طرف مزبور مثل آن را از حیث مقدار و جنس و وصف رد می‌کند. بنابراین، مقترض تعهد می‌کند به میزان وجوهی که به عنوان قرض دریافت نموده، به بانک مسترد کند.

موارد مجاز اعطای این تسهیلات طبق آیین‌نامه اجرایی ماده ۱۴ قانون مصوب هیأت وزیران عبارت است از: ۱. شرکتهای تعاونی و تولیدی و خدماتی (غیرتجاری و معدنی) که فعالیت آنها در جهت فراهم آوردن وسایل کار یا سایر امکانات ضروری کار برای اعضا باشد؛ ۲. افرادی که مستقیماً به کشاورزی و دام‌پروری می‌پردازند و نیز کارگاهها و واحدهای تولیدی متعلق به افراد یا شرکتهای به منظور کمک به افزایش تولید در این موارد: راه‌اندازی کارگاهها و واحدهای تولیدی را که، جلوگیری از توقف کارگاهها و واحدهای تولیدی موجود، ایجاد و توسعه کارگاهها و واحدهای تولیدی کوچک در شهرهای کوچک و روستاها، اشخاصی که در بخش کشاورزی فعالیت می‌کنند و به علت بروز عوامل طبیعی چون سیل، زلزله، یخبندان و آفات دچار خسارت شده باشند؛ رفع نیازهای افراد در مواردی چون هزینه‌های ازدواج، تهیه جهیزیه، درمان بیماری، تعمیرات مسکن، هزینه تحصیلی و ساخت مسکن در روستاها. ۲. مشارکت: یکی از تسهیلات بانکی مشارکت بانکها در امور تولیدی، تجاری و خدماتی است. این مشارکت به دو گونه است: مشارکت مدنی و مشارکت حقوقی (تجاری).

در مشارکت مدنی که تابع عقد شرکت مدنی است، بانکها با سهم‌الشرکه نقدی یا جنسی خود به نحو مشاع در انجام دادن کار معینی در زمینه‌های تولیدی، بازرگانی و خدماتی به مدت محدود و به قصد

۵. اجاره به شرط تملیک: مقصود از آن نوع خاصی از عقد اجاره است که به موجب آن به نفع مستأجر (دریافت کننده تسهیلات بانکی) شرط می شود که پس از پایان مدت اجاره، موجر (بانک) مورد اجاره را به وی تملیک کند. در عقد اجاره باید مدت اجاره و میزان اجاره بها و در صورت اقساطی بودن آن، شمار اقساط و مبلغ هر قسط معین شود. معمولاً در ضمن عقد مزبور به نفع بانک، اموری مانند استفاده صحیح از مورد اجاره، سلب حق واگذاری آن به غیر، پرداخت مالیاتها و هزینه های تعمیر، حق بازدید برای بانک و سلب حق جابه جایی اموال منقول مورد اجاره بدون اذن بانک شرط می شود. براساس شیوه نامه های بانکی، بانکها مکلفند قبل از انعقاد اجاره مزبور بیش از ۲۰٪ قیمت مورد اجاره را به عنوان قسمتی از اجاره بها دریافت کنند. همچنین اجاره کالاهایی که عمر مفید آنها کمتر از دو سال است، به نحو مزبور ممنوع است.

طبق ماده ۱۲ قانون، بانکها می توانند به منظور ایجاد تسهیلات لازم جهت گسترش امور خدماتی، کشاورزی، صنعتی و معدنی، اموال منقول و غیر منقول مورد نیاز برای آن را خریداری، و به صورت اجاره به شرط تملیک به مشتریان واگذار کنند. خریداری اموال مزبور منوط است به اولاً: درخواست مشتری بانک، ثانیاً: تعهد وی به انعقاد اجاره به شرط تملیک، و ثالثاً: استفاده خود وی از مورد اجاره (مجموعه قوانین، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۳۸).

۶. بیع اقساطی: بانکها می توانند برای ایجاد تسهیلات در امور صنعت و معدن، کشاورزی و خدمات اموال منقول را خریداری نمایند و به صورت اقساطی به مشتری بفروشند. خرید این اموال و فروش اقساطی آن به مشتری مشروط به آن است که: ۱. مشتری درخواست نماید؛ ۲. مشتری تعهد کند که آنها را خریداری نماید و مصرف کند، یا مستقیماً مورد استفاده قرار دهد؛ ۳. از مشتری تأمین اخذ شود (همانجا). همچنین احداث واحدهای مسکونی ارزان قیمت توسط بانکها با هماهنگی وزارت مسکن و شهرسازی و فروش آن به صورت اقساطی مجاز است (همانجا، ماده ۱۰). علاوه بر آن، برای ایجاد تسهیلات لازم جهت تأمین سرمایه در گردش واحدهای تولیدی، بانکها می توانند مواد اولیه و لوازم یدکی مورد نیاز آنها را به درخواست ایشان و به شرط تعهد آنها مبنی بر خرید و مصرف، خریداری کنند و به صورت نسیه به این واحدها بفروشند (همانجا، ماده ۱۳). چنانکه مواد ۱۱ و ۱۳ قانون مزبور اشاره دارد، فروش اقساطی برای سرمایه در گردش، تنها در اختیار واحدهای تولیدی قرار می گیرد، اما سایر تسهیلات فروش اقساطی علاوه بر امور تولیدی، در امور خدماتی نیز قابل واگذاری است (همان، ۱۳۳۸، ۲۳۳۹).

مدت وصول قیمت فروش در مورد تأمین سرمایه در گردش واحدهای تولیدی نباید از یک دوره تولیدی (یک سال) تجاوز کند، اما این مدت برای فروش اقساطی وسایل تولید، دستگاهها و تأسیسات، حداکثر تا میزان عمر مفید این قبیل اموال است. مدت وصول قیمت

فروش در امر مسکن به وسیله شورای پول و اعتبار تعیین می شود. حداقل و حداکثر نرخ سود را بانک مرکزی با تصویب شورای پول و اعتبار تعیین می کند (نک: «بانک داری...»، ۹).

۷. بیع سلف (پیش خرید): بانکها می توانند برای تأمین سرمایه در گردش واحدهای تولیدی، محصولات آنها اعم از صنعتی، کشاورزی و معدنی را پیش خرید کنند (مجموعه قوانین، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۳۸-۳۳۹، ماده ۱۳). وجه خرید (تسهیلات سلف) باید به طور نقد و یک دفعه به واحدهای مزبور پرداخت شود. شرایط و محدودیت های اعطای این تسهیلات آن است که اولاً: تنها برای سرمایه در گردش واحدهای تولیدی اعطا می گردد و این تسهیلات شامل خرید کالاهای موجود نمی شود؛ ثانیاً: زمان تحویل کامل محصول به بانک نباید از یک دوره تولید کمتر باشد و نهایتاً نباید از یک سال تجاوز کند. البته براساس شیوه نامه های بانکی، بانکها لازم است شرایط خاصی از جمله سهل البیع بودن کالاهای موضوع سلف، انحصاری نبودن محصولات، کیفیت مناسب کالا و ملکیت گیرنده تسهیلات نسبت به آن را رعایت کنند (نیز نک: «بانک داری...»، همانجا).

۸. مزارعه و مساقات: عقد مزارعه آن است که یکی از طرفین (مزارع)، زمین خود را در اختیار دیگری (عامل) قرار می دهد تا کشاورزی کند و حاصل میان آن دو تقسیم شود (قانون مدنی، ماده ۵۱۸). در عقد مساقات یک طرف (مالک) درختان خود را در اختیار دیگری (عامل) قرار می دهد تا آن را نگهداری و آبیاری کند و در عوض در حصه مشاعی از ثمره اعم از میوه، گل و مانند آن شریک شود. بنابراین، در هر یک از دو عقد مزبور طرفین با یکدیگر مشارکت می کنند؛ با این تفاوت که در مزارعه، موضوع معامله منافع زمین است و در مساقات منافع درخت؛ یعنی در مزارعه عامل باید در زمین کشت و زرع کند و حاصل آن میان طرفین تقسیم شود، در حالی که در مساقات عامل درختکاری (مغارسه) نمی کند، بلکه درختان موجود را نگهداری و آبیاری می کند و میوه و حاصل آن میان طرفین تقسیم می شود (بروجردی، ۲۲۸؛ کاتوزیان، ۱۷۱). بنابراین، بانکها با قرار دادن اراضی مزروعی و وسایل تولید و حمل و نقل در اختیار کشاورزان به صورت مزارعه و یا قرار دادن باغها و درختان شمر و سایر عوامل چون آب، کود، سم و وسایل حمل و نقل در اختیار عاملان زراعی به صورت مساقات، بهره وری و تولید محصولات کشاورزی را افزایش می دهند. مدت تسهیلات مزارعه و مساقات یک سال است. با این حال، در مساقات در صورتی که مدت یک سال برای برداشت ثمره کافی نباشد، مدت آن تا برداشت ثمره تمدید می گردد.

۹. بیع دین: این روش یکی از تسهیلات کوتاه مدت است که بانکها برای تأمین نیازهای مالی واحدهای تولیدی، بازرگانی و خدماتی در اختیار آنها قرار می دهند و به موجب آن بانکها اسناد و اوراق تجاری این واحدها را تنزیل می کنند. بدین معنا که آنها اسناد و اوراق تجاری را که در اثر معاملات دریافت کرده اند و موعد پرداخت آن نرسیده، به نفع

گرفته‌اند. تسهیلات بانکی در ۱۳۶۸ ش ۳۴/۵۱٪، در ۱۳۶۹ ش ۳۱/۹۷٪، در ۱۳۷۰ ش ۳۱/۳٪، در ۱۳۷۱ ش ۳۱/۰۵٪ و در ۱۳۷۲ ش ۳۰/۵۹٪ بوده است. سهم بانکهای تجاری در طول برنامه پنج ساله، ۶۷٪ و سهم بانک مسکن ۳۳٪ بوده است (همو، ۲۰۷-۲۰۸).

د- بخش بازرگانی، خدمات و متفرقه: مانده این بخش از ۱'۷۱۲/۴ میلیارد ریال در پایان سال ۱۳۶۷ ش با افزایشی معادل ۳'۲۴۶/۶ میلیارد ریال، یعنی ۱۹۰/۶٪ رشد به ۴'۹۷۷ میلیارد ریال در پایان سال ۱۳۷۲ ش رسیده است. از نظر میانگین مطلق رشد سالیانه، بانک ملی ایران در رتبه اول قرار دارد، اما از جهت درصد رشد سالیانه در این بخش، میزان رشد به ترتیب بانک رفاه ۷۵/۲۶٪، بانکهای ملت و تجارت ۵۱٪، بانک صادرات ۳۵/۴۵٪، بانک ملی ۳۴/۰۷٪ و بانک سپه ۲۸/۲۸٪ بوده است (همو، ۲۰۸-۲۰۹).

بانک‌داری اسلامی در پاکستان: اسلامی شدن بانکها در پاکستان از ۱۳۵۸ ش/۱۹۷۹ م آغاز شد، اما این کار یکباره صورت نگرفت و برخلاف جمهوری اسلامی ایران، به تدریج جریان حذف بهره و استفاده از روشهای اسلامی در عملیات بانکی تحقق یافت. تا مدتی بانکها همان عملیات پیشین را اجرا می‌نمودند، با این تفاوت که بر اساس عقد مشارکت، سپرده‌هایی را قبول می‌کردند (خان، ۴۰). با این حال، پس از تصویب قانون عملیات بانکی بدون ربا (بهره) در جمهوری اسلامی ایران، روند اسلامی شدن بانکها در پاکستان تسریع گردید و دولت پاکستان طی بخشنامه مورخ ۱۲ خرداد ۱۳۶۳/دوم ژوئن ۱۹۸۴ بانکها را مکلف به اجرای این مقررات نمود:

۱. از اول ژوئیه ۱۹۸۴ تمامی مؤسسات بانکی مجازند طبق ضوابط اسلامی و روشهای مبتنی بر بهره که صرفاً برای سرمایه در گردش و به مدت بیش از ۶ ماه باشد، تسهیلاتی اعطا کنند.

۲. از اول ژانویه ۱۹۸۵ تمامی اعتبارات تنها بر اساس روشهای اسلامی به دولت مرکزی، حکومتهای ایالتی، مؤسسات دولتی و شرکتهای سهامی خصوصی اعطا می‌شود.

۳. از ابتدای آوریل ۱۹۸۵ اعطای تسهیلات مالی به اشخاص و مؤسسات تنها بر اساس روشهای اسلامی خواهد بود.

۴. روشهای تسهیلاتی اسلامی باید مبتنی بر توافق طرفین باشد.

۵. از آغاز ژوئیه ۱۹۸۵ هیچ بانکی حق قبول پس انداز بر اساس بهره را نخواهد داشت. پس اندازهای قرض الحسنه جاری بدون پرداخت سود است و سایر پس اندازها نیز بر اساس تقسیم سود و زیان بانک دریافت خواهد شد (بخشنامه ...).

سیاستهای پولی و اعتباری نظام بانکی در پاکستان از طریق بانک مرکزی صورت می‌گیرد. این بانک حداقل و حداکثر نرخ بازدهی در هر یک از روشهای اعطای تسهیلات را تعیین می‌کند. در پاکستان گرایش نظام بانکی بیشتر به سمت تسهیلاتی است که نرخ بازدهی قطعی دارند و عملاً در مراحل اولیه حدود ۸۰٪ از کل تسهیلات اعطایی همین موارد بوده است؛ در مقابل تسهیلاتی که بر مبنای سود و زیان صورت گرفته،

بانکها ظهیر نویسی کرده، به آنها انتقال می‌دهند، در عوض بانکها هم وجه آن را پس از کسر مبلغی (به نسبت نزدیک یا دور بودن سررسید آن) نقداً به واحدهای مزبور پرداخت می‌کنند (نک: مجموعه قوانین، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۳۹، ماده ۷).

۱۰. سرمایه‌گذاری مستقیم: بانکها می‌توانند در امور ویا طرحهای تولیدی و عمرانی به طور مستقیم سرمایه‌گذاری کنند، البته سرمایه‌گذاری بانکها منوط به آن است که اولاً: برنامه اینگونه سرمایه‌گذاریها در ضمن لایحه بودجه سالانه کل کشور به تصویب مجلس شورای اسلامی برسد، ثانیاً: نتیجه ارزیابی طرح حاکی از عدم زیان‌دهی باشد و ثالثاً: موضوع سرمایه‌گذاری، تولید اشیاء تجملی و مصرفی غیر ضروری نباشد (همان، ۳۳۸، ماده ۸).

سرمایه‌گذاری بانکها تنها با تشکیل شرکتهای سهامی مجاز است. این شرکتها تابع اساسنامه، مقررات و آیین‌نامه‌های مصوب می‌باشند و پس از رسیدن به مرحله بهره‌برداری، بانکها با هماهنگی شورای عالی بانکها می‌توانند سهام شرکت سرمایه‌گذاری را بفروشند. در صورتی که سهام بانکها در این شرکتها کمتر از نصف کل سهام گردید، ادامه عملیات تابع مشارکت حقوقی خواهد بود.

در جمهوری اسلامی ایران نقش بانکها در تأمین منابع مورد نیاز بخشهای اقتصادی از طریق اعطای تسهیلات در برنامه اول توسعه اقتصادی و سیاسی و فرهنگی کشور بدین شرح است:

الف - بخش کشاورزی: کل سرمایه‌گذاری بخش کشاورزی در برنامه اول ۲'۸۶۸ میلیارد ریال پیش‌بینی شده که از این رقم ۷۲۶/۳ میلیارد ریال از محل پس انداز بخش خصوصی و ۱'۲۲۵/۷ میلیارد ریال از محل سایر تسهیلات بانکی و بقیه از محل بخش دولتی است. منابع ارزی این بخش طی برنامه ۷'۱۰۰ میلیون دلار به طور مستقیم و ۳'۹۵۰ میلیون دلار غیر مستقیم است. بخش کشاورزی در برنامه از اولویت مالی برخوردار بوده است. ارزش افزوده بخش کشاورزی در ۴ سال اول برنامه به ۶/۱٪ در سال رسید. میانگین رشد بانک کشاورزی در برنامه اول ۶۲٪ بوده است (رهبر، ۲۰۵).

ب - بخش صنعت و معدن: در برنامه اول برای سرمایه‌گذاری در بخش صنعت مبلغ ۱'۹۳۲/۲ میلیارد ریال تعیین شده که ۶۰٪ آن برای بخش دولتی، و بقیه برای سیستم بانکی و پس انداز خصوصی در نظر گرفته شده است. سهم سیستم بانکی در این بخش ۴۴۶/۶ میلیارد ریال و در بخش معدن ۷۵/۷ میلیارد ریال جمعاً ۵۲۲/۳ میلیارد ریال تعیین گردیده است. برخلاف بانک کشاورزی، در بخش صنعت و معدن درصد سهم بانکهای تجاری از کل، مرتباً افزایش یافته است، به طوری که از ۲۰٪ در ۱۳۶۷ ش به ۴۰/۴٪ در ۱۳۷۲ ش رسیده است (همو، ۲۰۶-۲۰۷).

ج - بخش مسکن و ساختمان: در برنامه اول میزان سرمایه‌گذاری در این بخش از طریق سیستم بانکی بیش از سایر بخشها بوده، اما در عمل مراجع تصویب کننده اعتباری سهم این بخش را کمتر در نظر

درصد بسیار کمی را تشکیل داده است (خان، ۴۰-۴۱).

در پاکستان منابع مالی و اعتباری بانکها اینهاست:

الف - وام: وامها که به اشخاص مختلف تعلق می‌گیرد، بدون بهره است. با این حال، متناسب با هزینه عملیاتی، بانک از مشتری کارمزد دریافت می‌کند. هزینه وامهای مشکوک الوصول یا وامهایی که بازپرداخت آن به تأخیر افتاده، در محاسبه کارمزد منظور می‌شود.

ب - عملیات تجاری: بانکها با انجام دادن این اقدامات تجاری تأمین اعتبار می‌کنند: خرید اموال مشتریان و انعقاد قرارداد برای فروش مجدد این اموال به وسیله خود مشتریان، اجاره، خرید اقساطی، خرید اجناس و فروش آن به مشتری به قیمتی بالاتر با احتساب مهلت بازپرداخت، خرید صورت‌حسابهای تجاری، دریافت کارمزد توسعه ساختمانی در قبال اعطای اعتبار برای عملیات ساختمانی.

ج - سرمایه‌گذاری: بانکهای پاکستان در این روش از طریق مشارکت و تقسیم سود و زیان، خرید سهام، خرید اسناد مشارکتی، مضاربه و تسهیم اجاره، تأمین اعتبار می‌کنند (بخشنامه).

به طور کلی، تجربه بانک‌داری اسلامی در جمهوری اسلامی پاکستان موفق بوده است و این نظام بانک‌داری نه تنها موجب اختلال در سیاستهای پولی و اعتباری نشده، بلکه با استفاده از امکان تغییر نرخ بازدهی در تسهیلات مختلف، توانایی مقامات پولی را در تخصیص منابع مالی نیز افزایش داده است (خان، همانجا).

ماخذ: «آیین‌نامه تجهیز منابع پولی»، نشریه بانک سپه، تهران، ۱۳۶۳، ش ۲، ش ۱۷؛ «آیین‌نامه جعاله و مقررات موقت اجرایی آن»، همان، ۱۳۶۲، ش ۲، ش ۱۴، ۱۵؛ ابوذر، محمد، بحوث فی الربا، دارالبیروت العلمیه، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰ م؛ اشرف، احمد، موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران دوره قاجار، تهران، ۱۳۵۹؛ اعظمی زنکنه، عبدالحمید، بانک، تهران، ۱۳۱۸؛ «بانک‌داری اسلامی و بانک بدون بهره (ربا)»، نشریه بانک سپه، تهران، ۱۳۶۲، ش ۲، ش ۱۶؛ بخشنامه بانک ملی پاکستان، ش ۱۳، بدوی، ابراهیم، نظریه الربا المحرم فی الشریعة الاسلامیة، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م؛ بروجرودی عبده، محمد، حقوق مدنی، به کوشش محمدرضا حسینی، تهران، ۱۳۸۰؛ برنیان، سیروس، «انواع مکانیسم تجارت بدون پول یا معاملات تجاری متقابل»، نشریه داخلی بانک ملی ایران، تهران، ۱۳۷۱، ش ۱۹؛ تاریخچه سی ساله بانک ملی ایران، ۱۳۰۷-۱۳۳۷؛ تیوتونچیان، ایرج، پول و بانک‌داری اسلامی، تهران، ۱۳۷۹؛ تیموری، ابراهیم، عصر بی‌خبری یا تاریخ امتیازات در ایران، تهران، اقبال، جواهری، حسن محمدتقی، الربا فقها و اقتصاداً، قم، ۱۴۰۵ ق؛ حشمتی مولایی، حسین، عقود اسلامی و گسترش آن در بانک‌داری اسلامی، تهران، ۱۳۷۱؛ خان، محسن و عباس میرآخور، مطالعات نظری در بانک‌داری و مالیه اسلامی، ترجمه محمد ضیایی بیگدلی، تهران، ۱۳۷۰؛ دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۵؛ رهبر، محمدرضا، مجموعه سخنرانیها و مقالات پنجمین سمینار بانک‌داری اسلامی، تهران، مؤسسه بانک‌داری ایران؛ زمانی، فراهانی، مجتبی، پول، ارز و بانک‌داری، تهران، ۱۳۷۸؛ سونین، بوم، مارک و مارنا کاستلو برانکو، پیرامون استقلال بانک مرکزی، ترجمه مؤسسه تحقیقات پولی و بانکی، تهران، ۱۳۷۲؛ فرجی، یوسف، پول، ارز و بانک‌داری، تهران، ۱۳۷۹؛ قانون مدنی؛ قرآن مجید؛ کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی؛ مشارکتها - صلح، تهران، ۱۳۷۳؛ گلریز، حسن و محمدعجم حسینی، عملیات بانکی بین‌المللی - ۱، تهران، ۱۳۷۰؛ مجموعه قوانین، سال ۱۳۵۸؛ همان، سال ۱۳۶۲؛ محقق داماد، سیدمصطفی، قواعد فقه، بخش جزایی، تهران، ۱۳۷۹؛ محمدی، ولی‌الله، بانک‌داری، تهران، ۱۳۷۷؛ محمود، محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، تهران، ۱۳۶۲؛ معرفت، محمدهادی،

«مبانی حرام بودن ربا و مسئله بانک»، فقه، تهران، ۱۳۷۹، ش ۷، ش ۲۶، ۲۵؛ «مقدمات اسلامی کردن معاملات بانک سپه»، نشریه بانک سپه، تهران، ۱۳۶۱، ش ۱، ش ۲ و ۳؛ هادی، مهدی، «ربا و حیل‌های آن»، مقالات و الرسائل، کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق؛ نیز؛

Curzon, H.G., *Persia and the Persian Question*, London, 1892; *The Economic History of Iran*, ed. Ch. Issawi, Chicago/London, 1971; «Islamic Banking», The Institute of Islamic Banking and Insurance, WWW.islamic-banking.com/ibanking/ifi.php.
مصطفی محقق داماد

بانکیپور، حومه غربی شهر پتنه واقع در ایالت بهار هند، و دارای کتابخانه‌ای معروف به همین نام. بانکیپور در ۲۵° و ۳۷° عرض شمالی و ۸۵° و ۸° طول شرقی در منتهی‌الیه غربی شهر پتنه قرار دارد و چون در سمت راست رود گنگ واقع گردیده، به نام بانکیپور (= شهر ساحل رود) خوانده شده است. در حفاریهای باستان‌شناسی بانکیپور آثاری از کاخ آشوکا، پادشاه هند در سده ۳ ق م کشف شد که نشان از سابقه‌ای باستانی دارد («فرهنگ...»، ۳۸۳-۳۸۲/VI).

شهرت بانکیپور به سبب داشتن کتابخانه‌ای است که از مراکز مهم پژوهشی در شبه قاره هند به شمار می‌رود. این کتابخانه با کوشش بهادرخان مولوی خدابخش‌خان تأسیس شد. محمدبخش، پدر خدابخش‌خان که از پژوهشگران زبان عربی و فارسی و دوستدار کتاب بود، هنگام مرگ ۱۴۰۰ نسخه خطی خویش را به پسرش سپرد و وصیت کرد که کتابخانه او به یک کتابخانه عمومی بدل گردد. خدابخش‌خان نیز کتابهای فراوانی به کتابخانه پدر افزود و از سراسر کشورهای اسلامی نسخه‌های خطی فراوانی در آنجا گرد آورد. او همچنین نسخه‌های خطی کتابخانه‌های شخصی و عمومی هند را که پس از شورش ۱۸۵۷ م در حال خارج شدن از هند و یا نابود شدن بودند، خریداری کرد. وی در ۱۸۸۱ م ساختمان جدیدی برای کتابخانه ساخت و ظرفیت آن را افزایش داد و در ۱۸۹۱ م کتابخانه را به دولت واگذاشت، تا به صورت کتابخانه عمومی مورد استفاده قرار گیرد. این کتابخانه به نامهای کتابخانه خدابخش، کتابخانه شرقی پتنه و کتابخانه بانکیپور خوانده می‌شود (جین، ۱۳-۱۴/II؛ هزلر، ۵۹-۵۷؛ خدابخش، ۳۹-۳۵).

شمار نسخه‌های خطی آن، ۱۷۰۳۶ جلد ذکر شده که ۸ هزار جلد آن عربی، ۸ هزار جلد فارسی، هزار جلد اردو، ۲۴ جلد ترکی و ۱۲ جلد به زبان پشتو بوده است. کهن‌ترین نسخه خطی مضبوط در آن، قرآنی نسخه‌برداری شده از مصحف عبدالله بن مسعود است. همچنین نسخه‌ای قدیمی از صحاح سته در کتابخانه وجود دارد. کتابخانه به علت افزایش حجم کتابها دو بار در ۱۹۳۵ و ۱۹۸۷ م تجدید بنا شده است (روبر، ۴۰۸-۴۰۷/I).

در ۱۹۰۳ م دینس راس مأمور تهیه فهرست علمی بر مبنای اصول کتاب‌شناسی برای کتابخانه بانکیپور شد. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مشتمل بر ۳۴ جلد است. این کتابخانه دارای فهرستهای

از بانوگشسب‌نامه، دست‌نوشته‌های چندی باقی است که قدیم‌ترین آنها مربوط به ۱۰۷۷ ق/۱۶۶۶ م است (نک: منزوی، ۲۶۵۵/۴). این منظومه یک بار در بمبئی در ۱۳۲۴ ق/۱۹۰۶ م، همراه فرامرنامه، به کوشش یکی از پارسیان هند به نام رستم بن بهرام بن سروش به چاپ رسیده است.

مآخذ: ایرانشاه بن ابی‌الخیر، بهمن‌نامه، به کوشش رحیم عینی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ بانوگشسب‌نامه، به کوشش رستم بن بهرام، بمبئی، ۱۳۲۴ ق؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش عبدالحسین نوشین، مسکو، ۱۹۶۵ م؛ مجمل‌التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ منزوی، خطی؛ مول، ذیل، دیباچه شاهنامه، ترجمه جهانگیر انکاری، تهران، ۱۳۴۵ ش.

بانه، شهرستان و شهری در غرب استان کردستان.
شهرستان بانه: این شهرستان از شمال به سردشت، از خاور به سقز و از جنوب و باختر به کشور عراق محدود است (فرهنگ، ۱۲۰۰۰).
چهره طبیعی: شهرستان بانه را کوه‌های بلند فراگرفته است و برای ورود و خروج از آن باید از گردنه‌های مرتفع عبور کرد و تنها در بخش باختری از ارتفاع کوه‌ها کاسته می‌شود (توکلی، ۱۵). کوه‌های آریابا، بابوس، جنیره، سورکیو، میدانان و عاشقان مرز این شهرستان را با عراق تشکیل می‌دهد (جغرافیا، ۸۸۵/۲).

شهرستان بانه دارای آب و هوای نسبتاً سرد و نیمه مرطوب است و مهم‌ترین رودهای آن اینهاست: چومان، نیروان، و تازه بان که از به هم پیوستن دو رود شوی و بانه پدید می‌آید (فرهنگ، ۱۳). رود بانه پس از آبیاری این شهر در نزدیکی سردشت به زاب کوچک می‌پیوندد (شمیم، ۱۷). رستنیهای این شهرستان متنوع است (فرهنگ، همانجا)، به‌دست آوردن مازو از دیرزمان منبع درآمد مهمی برای مردم این شهرستان بوده است (فرمانفرما، ۸۱۳/۲) و جنگل بزرگی از بلوط که کوهستانهای میان بانه و سردشت را فراگرفته، سرچشمه اصلی این درآمد به شمار می‌رود. دست‌کم از ۱۰۰ سال پیش، افزون بر مصارف بازارهای داخلی، این کالا از راه بندر آستارا به روسیه صادر می‌شده است (نک: اوین، ۱۱۴؛ مرگان، ۴۷/۲).

جمعیت و اقتصاد: بانه یکی از شهرستانهای هشتگانه کردستان است (سازمان تقسیمات، ۴۱۰۴۰۰۰) که دارای یک شهر و ۴ بخش (به نامهای آلوت، مرکزی، نمشیر و نور)، ۸ دهستان و ۲۰۳ آبادی دارای سکنه است. در آبان ۱۳۷۵ جمعیت این شهرستان ۱۰۵'۶۰۶ نفر بوده است که ۵۵'۴۳۳ نفر آن در نقاط شهری و ۵۰'۱۷۳ نفر در نقاط روستایی می‌زیسته‌اند (سرشماری، ۰۰۰، پانزده - شانزده). اقتصاد مردم بانه برپایه کشاورزی، باغداری، دامداری و دامپروری است. کشاورزی آن به گونه سنتی و به دو روش آبی و دیم صورت می‌گیرد. محصولات عمده آن عبارتند از: گندم، جو، پنبه و نباتات علوفه‌ای. همچنین باغداری و به‌ویژه پرورش انگور رایج است. صنایع دستی مانند قالی‌بافی، گلیم‌بافی، سوزن‌دوزی و خراطی نیز وجود دارد (فرهنگ، ۱۴).
شهر بانه: این شهر که مردم آنجا را به‌روژه گویند (نک: صفی‌زاده،

فارسی، عربی، اردو و هندی است. کتابخانه نشریه‌ای به دو زبان اردو و انگلیسی منتشر می‌کند که به بررسی دانش، هنر، تاریخ و نسخه‌های خطی هندوستان و جهان اسلام می‌پردازد (تسبیحی، ۴۰۰-۴۰۱).

مآخذ: تسبیحی، محمد حسین، «آشنایی با کتابخانه عمومی شرق شناسی خدابخش»، خدابخش لا تیری جرنل، پته، ۱۹۹۲ م؛ نیز:

Hastler, J. I., «The Oriental Public Library, Bankipore», *The Moslem World*, New York, 1916, vol. VI; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1908; Jain, N. K., *Muslims in India*, Manohar, 1983; Khuda Bukhsh, Salahuddin, «My Father: His Life and Reminiscences», *Khuda Bukhsh Library Journal*, Patna, 1977; Roper, G., *World Survey of Islamic Manuscripts*, London, 1992.

مجید سیمی

بانوگشسب‌نامه، منظومه‌ای به فارسی از سراینده‌ای نامعلوم در بحر متقارب، در حدود ۹۸۹ بیت که درباره بانوگشسب، مشهور به «سوار»، یکی از دختران رستم سروده شده است. بانوگشسب از پیوند رستم و خاله کیقباد زاده شد (مجممل‌التواریخ، ۲۵۰۰۰) و او خود به این گوهر و تبار والا سخت می‌نازید (بانوگشسب‌نامه، ۳۳). او چهره‌ای دل‌انگیز داشت و با زیبایی خویش بسیاری را واله و شیفته خود ساخته بود (همان، ۶۷)؛ با اینهمه، در جنگاوری و شکار نیز بی‌نظیر بود (همان، ۶۲).

ژول مول او را با پرونیلید، ملکه مغرور ایسلند مقایسه کرده است (نک: ص ۴۹). بانوگشسب خواستگاران فراوانی چون فغفور، قیصر، خاقان و بسیاری از بزرگان ایران داشت که رستم از آنهمه، گویا پسر گودرزکشوادان را برگزید و دختر به او داد (فردوسی، ۲۵۸/۳). بانوگشسب در جنگ کینه‌توزانه بهمن پسر اسفندیار با خاندان رستم در سیستان، در برابر او ایستاد و دلیرها کرد (ایرانشاه، ۲۴۵-۲۴۸).

سراینده بانوگشسب‌نامه شناخته نیست. وی حتی زمانی که به سروده‌های خویش می‌بالد و از گردآوری داستان سخن می‌گوید، از خویش نام نمی‌برد (ص ۶۵) و از ثنا و آفرین او در آغاز داستان چهارم، بر حضرت محمد (ص) و آل او، برمی‌آید که وی مسلمان و شیعی بوده است.

بانوگشسب‌نامه شامل ۴ داستان است: «رزم بانوگشسب و فرامرز با رستم» که به صورت ناشناس به نبرد آمده است (همانجا)، «به شکار رفتن بانوگشسب و فرامرز»، «جنگ بانوگشسب با خواستگاران هندی» و «جنگ پهلوانان ایران با یکدیگر بر سر خواستگاری از بانوگشسب». این داستانها در بردارنده پاره‌ای از روایات زندگی بانوگشسب پیش از مرگ رستم است (همان، ۲۵، ۴۴، ۵۸، ۶۵). همین امر، این نظر را قوت بخشیده است که داستان بانوگشسب‌نامه، از روایتی مفصل سرچشمه گرفته است (مول، ۵۰-۵۱).

سبک بیان این اثر، ساده و جنبه‌های توصیفی آن بسیار است و سراینده در وصف مجالس بزم و یا صحنه‌های رزم از تشبیل نیز بهره می‌گیرد، تا جایی که جنبه‌های روایی داستان بر خصوصیات حماسی آن غلبه می‌یابد (ص ۵۷-۵۸).

(۶۴۵)، مرکز شهرستان بانه است و در ۴۵ و ۵۳ طول شرقی و ۳۵ و ۵۹ عرض شمالی و در ارتفاع ۱۵۴۰ متری قرار گرفته است. همچنین این شهر در ۲۷۰ کیلومتری شمال باختری سنندج مرکز استان کردستان واقع است (فرهنگ، ۱۵). بانه شهری کوهستانی است و جنگلهای آن زیبایی ویژه‌ای بدان بخشیده است (جغرافیا، ۹۰/۲-۹۰/۹). در آبان ۱۳۷۵، این شهر دارای ۹۷۱۶ خانوار با ۵۲۲۵۶ نفر جمعیت بوده است (سرشماری، چهل).

پیشینه تاریخی: برخی از نویسندگان پیشینه بانه را بسیار کهن پنداشته، و احتمال داده‌اند که همان سرزمین تاریخی پارسواش یا پارسواست و بر این باورند که پارسها پیش از مادها و در سده ۱۲ ق م به کوهستان زاگرس رسیده، و پیش از آنکه به پارس بروند، ۳ سده یا بیشتر در اینجا زیسته‌اند (نک: ادمندز، ۵). بانه در دوره آشوریان از سرزمینهای به شمار می‌رفت که در معرض تهدید بود، چنانکه در دوره فرمانروایی تیگلت پیلسر سوم (۷۲۸-۷۲۸ ق م) سپاهیان آشور در تهاجم خود تا اطراف بانه پیش آمدند (کامرون، ۱۱۲).

از تاریخ پیش از اسلام بانه، آگاهی دیگری در دست نیست، جز آنکه در این سرزمین حکومتی وجود داشته است (بابا مردوخ، ۳/۲/۴۱۳). به نوشته بدلیسی در شرف‌نامه که در اوایل سده ۱۰ ق تألیف شده، ولایت بانه متشکل از دو قلعه و ناحیه بود که یکی را «بیروز» و ناحیه بانه و دیگری را قلعه «شیوه» می‌نامیدند (ص ۴۱۳). در همین دوره فرمانروایان بانه «اختیارالدینی» لقب داشتند. گفته شده است که اینان چون به اختیار خود آیین اسلام را پذیرفتند، به این لقب شهرت یافتند (نک: همانجا). نخستین کسی که از میان آنان مشهور گردید، میرزا بیک فرزند میر محمد است. پس از وی فرزندش بوداق بیک به حکومت رسید، ولی پس از چندی با شورش برادران خود رویه‌رو شد و به دربار شاه طهماسب صفوی (۹۳۰-۹۸۴ ق/۱۵۲۴-۱۵۷۶ م) پناه برد و در قزوین درگذشت. پادشاه صفوی، سلیمان بیک برادر او را به فرمانروایی بانه برگزید و وی ۲۰ سال بر آن سرزمین حکومت کرد (همو، ۴۱۳-۴۱۵). سلیمان بیک فرمانروایی عادل بود و آرامگاه او که در ۳ کیلومتری بانه قرار دارد، زیارتگاه مردم آن سرزمین است (مردوخ کردستانی، ۷۰/۲).

فرمانروایی اختیارالدینیها از ۹۱۲ تا ۱۲۸۹ ق/۱۵۰۶ تا ۱۸۷۲ م به طول انجامید و در این مدت ۱۶ نفر از آنها بر بانه حکومت کردند (صفی‌زاده، ۶۴۶). آنان افزون بر حکومت سیاسی، از مقام مذهبی نیز برخوردار بودند. در طی سده‌ها، اهمیت سیاسی و موقعیت نظامی بانه، به سبب هم مرزی با امپراتوری عثمانی بوده است و نیز بدین سبب که این سرزمین زیستگاه ۳ قبیله بزرگ و متحد گرد: اردلان، بابان و مکریان به شمار می‌رفت. معمولاً پاسداری از مرز ایران، از شهر خوی گرفته تا کرمانشاه به فرمانروایان بانه واگذار گردیده بود (ایرانیکا، ۶۶۵/III).

حکام بانه و اورامان دارای لقب «سلطان» بودند. برخی از نویسندگان بر این باورند که این لقب را نادرشاه افشار (۱۱۴۸-۱۱۶۰ ق/

۱۷۳۵-۱۷۴۷ م) بدانها داده بود (سنندجی، ۳۸-۳۹؛ مشیرالدوله، ۱۳۶-۱۳۷)؛ ولی از آنجا که در زمان شاه عباس اول (۹۹۶-۱۰۳۸ ق/۱۵۸۸-۱۶۲۹ م) نیز یکی از فرمانروایان بانه به نام اسکندر سلطان بوده است (نک: اسکندریک، ۸۱۴)، به نظر می‌رسد که این لقب را شاهان صفوی به آنها داده باشند.

آخرین فرمانروای اختیارالدینی، عبدالکریم خان است که به دست یکی از گماشتگان خود به نام یونس خان در ۱۲۹۰ ق/۱۸۷۳ م کشته شد. او اهل شعر و ادب نیز بوده است و سروده‌هایی به فارسی و کردی دارد و گویا «کریم» تخلص می‌کرده است (بابا مردوخ، ۳/۲/۴۱۶-۴۱۷). یونس خان نیز پس از چندی به دست برادرزاده‌اش کشته شد و حمه خان (محمدخان) پسر یونس خان به فرمانروایی رسید. او هم در آغاز نخستین جنگ جهانی در ۱۳۳۳ ق/۱۹۱۵ م توسط نیروهای عثمانی به قتل رسید و پس از آن بانه به تابعیت ساوجبلاغ (مهاباد کنونی) درآمد (زکی، ۴۹۹).

در ۱۳۲۳ ش شهر بانه به وسیله محمد رشید خان (معروف به حمه رشید) داروخانی (از کردهای روستای داروخان عراق) که بر ضد دولت مرکزی ایران دست به شورش زده بود، به آتش کشیده شد، ولی با حمله نیروهای دولتی و فرار او به عراق بازسازی شهر آغاز شد و طی ۱۰ سال ادامه یافت (توکلی، ۲۱۳-۲۱۵؛ ایرانیکا، همانجا). بانه و برخی از روستاهای آن، در جنگ عراق با ایران (۱۳۵۹-۱۳۶۷ ش/۱۹۸۰-۱۹۸۸ م) هدف بمبارانهای هوایی با سلاحهای شیمیایی گردید و مردم آن آسیبهای فراوان دیدند (نک: پارسادوست، ۵۰۵، ۵۱۲-۵۱۳، ۶۱۹، ۶۴۰).

مآخذ: اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ اوبن، اوزن، ایران امروز ۱۹۰۶-۱۹۰۷، ایران و بین‌النهرین، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ بابا مردوخ روحانی، تاریخ مشاهیر کرد، به کوشش ماجد مردوخ روحانی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ بدلیسی، شرف‌الدین، شرف‌نامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ پارسادوست، منوچهر، نقش سازمان ملل در جنگ عراق و ایران، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ توکلی، محمدتوفیق، جغرافیا و تاریخ بانه کردستان، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ زکی، محمدامین، تحقیق تاریخی درباره کرد و کردستان، ترجمه حبیب‌الله تابانی، تبریز، ۱۳۷۷ ش؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بانه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ سنندجی، شکرالله، تحفة ناصری در تاریخ و جغرافیای کردستان، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ شیم، علی‌اصغر، کردستان، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ صفی‌زاده، صدیق، تاریخ کرد و کردستان، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ فرمانفرما، عبدالحسین، گزیده‌ای از مجموعه اسناد، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (بانه)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ ج ۳۴، کامرون، جرج، ایران در سیه دم تاریخ، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، تاریخ، تهران، چاپخانه ارتش؛ مرکان، زاگ، ایران، مطالعات جغرافیایی، ترجمه کاظم دبیری، تبریز، ۱۳۳۹ ش؛ مشیرالدوله تبریزی، جعفر، رساله تحقیقات سرحدیه، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ نیز:

Edmonds, C. J., *Kurds, Turks and Arabs*, London, 1957; *Iranica*.

محسن احمدی

بانه لوقا، نک: بانیا لوقا.

بانیا س، نام دوشهر و رودی در کشور سوریه.

۱. بانیا س، شهرکی در منطقه جولان، تابع ناحیه مسعده از شهرستان قنيطرة، با ارتفاع ۳۵۰ متر از سطح دریا. این شهر در شمال شرقی دشت حوله و در فاصله ۲۵ کیلومتری شمال غربی قنيطرة، و ۶۰ کیلومتری جنوب غربی دمشق در دره سرسبز کوه حرمون (جبل الشیخ) قرار دارد. سفره‌های بازالت فرودآمده از تل احمر در این ناحیه صخره‌های بازالتی فراوانی را تشکیل داده است. در نزدیکی روستا بر روی تپه‌ای مخروطی شکل و با ارتفاعی حدود ۳۳۰ متر قلعه معروف صبیبه (یا بانیا س) قرار داشته، و به همین مناسبت، در برخی از منابع از این روستا با نام صبیبه نیز یاد شده است (نک: دباغ، بلادنا...، ۶۳۳/۱). حاشیه). مرز میان سوریه، لبنان و فلسطین در همین منطقه قرار دارد (نک: المعجم...، ۲۲۷/۲؛ بستانی، ۱۵۹/۵؛ برای عوارض جغرافیایی منطقه، نک: «دائرة المعارف...» ۱/۱۳۶-۱۳۷). نویسندگان قدیم معمولاً در وصف بانیا س، مناظر طبیعی آن و کوه حرمون مطالبی نوشته‌اند (نک: مقدسی، ۱۶۰؛ ابوالفدا، ۲۷۰-۲۷۱؛ دمشق، ۲۶۷).

نام این شهرک را برگرفته از معبدیان^۲ (خدای شبانان و گله‌ها، نک: گریمال، ۶۷۴/۲-۶۷۶؛ لا روس بزرگ) واقع در ارتفاعات منطقه در غاری مشرف بر سرچشمه اصلی رود اردن می‌دانند. در دوران باستان نام آن پانه‌آس بوده که در عربی به بانیا س تبدیل شده است (قس: بستانی، همانجا، که نام غار را بانیموم می‌داند). براساس دو روایت غیرمستند نیز شهر توسط بانیا س حکیم و ابنا نواس یونانی ساخته شده است (نک: دمشق، همانجا).

پیشینه: این شهرک که زمانی یکی از مهم‌ترین شهرهای شام محسوب می‌شد، به علت قدمت تاریخی و نیز موقعیت جغرافیایی (نزدیکی به دمشق)، همچنین وجود قلعه مستحکم صبیبه، پیوسته مورد توجه قدرتهای مختلف سوریایی، یونانی، فنیقی و در دوره اسلامی به ویژه عصر جنگهای صلیبی عربها، فرانکها و رومیان بود.

دوره پیش از اسلام: اگرچه قدیم‌ترین اشاره‌ای که به این شهر در منابع شده، مربوط به شکست مصریان در بانیون (بانیا س) به دست آنتیوخوس سوم از پادشاهان سلوکی است (در ۲۰۲-۲۰ ق م)، اما با توجه به شرح واقعه و نیز از آنجا که سلسله بطلمیوسیان دیونوسی مصر پان را می‌پرستیده‌اند، احتمال می‌رود که معبد به دست یکی از آنان (احتمالاً بطلمیوس دوم، فیلا دلفوس) و در فاصله سده‌های ۳ تا ۴ ق م بنا شده باشد (نک: زیاده، «فلسطین...»، ۱۴۵؛ حتی، ۲۶۵/۱-۲۶۶؛ «راهنما...»، ۸۹؛ «دائرة المعارف...»، ۱/۱۳۷). بانیا س در دوران یکی از بطلانسه (س ۸۰-۴۵ ق م) توسعه یافت و در ۲۰ ق م زمینهای پیرامون معبد به اقطاع هردوس کبیر درآمد. با مرگ هردوس، فرزندش فیلیپ (س ۴۰ ق م-۳۴) بانیون را بازسازی کرد و آن را قیصریه فیلیپ (قیصریه پانه‌آس) نامید. بر روی سکه‌های ضرب شده در این دوره نام فیلیپ - به عنوان بانی شهر - و تصویری از معبد آوگوستینوس (معبد هرودی در نزدیکی غاریان) حک شده است (همان، ۱/۱۳۸؛ دباغ، بلادنا،

۶۳۳/۱)؛ نیز نک: اسمیت، ۳۰۶).

این شهر در دوران آگریای دوم (د ۹۳ م) آخرین پادشاه هرودی در ۶۱ م مجدداً توسعه یافت و به احترام امپراتور نرون، نرونیاس نام گرفت («دائرة المعارف»، همانجا؛ دباغ، همان، ۶۳۳/۱). با مرگ آگریا، بانیا س زیر سلطه رومیها درآمد و در سده اول میلادی مرکز اسقف‌نشین شرقی شد و در سده ۴ م به عنوان جزئی از فلسطین شمالی و اسقف‌نشین فنیقیه درآمد (نک: «دائرة المعارف»، بستانی، همانجا؛ زیاده، همان، ۲۱۰-۲۱۱).

از بانیا س در عهد جدید دو بار به صورت قیصریه فیلیوس (متی، ۱۳: ۱۶؛ مرقس، ۲۷: ۸) یاد شده، اما در عهد عتیق هیچ اشاره‌ای به این شهر نشده است (نک: جود/نیکا، IV/162؛ «راهنما»، ۲۸).

دوره اسلامی: بانیا س در ۱۵ ق/۶۳۶ م همراه با دیگر بخشهای شام و به دست ابوعبیده جراح فتح شد و به سبب برخورداری از آب و هوای خوب و زمینهای حاصل خیز مورد توجه مسلمانان قرار گرفت و به روزگار هشام بن عبدالملک گروههای بسیاری از عربها به خصوص از قبیله قیس عیلام به آنجا مهاجرت کردند. بافت عمومی شهر را مردمی از قیس، بنی مژه و نیز جماعتی از یمنیان تشکیل می‌داد (نک: یعقوبی، ۳۲۵-۳۲۶؛ دباغ، القبائل...، ۱۸۹، ۱۹۱؛ بستانی، همانجا).

در اواخر سده ۳ ق/۹ م بانیا س اصلی‌ترین شهر منطقه جولان بود (نک: یعقوبی، ۳۲۶). مهم‌ترین ویژگی بانیا س وجود قلعه مستحکم صبیبه در نزدیکی آن است. این قلعه که به دست فاطمیان ساخته شد، بزرگ‌ترین قلعه فلسطین شمالی است (ابوالفدا، ۲۴۹؛ ابن فضل الله، ۲۲۸؛ بستانی، همانجا؛ برای ساختمان و نقشه قلعه، نک: سمیل، ۳۲۲-۳۲۳، ۲۵۳). در ۴۶۸ ق/۱۰۷۶ م قلعه بانیا س و باقا وجه المصالحه با اتسز سلجوقی - که دمشق را فتح کرده بود - قرار گرفت و در مقابل ترک دمشق به او واگذار شد. اتسز پس از ورود به بانیا س، به نام خلیفه عباسی خطبه خواند و به این ترتیب، به حکومت فاطمیان مصر بر قلعه پایان داد (نک: ابن اثیر، ۱۰۹۹/۱۰-۱۰۰؛ ابن خلدون، ۶/۵).

براساس منابع تاریخی طی سالهای ۵۰۵، ۵۰۶ و ۵۱۸ ق بارها از بانیا س به عنوان پایگاه مسلمانان برای یاری رساندن به اهالی صور - که در دوره جنگهای صلیبی مورد تعدی صلیبیان قرار داشتند - استفاده شد (ابن قلاسی، ۱۷۸، ۱۸۲، ۲۱۱؛ ابن اثیر، ۴۸۹/۱۰، ۶۲۱). در ۵۲۰ ق/۱۱۲۶ م طفتکین، اتابک دمشق بانیا س را به بهرام رهبر اسماعیلیان واگذار کرد؛ از آن پس بانیا س تبدیل به پایگاهی برای ایجاد وحشت در بین مخالفان شد (نک: ابن قلاسی، ۲۱۵، ۲۲۱-۲۲۴؛ ابن اثیر، ۶۳۲/۱۰-۶۳۳، ۶۵۶-۶۵۷؛ هاجسن، ۲۱۲-۲۱۵؛ رانسیمان، 179-180؛ II؛ الیسف، I/272).

در نیمه نخست سده ۱۲ ق/۱۲ م بانیا س به اقطاع رنیر بوسی درآمد و تا سالها از آن به عنوان پایگاه فرانکها برای حمله به مسلمانان استفاده

می شد، تا آنکه در ۵۲۷/ق ۱۱۳۳م اسماعیل بن بوری با استفاده از غیبت رینر آن را از تصرف فرانکها خارج کرد (بستانی، ۱۶۰/۵؛ ابن قلانسی، ۲۲۴-۲۲۵؛ ابن عدیم، بغیة...، ۱۶۳۰/۴؛ رانسیمان، II/192)؛ اما در ۵۳۴/ق ۱۱۴۰م انر وزیر مجیرالدین ابقی در مقابل زنگی بن آق سنقر با فرانکها مصالحه کرد و با کمک ریموند بانیاس را به محاصره درآورد و پس از تسخیر به رینر بازگرداند. از آن پس بانیاس مرکز اسقف نشین لاتین شد و تحت سرپرستی رئیس اساقفه صور درآمد (نک: ابن قلانسی، ۲۷۲-۲۷۳؛ ابن اثیر، ۷۴-۷۳/۱۱؛ ابن عدیم، زیدة...، ۲۷۳/۲-۲۷۴؛ رانسیمان، II/227-228؛ قس: ابن خلدون، ۱۸۳/۵، که از بانیاس با نام قاشاش یاد کرده است). از آن زمان تا هنگام فتح بانیاس توسط نورالدین زنگی در ۵۵۹ق جز شیخوهای پراکنده دو طرف محاصره عملیات مهمی رخ نداد و از تلاشهایی نیز که برای آزادی شهر به عمل می آمد، نتیجه ای حاصل نشد (نک: ابن قلانسی، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۷؛ رانسیمان، II/336-340).

در ۵۵۹ق/۱۱۶۴م نورالدین با استفاده از غیبت همفري توروئی شهر و قلعه آن را فتح کرد (نک: ابن عدیم، همان، ۳۲۱/۲-۳۲۲؛ ابن قاضی شهیه، ۱۵۰؛ ابن خلدون، ۲۸۹/۵؛ رانسیمان، II/370-371) و در ۵۷۵ق/۱۱۷۹م صلاح الدین ایوبی برای مقابله با عملیات فرانکها که اقدام به ساخت قلعه بیت یعقوب در نزدیکی بانیاس کرده بودند، بانیاس را قرارگاه عملیات خود ساخت و از این پایگاه ضربات سختی به آنان وارد آورد (نک: ابن اثیر، ۴۵۵/۱۱؛ ذهبی، ۲۲۲-۲۲۱/۴؛ ابن خلدون، ۳۴۳/۵؛ رانسیمان، II/419-420؛ سمیل، ۲۷۳-۲۷۴). از این تاریخ بانیاس به عنوان مرز میان مسلمانان و مسیحیان در اختیار ایوبیان قرار گرفت. با این حال، پیوسته مورد طمع و دست اندازی مسیحیان بود (نک: ابن اثیر، ۳۱۲/۱۲؛ مصطفی، ۴۱۹؛ رانسیمان، III/193)، از این رو، در ۶۱۶ق/۱۲۱۹م ملک معظم برای اینکه راه تجاوز و بهره بری مسیحیان را سد کند، دستور به ویرانی دژهای منطقه از جمله قلعه بانیاس داد (مصطفی، ۴۲۰؛ دباغ، بلادنا، ۸۰/۲)؛ نیز نک: رانسیمان، III/158). در دوران امارت عزیز عثمان (د ۶۳۱ق/۱۲۳۴م) برادر ملک معظم و فرزندش ملک سعید، همچنین در دوران حکومت بیبرس (۶۵۸-۶۷۶ق/۱۲۶۰-۱۲۷۷م) بانیاس بازسازی شد و به سرعت توسعه یافت (EI¹).

در دوره عثمانی بانیاس به همراه دیگر بخشهای شام برای مدت کوتاهی (در دوره امیر فخرالدین معنی از امیران دروزی آل معن) مستقل از حکومت مرکزی اداره می شد (نک: هشی، ۳۰) و عاقبت در ۱۱۷۵ق/۱۷۶۱م قلعه آن توسط عثمان پاشا ویران گردید (بریک، ۸۲). بانیاس پس از تجزیه دولت عثمانی به صورت شهرکی مرزی میان سوریه، فلسطین و لبنان (جزو کشور سوزیه) درآمد. با شروع تجاوز اسرائیل به سرزمینهای عربی مجاور خود، بانیاس به محور استراتژیک مبارزات عربها بر ضد اسرائیل تبدیل شد (نک: عارف، ۳۴۳-۳۴۲/۲، ج۴) و سرانجام، در ۱۸ تیر ۱۳۴۶ش/۹ ژوئیه ۱۹۶۷م طی جنگهای شش

روزه به همراه بخشهای دیگر بلندیهای جولان به اشغال اسرائیل درآمد (هیکل، ۲۶۲؛ نیز نک: الكتاب السنوی...، ۶۲۸؛ کارمن، ۱۲۴). براساس آخرین آمار قبل از اشغال، بانیاس ۱۱۲۵ نفر جمعیت داشت که عموماً به کشاورزی اشتغال داشتند؛ افزون بر آن، دامپروری (پرورش گاو و میش) و صنایع جانبی (روغن گیری و تهیه آرد و حبوبات) از دیگر مشاغل رایج در میان اهالی بود (المعجم، ۲۲۷/۲-۲۲۸).

در میان منابع، گاه از بانیاس به صورت بُلُنْیاس نیز یاد شده است، اما باید توجه داشت که بُلُنْیاس غیر از این بانیاس، و در حقیقت نام اصلی بندر بانیاس در شهرستان طرطوس است (نک: بخش ۲ همین مقاله).

رود بانیاس شرقی ترین سرچشمه، و یکی از ۳ سرچشمه مهم رود اردن است (دباغ، همان، ۶۳/۱)؛ چشمه بانیاس از زیر غاری آهکی در میان صخره های بازالتی در نزدیکی شهر بانیاس می جوشد و پس از طی یک کیلومتر در خاک سوریه به نهر حاصبانی می پیوندد (خمار، ۱۳-۱۴؛ نحال، ۴۲؛ دباغ، همان، ۶۳/۱-۶۴). در ۱۹۵۳م اسرائیل با انتقال آب رود بانیاس و خشکاندن دریاچه حوله از این آب برای آبیاری مناطق شرقی دریاچه استفاده کرد و مازاد آب را برای ذخیره سازی به دریاچه طبریه انتقال داد (نک: نحال، ۷۰) و در ۱۹۵۴م با احداث کانال، آب بانیاس را به همراه چند نهر دیگر برای آبیاری نعب ذخیره کرد (الکسان، ۱۱۹-۱۲۰). با اشغال بلندیهای جولان در ۱۹۶۷م سرچشمه های رود اردن از جمله بانیاس به اشغال اسرائیل درآمد (نک: برغوثی، ۸۳؛ سمان، ۲۴، ۵۷؛ الکسان، ۱۲۰).

مشرف بر سرچشمه رود بانیاس معبد کهن پان توسط یونانیان برای حفاظت از چشمه ساخته شده است که محرابهای حفر شده در دل صخره ها، با تاج و سرستون و نقوش باستانی و کتیبه قدیمی آن از آثار باستانی کشور سوریه محسوب می شود. تمثالی از پان بر دهانه غار وجود دارد، همچنین تمثال مرمرین آوگوستینوس و نیز نیمه تنه برنزی هردوس بر روی چرخ دندانه دار (که هم اکنون در موزه ملی دمشق نگهداری می شود) و بقایای دژهای صلیبی و قنات آب شهر از جمله آثار باستانی و دیدنی شهر بانیاس است (نک: بستانی، ۱۵۹/۵؛ دباغ، همان، ۶۴/۱-۶۴/۲؛ المعجم، ۲۲۸/۲؛ نیز «دائرة المعارف»، ۱۴۳-۱۴۰/۱).

۲. بانیاس (بُلُنْیاس)، شهر و بندری کوچک بر ساحل دریای مدیترانه در شهرستان طرطوس سوریه با ارتفاع ۱۰ متر از سطح دریا که در فاصله ۳۸ کیلومتری شمال طرطوس، و ۵۲ کیلومتری جنوب لاذقیه قرار گرفته است و براساس سرشماری ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م دارای ۱۹۵۰۶ نفر جمعیت بوده است (نک: المعجم، ۲۲۶/۲). بانیاس بر روی خلیجی کوچک که از جابه جایی لایه های گسلی به وجود آمده، واقع شده است، به گونه ای که قسمتهای جنوبی شهر بر روی لایه های آتشفشانی قدیمی و قسمتهای شمالی بر روی رسوبات دوزانهای متأخر بنا شده اند (همانجا). نام اصلی شهر ابتدا بالانیا، و پس از آن بُلُنْیاس (به معنای حمامات) بوده که با گذشت ایام به صورت بانیاس درآمد (نک: همانجا)، و همین امر باعث بروز پاره ای اشتباهات در ضبط

در ۵۸۴ق/۱۱۸۸م صلاح الدین ایوبی به کمک نیروهای تازه نفسی که از سنجار گرد آورده بود، بسیاری از دژهای منطقه را فتح کرد، اما احتمالاً به واسطه استواری قلعه مرقب و یا به سبب خستگی سپاه به دنبال فتوحات و اصرار حاکم سنجار برای بازگشت (نک: ابن واصل، ۲۶۸/۲؛ ابن عدیم، زبدة، ۱۰۶/۳-۱۰۷؛ رانسیمان، II/470)، از تصرف بانیاس منصرف شد. در ۶۰۴ق/۱۲۰۷م ریموند امیر انطاکیه بانیاس را به سواران مهمان نواز (استاریه) بخشید. این سواران با در اختیار داشتن این دژ و تسلط بر بانیاس، به شهرهای مختلف یورش می بردند (همو، III/344)؛ از این رو، در ۶۲۸ق/۱۲۳۱م سپاهیان حلب به مرقب حمله ور شدند و حصن بانیاس را خراب، و شهر را غارت کردند (ابن عدیم، همان، ۲۰۹/۳-۲۱۰). سرانجام، سلطان قلاوون در ۶۸۴ق/۱۲۸۵م قلعه مرقب را فتح کرد (نک: رانسیمان، 396-392، 391-344/III) و از این زمان بانیاس به تصرف ممالیک درآمد (نک: قلقشندی، ۴۴۳/۱۴).

بریک دمشق در سده ۱۲ق/۱۸م بانیاس را از مطرانهای دوازدهگانه کرسی انطاکی می شمرد (ص ۴۲). در دوره عثمانی تا قبل از عهد حمیدی بانیاس به عنوان یکی از شهرهای لاذقیه تابع طرابلس بود؛ در زمان مدحت پاشا در ۱۲۹۶ق/۱۸۷۹م به ولایت سوریه ملحق شد و در ۱۳۰۵ق/۱۸۸۸م به دنبال تغییرات اداری تا پایان جنگ جهانی اول به ولایت بیروت پیوست (حکیم، ۶۶-۶۷).

اگرچه بیشتر ساکنان بانیاس از اهل سنت هستند (نک: همو، ۶۸)، اما در قدیم در منطقه اداری بانیاس (نک: المعجم، ۲۲۶/۲) جمعی از اسماعیلیان سکنی دارند (حکیم، همانجا). محله های قدیمی بانیاس بر روی دامنه تپه ای قرار گرفته، و به سمت ساحل در امتداد راه طرطوس-لاذقیه گسترش یافته است. ساختمانهای این مسیر بیشتر تجاری است و بخش قابل توجهی از ساکنان در بازار آن اشتغال دارند؛ جمع دیگری از ساکنان نیز در دشتهای مجاور به کشاورزی مشغولند. آب کشاورزی از طریق رود و چاههای منطقه تأمین می شود و محصولات عمده آن سبزیجات، میوه های پاییزه، مرکبات و بادام است. ماهی گیری از دیگر پیشه های رایج منطقه است و شهر دارای بندر صیادی و تفریحی، همچنین باشگاههای فرهنگی و ورزشی است (نک: المعجم، ۲۲۶/۲-۲۲۷). در ۱۳۳۱ش/۱۹۵۲م احداث خط لوله ای از کرکوک به بانیاس با ظرفیت ۱۲ میلیون تن در سال برای صدور نفت عراق پایان پذیرفت (شوادرن، ۲۳۰) و بانیاس به عنوان تنها بندر صادر کننده نفت ساحل مدیترانه اهمیت ویژه ای یافت (نک: حمیده، ۲۸۲). با این حال، این وضع چندان دوام نیافت و با گسترش جنگ عراق و ایران صدور نفت عراق از طریق بانیاس قطع شد و تأسیسات شهر به صورت متروکه درآمد، لیکن اکنون بازسازی آن آغاز شده است.

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خردادبه، عیdale، المسالك والممالك، به کوشش دخریه، لندن، ۱۳۰۶ق؛ ابن خلدون، المعبر، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ ابن عدیم، عمر، بنية الطلب، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ همو، زبدة الحلب من تاریخ حلب، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن فضل الله عمری، احمد، التعریف بالمصطلح الشریف، به کوشش

حوادث تاریخی مربوط به این دو شهر شده است. یاقوت این شهر را منسوب به بلنیاس حکیم می داند (۷۲۹/۱). از این شهر در منابع با عنوانهای دیگری همچون فالینی (در دوره صلیبی، نک: المعجم، همانجا)، بلانیه و بلانه (ابن عدیم، زبدة، ۱۳۰/۲) نیز یاد شده است. شهر بانیاس دارای اصلی کنعانی است و تابع کشور ارواد (ارادوس) بوده که در دوران تسلط یونانیها و رومیها توسعه یافته، و مرز شمالی فنیقیه ساحلی را تشکیل می داده است (نک: دمشق، ۲۷۷؛ زیاده، «المراکز...»، ۳۰۳؛ المعجم، همانجا).

در دوره فتوحات اسلامی، بانیاس به دست عبادة بن صامت از جانب ابوعبیده جراح فتح شد و همو موظف به پاسداری از مرزهای آبی گردید (بلاذری، ۱۸۲؛ ابن اثیر، ۴۹۳/۲). در دوران حکومت معاویه بر شام - از زمان خلافت عمر - اهتمام خاصی به شهرهای ساحلی از جمله بانیاس شد و علاوه بر ساخت قلعه های متعدد و مهاجرت اجباری ساکنان آن، عثمان نیز برای تشویق سکنا ی مهاجران عرب امر به اقطاع بخشیدن زمینهای بانیاس کرد (همانجا؛ خماش، «الادارة...»، ۴۱۶) و به دنبال سیاست الحاق هر بخش داخلی به یک بخش ساحلی به منظور بالا بردن توان اقتصادی - نظامی بخشهای داخلی و حمایت از شهرهای ساحلی در مقابل حمله بیژانطیها (نک: همان، ۴۱۵؛ همو، «الاجناد...»، ۲۸۶) بانیاس تابع اردوگاه حصص شد (نک: ابن خردادبه، ۷۶؛ مقدسی، ۱۵۴). با این حال، بانیاس پیوسته مورد توجه رومیان بود و عاقبت در ۳۷۵ق/۹۸۵م به اشغال باسیلیوس دوم امپراتور روم و جانشین یوحنا درآمد (نک: انطاکی، ۲۰۴-۲۰۵). در ۳۹۱ق/۱۰۰۱م باسیلیوس که امید دستیابی به سرزمینهای بیشتر را از دست داد، با عقد پیمان آتش بس با فاطمیان، مرز میان دو امپراتوری را از میان بانیاس و تُرتُسا (طرطوس) تا ارنتمس در جنوب قیصریه و شیرز پذیرفت (رانسیمان، I/33).

در طول جنگهای صلیبی، تاریخ بانیاس با قلعه و دژ مشهور مرقب - که بر روی تپه ای صخره ای به ارتفاع ۵۰۰ متر در جنوب شرقی و مشرف بر شهر واقع شده بود - پیوند خورده است. در ۴۹۲ق/۱۰۹۹م سواران معبد به فرماندهی یوهنوند و دیسبرت (اسقف اعظم پیزا) در انتظار پیوستن پدوئن و سپاهیان در بانیاس (بولونیاس) اقامت کردند، اما ساکنان بانیاس که در این هنگام از عیسویان یونانی بودند و خود را از رعایای امپراتوری می شمردند، از کمک و مساعدت به ایشان خودداری کردند و آنها ناچار به خروج از بانیاس شدند و در همین هنگام مورد هجوم مسلمانان که به تازگی ترتسا را به تصرف خویش در آورده بودند، قرار گرفتند (رانسیمان، I/302-303). به نظر می رسد که به دنبال این ماجرا بانیاس نیز به تصرف مسلمانان درآمد، زیرا در ۵۰۳ق/۱۱۰۹م تانکرد نایب الحکومه انطاکیه هنگامی که پس از اشغال طرابلس به بانیاس هجوم می برد، شهر را پس از محاصره، از دست فخرالملک ابن عمار خارج ساخت و قلمرو فرانکها را گسترش داد (ابن اثیر، ۴۷۶/۱۰؛ رانسیمان، II/54).

نام این شهر در ترکی بنانه‌لوقه، بنالوقه (نک: IA) و بنالوکا (نک: پروکهاوس، III/17) خوانده شده است. این نام مرکب از دو جزء بانی (بانیه) به معنای حمام، و لوکا به معنای مرغزار است. برخی «بانی» را مشتق از «بان» به معنی امیر و پادشاه دانسته‌اند (اولیا چلبی، EI²; IA:505/5).

رطوبت هوا در بانیالوکا به طور متوسط میان ۷۰ تا ۹۰٪، و میزان بارندگی آن تقریباً ۱۰۰۰ میلی‌متر در سال است (مکارثی، ۶۲).

پیشینه تاریخی: وجود قلعه‌ای متعلق به قرون وسطی بر تپه‌ای به نام لوندزا و مشرف به رودخانه وریاس، و نیز وجود خرابه‌هایی در قسمت علیای شهر، به خصوص بقایای حمام‌های رومی، حاکی از قدمت این شهر و تمدن آن است. در دوره شاهان بوسنی، بانیالوکا قلعه کوچکی بیش نبود (EI¹, S; «دائرة المعارف دیانت»، ۷/50؛ پاشیچ، 26). با فروپاشی پادشاهی بوسنی در ۱۴۶۲/۱۴۶۷ م، بانیالوکا مورد تهاجم مجازها و ترک‌های عثمانی قرار گرفت، تا آنکه در ۹۳۳ یا ۹۳۴ ق/۱۵۲۷ یا ۱۵۲۸ م، به دست فرهاد پاشا، امیر عثمانی فتح شد و به تدریج، اسلام نیز در آنجا گسترش یافت (اولیا چلبی، نیز «دائرة المعارف دیانت»، پاشیچ، همانجا؛ ملک، EI¹, S:67).

فرهاد پاشا، سوکولویچ^۲ در ۹۸۲ ق/۱۵۷۴ م، حاکم سنجاق بانیالوکا شد و در ۹۹۶ ق/۱۵۸۸ م مرکز حکومت را از تراونیک به بانیالوکا منتقل کرد («دائرة المعارف ترک»^۳، EI¹, S; II/206). در ۱۰۹۹ ق/۱۶۸۸ م، بانیالوکا مدتی به تصرف اتریش درآمد، اما در ۱۱۵۰ ق/۱۷۳۷ م علی پاشا حکیم اوغلو، آن را از دست شاهزاده هیلدبورگهارزن خارج کرد. در ۱۷۳۹ م طی معاهده بلغراد، صلح برقرار شد و ۵۰ سال دوام یافت (هامرپورگشتال، ۳۲۵۵/۵-۳۲۵۷؛ «دائرة المعارف ترک»، همانجا؛ شاو، ۴۲۲۲/۱-۴۲۲۳؛ ملک، 86).

در ۱۲۳۵ ق/۱۸۲۰ م در پی برخی ناآرامیها در بوسنی که دولت استانبول را بیمناک کرد، سلطان عثمانی نیرویی به فرماندهی جلال‌الدین پاشا، به چند شهر از جمله بانیالوکا فرستاد و سران شورشی را سرکوب کرد (همو، 120). در اواخر قرن ۱۹ اتریشها دوباره این منطقه را تصرف کردند، تا سرانجام در ۱۳۳۶ ق/۱۹۱۸ م با تشکیل کشور یوگسلاوی، بانیالوکا در قلمرو این کشور قرار گرفت (همو، EI²; 135). «دائرة المعارف دیانت»، ۷/51). در جنگ جهانی اول، بانیالوکا صحنه دستگیری و محاکمه گروه‌های وابسته به جنبش نارودا بود (ملکم، 158). در جنگ جهانی دوم، جنبش چیتنیک داعیه انضمام نقاط مختلف بوسنی را به صربستان مطرح کرد (همو، 178).

در خلال سالهای ۱۳۲۷ تا ۱۳۵۰ ش/۱۹۴۸ تا ۱۹۷۱ م، تحرکاتی برای تمرکز گروه‌های قومی - مذهبی در بوسنی - هرزگوین صورت گرفت (یوگاردل، ۱۳۸). پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، صربهای بوسنی با اعلام خود مختاری (۱۳۷۰ ش/۱۹۹۱ م)، پارلمانی

محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، ۱۳۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ ابن قاضی شهید، محمد، الکواکب الدریه، به کوشش محمود زاید، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ ابن قلانسی، حمزه، ذیل تاریخ دمشق، به کوشش آمدروز، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ ابن واصل، محمد، مفرج الکروب، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۷ م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ الکسان، جان، «الثروة المانیة»، الوحدة، ۱۴۱۱ ق/۱۹۹۱ م، ش ۷۶؛ انطاکی، یحیی، تاریخ، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس، ۱۹۹۰ م؛ برغوثی، بشیر شریف، المطاعم الاسرائیلیة فی میاه فلسطین و الدول العربیة المجاورة، عمان، دارالجلیل للنشر، بربک دمشق، میخائیل، تاریخ الشام، به کوشش احمد غسان سیانو، دمشق، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ بستانی، بطرس، دائرة المعارف، بیروت، دارالمعرفة، بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ حتی، قلیپ، تاریخ سوریه و لبنان و فلسطین، ترجمه جورج حداد و عبدالکریم رافق، بیروت، دارالتفاهة؛ حکیم، یوسف، سوریه و العهد العثماني، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ حمید، عبدالرحمن، جغرافیه الوطن العربی، بیروت؛ دمشق، ۱۴۱۰ ق/۱۹۹۰ م؛ خمار، قسطنطین، موسوعة فلسطین الجغرافیه، بیروت، ۱۹۶۹ م؛ خماش، نجه، «الاجناد و ادارتها»، المؤتمر الدولي الرابع لتاریخ بلاد الشام، عمان، ۱۹۸۹ م، ج ۱؛ همو، «الادارة و نظام الضرائب فی الشام فی عصر الراشدين»، همان، ۱۹۸۷ م، ج ۲؛ دیاغ، مصطفی مراد، بلادنا فلسطین، عمان/زرقا، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ همو، القبائل العربیة و سلالها فی بلادنا فلسطین، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ دمشق، محمد، نخبة الدهر، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ذهبی، محمد، العرب، به کوشش صلاح‌الدین منجد، کویت، ۱۹۸۴ م؛ زیاده، نقرلا، «فلسطین من الاسکندر الى الفتح العربی الاسلامی»، موسوعة خاص، ج ۲؛ همو، «المرکز الاداریة و العسكرية فی بلاد الشام فی العصر الاموی»، المؤتمر الدولي الرابع لتاریخ بلاد الشام، عمان، ۱۹۸۹ م، ج ۱؛ سمان، نبیل، المیاء و سلام الشرق الاوسط؛ سمیل، و.س.، فن الحرب عند الصلییین، ترجمه محمد ولید جلا، دمشق، ۱۹۸۵ م؛ شوادران، پنجامین، خاورمیانه، نفت و قدرتهای بزرگ، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ عارف، عارف، النکبة، صیدا/بیروت، المكتبة العصرية؛ عهد جدید؛ قلفندسی، احمد، صبح الاعشی، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ الکتاب السنوی للفضیة الفلسطينية لعام ۱۹۶۷، بیروت، ۱۹۶۹ م؛ گرمال، پیر، فرهنگ اساطیر یونان و رم، ترجمه احمد بهمنش، تهران، انتشارات دانشگاه تهران؛ مصطفی، شاکر، «فلسطین مابین المهدین الفاطمی و الايوبي»، موسوعة خاص، ج ۲؛ المعجم الجغرافی، به کوشش مصطفی طلاس، دمشق، ۱۹۹۲ م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ نحال، محمدسلامه، جغرافیه فلسطین، بیروت، دارالعلم للناشر؛ هاجسن، گ.س.، فرقة اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تبریز، کتاب فروشی تهران؛ هنس، سلیم حسن، فی الاسماعیلیین و الدرور، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ هیکل، یوسف، فلسطین قبل و بعد، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ یاقوت، «البلدان»، همراه الاعلاق النیسة ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۹ م؛ نیز:

EI¹; Elisséeff, N., Nār ad-dīn, Damascus, 1967; Grand Larousse; Judaica; Karmon, Y., Israel a Regional Geography, London etc.; The Middle East Intelligence Hand Book 1943-1946, Palestine and Transjordan, London, 1987; The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, New York, 1993; Runciman, S., A History of the Crusades, London, 1965; Smith, G.A., The Historical Geography of the Holy Land, London, 1974.

مریم صادقی

بانیالوکا، شهری کهن در شمال غربی بوسنی. این شهر در ۴۴° و ۴۶° عرض شمالی و ۱۷° و ۱۰° طول شرقی، و در ارتفاع ۱۶۳ متری از سطح دریا («دائرة المعارف ایتالیا»^۴، ۷/90؛ نک: برتانیکا، ماکرو، XIX/1100)، و بر دو سوی رودخانه وریاس^۵ واقع است (EI¹, S; پاوندن، 634؛ «دائرة المعارف دیانت»^۳، ۷/49-50؛ WNGD).

ساکنان این منطقه را تشکیل می‌دادند.

گسترش شهری: چنانکه گذشت، بنیان اصلی و مرکزی شهر بانیالوکا، قلعه‌ای باستانی و نظامی مربوط به قرون وسطی است. از زمان حضور عثمانیها، مناطق مسکونی و شهری پیرامون آن قلعه گسترش یافت و دارای ساختمانهایی به سبک و طرح اسلامی شد (پاشیچ، 26؛ لا روس، ...؛ EI¹, S). صوفی محمد پاشا نخستین بار در بانیالوکا به توسعه و ساخت بناهای شهری و عام المنفعه پرداخت (پاشیچ، همانجا) و از آن پس شهر رو به توسعه نهاد (همو، 41) و شرایط خاص منطقه سبب پیدایی نوع جدیدی از طرح زیست شهری در بالکان عثمانی شد. مراکز حکومتی و اداری نیز در این دوره در بانیالوکا تأسیس گردید (همو، 20، 15).

موقعیت اقتصادی: بانیالوکا منطقه‌ای است حاصل خیز (پاوندز، 634؛ اولیاچلی، 5/50). از ۱۲۸۹ ق/۱۸۷۲ م در اینجا خط آهن کشیده شد و پس از پایان جنگ جهانی دوم، توسعه یافت که این امر به رونق بازرگانی شهر کمک بسیاری کرده است (EI²؛ شاو، ۲۶۳/۲؛ پاوندز، 721؛ نظرزاده، ۱۱۵).

در ۱۰۷۱ ق/۱۶۶۱ م که اولیاچلی از شهر بانیالوکا دیدار کرده، آنجا را شهری پر رونق با ۳۰۰ مغازه و دارای ۴ مرکز بازرگانی وصف نموده که نشان از رونق اقتصادی آن بوده است (همانجا؛ نیز نک: پاشیچ، 96، 41، 17)؛ در بانیالوکا، معادن سنگ آهن، نفت و نقره هم وجود دارد. صنایع چوب، جنگل، محصولات کشاورزی و همچنین صنایع دخانی در این شهر دایر است (پاشیچ، 20؛ ملک، 115؛ پاوندز، 717؛ بروکهاوس، 17/III؛ اوزون چارشیلی، ۸۰/۲؛ «دائرة المعارف ایتالیا»، 90/۷؛ هامرپورگشتال، ۴/۲۷۳۶). کارخانجات ریخته‌گری که در تهیه سلاح جنگی فعالیت می‌کرد، از دیرباز در این شهر دایر بوده است. صنایع کارخانه‌ای جدید هم در بانیالوکا توسعه یافته، و آن شهر را به یکی از مهم‌ترین مراکز صنایع آهن و فولاد مبدل کرده است (پاوندز، همانجا؛ هامرپورگشتال، ۴/۲۸۱۷).

از نیمه دوم سده ۱۸ م، اقتصاد بانیالوکا وابسته به اقتصاد کشور اتریش شد، به ویژه خط آهنی که این شهر را در ۱۸۷۲ م به مرز اتریش وصل می‌کرد، در افزایش روابط اقتصادی آن با اتریش نقش مهمی داشت (مکارثی، ۷۳-۷۴).

آثار فرهنگی: بانیالوکا دارای بناها و آثار فرهنگی بسیاری با سبک و طرح اسلامی است که از دوره استیلای مسلمانان و از زمان فتح این سرزمین به دست ترکان عثمانی اجداث گردیده است. آثاری چون: مسجد، حمام، کاروانسرا، پل، مغازه، مدرسه، برج ساعت، قصر حکومتی و امثال آن قابل ذکر است (پاشیچ، 26؛ «دائرة المعارف دیانت»، 50/۷؛ لا روس، ...؛ EI¹, S؛ EI²؛ اولیاچلی، 5/50)؛ اما بسیاری از این آثار بر اثر جنگها و حوادث طبیعی ویران شده است

برپا کردند که منجر به اعلان بیانیۀ تشکیل جمهوری صرب - بوسنی در ۱۹۹۲ م شد. منطقه تحت تسلط این جمهوری، بانیالوکا را نیز در بر داشت (لاکست، ۶۱، ۷۶؛ ملک، 232).

در سالهای ۱۹۹۲-۱۹۹۳ م اختلافات دینی و قومی در بوسنی بالا گرفت و شبه نظامیان صرب، به جنگ با مسلمانان و اقوام غیر صرب پرداختند. در شهر بانیالوکا نیز ابتکار عمل در دست صربها بود. در این زمان صربها ۵۴٪ و مسلمانان تنها ۱۴٪ از جمعیت بانیالوکا را تشکیل می‌دادند (همو، 235؛ لاکست، ۶۱). از ۱۹۹۲ م بانیالوکا به مرکز بزرگ‌ترین منطقه خود مختار صرب تبدیل شد و عملاً پایتخت جمهوری صرب بوسنی - هرزگوین، و پایگاه نظامی صربها گردید. در پایان ماه مارس همین سال، شبه نظامیان صرب در بانیالوکا به آزار و ارباب مسلمانان پرداختند و جنگی را آغاز کردند که به قتل و طرد بسیاری از مردم انجامید. بیشتر آوارگان جنگ را مسلمانان تشکیل می‌دادند که در اردوگاههای متعددی چون مانجاپا در بانیالوکا نگهداری می‌شدند. در این حال تصفیۀ قومی - مذهبی بر ضد مسلمانان بوسنی، عملاً شکل گرفت (رو، ۷۸، ۸۸، ۸۹؛ ملک، 236؛ بوسنی، ...، ۲۵). و فاجعه‌ای انسانی پدید آورد.

جمعیت و اقوام: جمعیت اولیه بانیالوکا شامل محافظان قلعه و نیز ساکنان حومه آن بود. اما پس از تسلط عثمانیان، جمعیت آنجا به تدریج افزایش یافت، به طوری که در ۱۰۷۱ ق/۱۶۶۱ م جمعیت این شهر به حدود ۱۰ تا ۱۵ هزار نفر می‌رسید، ولی برخی حوادث آن را کاهش داد، چنانکه در ۱۱۴۵ ق/۱۷۳۲ م به سبب شیوع وبا نزدیک به ۷ هزار نفر از جمعیت این شهر تلف شدند. در ۳۰۲ ق/۱۸۸۵ م این شهر ۱۱۳۵۷ نفر جمعیت داشت و حدود ۱۰۰ سال بعد، در ۱۹۸۱ م بیش از ۱۸۰ هزار نفر، و در ۱۳۷۱ ش/۱۹۹۲ م حدود ۱۹۵ هزار نفر در آنجا زندگی می‌کردند («دائرة المعارف دیانت»، 51-50/۷؛ لاکست، همانجا؛ بروکهاوس، 17/III؛ یوگسلاوی ۳۶؛ IA؛ EI²؛ پاشیچ، 45؛ GSE؛ مکارثی، ۶۵).

جمعیت این شهر از اقوام گوناگون تشکیل شده است. در نیمه اول سده ۱۰ ق/۱۶ م که ترکان عثمانی این منطقه را تصرف کردند، هسته‌های جمعیتی با اکثریت ترکهای عثمانی مسلمان در آنجا تشکیل شد («دائرة المعارف دیانت»، 50/۷). در پایان سده ۱۲ ق/۱۸ م با افزایش جمعیت ارتدکس، آثار حضور آنان نیز در این منطقه از جمله در بانیالوکا بر جای ماند. یهودیان هم از گروههایی قومی - مذهبی بودند که از دیگر نقاط همچون اسپانیا مهاجرت کرده، در شهرها و مناطق مختلف بوسنی از جمله در بانیالوکا مقیم شدند. کولیها هم از اقوامی بودند که از نیمه دوم سده ۱۶ م در منطقه حضور داشته‌اند. برخی از آنان در دوره تسلط عثمانی، مسلمان شدند (ملک، ff. 113، 115، 98، 67؛ رو، ۸۹؛ باتاکویچ، ۱۲۰-۱۲۳؛ «بوسنی...»، 148). ترکیب قومی این شهر به تدریج تغییر یافت و پس از پایان جنگ جهانی اول و تشکیل کشور یوگسلاوی، اقوام صرب، اسلاو، کروات و نژاد ترکهای مسلمان،

«دائرة المعارف دیانت»، 51-50/V).

مشهورترین آثار شهر اینهاست: بقایای بناهای باستانی روم (بروکهاوس، همانجا؛ EI¹, S؛ مسجد فرهاد پاشا (فرهادیه) که در ۱۵۷۹/۱۹۸۷م ساخته شد و از نوع مساجد گنبددار بود، این مسجد در جنگ داخلی به سال ۱۹۹۲م ویران شد (پاشیچ، 62-57)؛ مسجد آلبانیاییها که توسط حسن افندی از نزدیکان فرهاد پاشا در پایان سده ۱۶م ساخته شده است؛ مسجد محمد پاشا؛ مسجد بهرام افندی؛ برج ساعت که با بدنه یکپارچه و چهارگوش ساخته شده، و برگرفته از معماری برج ناقوس کلیساهای ایتالیایی است که پنجره‌های بلند و سقفی مخروطی شکل دارد (همو، 89, 90, 192؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا؛ بوسنی، ۸۳).

مآخذ: اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، تاریخ عثمانی، ترجمه وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اولیاجلی، سیاحت نامه، به کوشش احمدجودت، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ باتاکویچ، دوسان ت، «نسل کشی در کشور مستقل کروات»، مسأله صربستان و یوگسلاوی سابق، ترجمه عباس آگاهی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ بوسنی و هرزگوین، انهدام، جنایت و نقض حقوق بشر، ترجمه واحد مطالعات و تحقیقات کاربردی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بوگاریل، گزویه، «بوسنی - هرزگوین؛ تشریح یک ایتار باوردی» (نکا؛ هم، باتاکویچ)؛ رو، میشل، «در خصوص پاکسازی قومی در بوسنی - هرزگوین»، همان؛ شار، ا. ج. و. ک. شار، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ لاکت، ایر، «مسأله صرب و مسأله آلمان» (نکا؛ هم، باتاکویچ)؛ مکاری، ج. «بوسنی عثمانی»، مسلمانان بوسنی - هرزگوین، به کوشش مارک پسون، ترجمه مهوش غلامی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نظرزاده، عبدالله، بوسنی و هرزگوین در بستر تاریخ، قم، ۱۳۷۲ش؛ هامبورگشتال، یوزف، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه زکی علی آبادی، تهران، ۱۳۶۸-۱۳۶۹ش؛ یوگسلاوی، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای بازرگانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

Bosnia and Herzegovina, tr. P. Loney, Sarajevo, 1980; Britannica, 1978; Brockhaus, Entsiklopedicheski slovar', St. Petersburg, 1891; EI¹, S; EI²; Enciclopedia Italiana, Rome; Grand Larousse; GSE; IA; Malcolm, N., Bosnia, a Short History, London, 1994; Pašić, A., Islamic Architecture in Bosnia and Herzegovina, tr. M. Ridjanović, Istanbul, 1994; Pounds, N. J. G., Eastern Europe, London, 1969; Türk ansiklopedisi, Istanbul, 1967; Türkiye dilyanet vakfı İslâm ansiklopedisi, Istanbul, 1992; WNGD.

غلامرضا استیفاء

باورد، نک: ایبورد.

باوردی، حسین، متخلص به فیضی، شاعر و ادیب سده ۹/۱۵م. در برخی مآخذ و همچنین آثار وی، نام او امیر سید حسین ایبوردی، حسین ایبوردی، و میرحسین باوردی آمده است (نکا؛ افشار، ۷، ۵؛ باوردی، «انیس...»، ۸۷، ۱۱۱).

از تاریخ تولد و مرگ، زادگاه و محل درگذشت او اطلاعی در دست نیست؛ فقط می‌دانیم که در جوانی برای تحصیل علم به هرات رفته، و پس از خاتمه آن به همراه میرزا کجیک خان راهی سفر مکه شده، و عراق، فارس و روم را نیز سیاحت کرده، و به صحبت علما و حکما و اولیای آن دیار رسیده است (علیشیر، ۲۷۳). از بررسی آثارش می‌توان دریافت که اغلب اوقاتش در سفر می‌گذشته، و با سلاطین و شاهزادگان و امرای دوران خود هم‌نشین بوده، و با عبدالرحمان جامی (۸۱۷ -

۸۹۸ق) مراوده و مکاتبه داشته است (افشار، ۶-۷؛ باوردی، «چارتخت»، ۱۰، «انیس»، ۸۵-۸۷).

همچنین به نظر می‌رسد که باوردی پیوسته در معرض تهمت و غرض‌ورزی حسودان قرار داشته است، چنانکه برخی از ابیات وی را بی‌معنی و ناموزون دانسته، و به همین سبب، او را به جنون متهم ساخته بودند (علیشیر، همانجا؛ باوردی، همان، ۱۶۰). جامی در قطعه‌ای که برای کتاب انیس العاشقین او نوشته است، آرزو می‌کند که وی «از سر انگشت عیب جویان دور» باشد (افشار، ۷؛ باوردی، همان، ۸۵). آثار:

۱. منظومه چارتخت، سفرنامه‌مانندی که در قالب مثنوی سروده شده است. از این اثر چنین برمی‌آید که باوردی پس از زیارت مکه به ۴ منطقه بزرگ آن زمان یعنی مصر و شام، آسیای صغیر، هند و نیز خراسان که در آن روزگار تخته‌گاه بوده، سفر کرده است. وی در منظومه خود اطلاعاتی درباره این مناطق و حکام و امرای آنجاها به دست می‌دهد و در این میان بعضی از ایشان از جمله: امیر علیشیر نوایی، سلطان حسین بهادر خان و بدیع‌الزمان میرزا را مدح می‌کند. او همچنین ابیاتی چند در ستایش جامی دارد (افشار، ۶-۷). جامی نیز در قطعه‌ای به ستایش انیس العاشقین پرداخته که باوردی آن را در آغاز اثر خود نقل کرده است (افشار، همانجا). همچنین مصراع اول منظومه چارتخت، به نوشته خود باوردی، از جامی است (همو، ۶).
۲. انیس العاشقین، به نثر و نظم در بیان عشق و حالات آن تألیف شده است و گویا باوردی می‌خواسته اثری مانند گلستان بیافریند، ولی خود در مقدمه آن می‌نویسد که اثر من در مقام مقایسه با گلستان سعدی به «هیچ ننماید» (همو، ۷؛ باوردی، همان، ۸۷).

بررسی آثار باوردی نشان می‌دهد که وی نه در سرودن شعر چندان توانا بوده، و نه در نوشتن نثر؛ هر چند که در قصیده و مثنوی دستی داشته است. نسخه‌های هر دو اثر به تاریخ ۸۹۸ق است و گمان می‌رود به خط مؤلف باشد (افشار، همانجا). این نسخه‌ها در مجموعه‌ای (شماره 177) در «فهرست نسخ خطی عربی...» تألیف تورنبرگ به طور مختصر وصف شده است. مجموعه حاوی این دو نسخه خطی در کتابخانه دانشگاه اوبسالاوی سوئد موجود است که در ۱۳۳۶ش به چاپ رسیده است (نکا؛ افشار، همانجا).

مآخذ: افشار، ایرج، «دو اثر از حسین ایبوردی»، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۳۲-۱۳۵۳ش، س ۱۵، شماره ۵؛ باوردی، حسین، «چارتخت»، «انیس العاشقین»، فرهنگ ایران زمین (نکا؛ هم، افشار)؛ علیشیر نوایی، مجالس النفاثین، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش.

باوی، ایلی از ایلات لر استان کهگیلویه و بویراحمد، و پیرو مذهب تشیع.

نام‌گذاری و ریشه‌شناسی: نام این ایل به صورت بابوی و بابویی نیز آمده است (نکا؛ موسوی، ۹۳؛ گمرودی، ۱۰۱۲؛ باور، ۱۱۰؛ صفی‌نژاد، ۳۶)؛ اما مردم ایل خود را باوی می‌نامند که ظاهراً برگرفته از

مساحت آن بالغ بر ۳۹۸۱ کیلومتر است. اراضی ۳ ایل جَرام (ه م) در شمال، بویر احمد گرمسیری در شمال غربی و غرب، رستم مقسنی (ه م) در شمال شرق و شرق، و سرانجام رودخانه زهره در جنوب منطقه باویها را احاطه کرده است. سرزمین باویها را کوه خامی به دو منطقه پشتکوه و زیرکوه تقسیم می‌کند که پشتکوه شامل باشت و کوهمره و زیرکوه شامل پشت بند و زیربند است. پشتکوه از مناطق سردسیر و معتدل و زیرکوه از مناطق گرمسیری است (صفی‌نژاد، ۳۷-۳۹).

سرزمین باویها در تقسیم‌بندی کشوری جزو شهرستان گچساران به شمار می‌آید و از ۳ دهستان بویر احمد گرمسیر، گچساران و باشت و باوی تشکیل شده است. بنابراین تقسیم‌بندی، قسمتی از اراضی باویها به دهستان گچساران ضمیمه شده است (فرهنگ،، ۱۴۵). شهر دوگنبدان نیز در منطقه باویها قرار دارد.

تقسیمات و پراکندگی جغرافیایی: در گزارشهای دوید (۱۲۵۷ق)، فتح خان گرمودی (۱۲۶۱ق) و میرزا حسن فسایی (۱۳۱۳ق) به تقسیمات باویها اشاره نشده است، اما تقسیمات این ایل براساس تحقیقاتی که در طول نیم قرن گذشته صورت گرفته، مشخص گردیده است. بنابر تقسیمات سنتی، ایل باوی از ۴ تیره بزرگ: شیخ جلیل، دولیاری (دولتیاری)، عالیشی (عالیشاهی) و گشین، و ۱۵ تیره کوچک تشکیل شده است. تیره‌های بزرگ هر یک دارای چند طایفه، و تیره‌های کوچک فاقد طایفه هستند. تیره شیخ جلیل در کوهمره پشتکوه، دولیاری در کوهمره و باشت پشتکوه و شماری هم در زیرکوه، عالیشاهی در زیرکوه، و گشین در باشت و کوهمره زندگی می‌کنند. تیره‌های کوچک در دو منطقه پشتکوه و زیرکوه پراکنده‌اند (برای آگاهی از شمار و نام طایفه‌های هر یک از تیره‌های بزرگ و نام تیره‌های کوچک و چگونگی پراکندگی جغرافیایی آنها، نک: باور، ۱۱۶-۱۱۷؛ صفی‌نژاد، ۱۱۲؛ امان‌اللهی، ۲۱۶-۲۱۷؛ غفاری، ۱۰۹-۱۱۶).

جمعیت: در ۱۵۰ سال گذشته آمار و ارقام متناقضی درباره جمعیت باویها داده‌اند. جمعیت آنها را دوید در ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م، ۴ هزار (ص ۱۷۶)، فسایی در ۱۳۱۳ق (۱۲۷۹/۲) و محمود باور در ۱۳۲۴ش (ص ۱۱۸) ۱'۵۰۰، و امام شوشتری در ۱۳۳۹ش، ۱'۲۰۰ (ص ۸۶) خانوار داده‌اند. مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی (گروه عشایری) در ۱۳۴۷ش آمار دقیق باویها را ۵'۴۶۱ خانوار داده است (جمعیت،، ۱۳) و از آن زمان به بعد آمار درستی از ایل باوی در دست نیست.

نظام اجتماعی - سیاسی: ایل باوی همانند دیگر ایلات ایران از گروه‌های متعدد و پدربار تشکیل شده است. در رده‌بندی واحدهای اجتماعی - سیاسی این ایل، تیره مقدم بر طایفه است. رده‌بندی ایل از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین رده به این شرح بوده است: حونه (خانواده یا خانوار) - اولاد - طایفه - تیره - ایل. در گذشته، خانواده در ایل به عنوان یک واحد تولید و مصرف عمل می‌کرد و اکنون هم درباره بسیاری از خانواده‌ها صادق است. خانواده ساده (هسته‌ای) رایج‌ترین نوع خانواده است و پس از آن خانواده گسترده قرار دارد. سرپرستی

نام باویه (ه م) یا باوی یکی از قبایل عرب خوزستان باید باشد. اشتراک نام بین باویهای کهگیلویه و باویهای خوزستان سبب شده است که به نادرست این ایل را «عرب» به شمار آورند (فسایی، ۱۴۷۹/۲؛ پورکاظم، ۱۱۶-۱۱۴).

در نوشته‌های پیش از دوره صفوی از ایلی به نام باوی، بابویی و یا بابوی در منطقه کهگیلویه و یا مناطق لر نشین نام برده نشده است؛ تنها در یک سند ملکی متعلق به یکی از خوانین دشمن زیاری کهگیلویه که در ۱۰۳۸ق نوشته شده، از شخصی به نام ملک حسین ولد شاهقلی بابویی دولتیاری نام برده شده است. هم‌اکنون «دولتیاری» یا «دولیاری» یکی از شاخه‌های اصلی ایل باوی به شمار می‌رود (نک: دنباله مقاله). میرک حسینی نیز در کتاب ریاض الفردوس (تألیف: ۱۰۸۳ق) که حدود نیم قرن بعد از آن سند نوشته شده، و حاوی مطالب فراوانی درباره کهگیلویه و ایلات آن است، به باوی، بابویی و یا بابویی اشاره‌ای ندارد. نخستین بار کریم خان در ۱۱۷۳ق از ایل باوی با نام بابوی و انتصاب کلانتر آن به بیگلر بیگی کهگیلویه یاد کرده، اما به پیوستگی قومی باویها اشاره‌ای نکرده است. همچنین اولین بار حسن فسایی (۱۴۷۹/۲) ایل باوی را به نادرست شعبه‌ای از اعراب باوی خوزستان دانسته است. دوید که در ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م به کهگیلویه سفر کرده، گفته کلانتر ایل باوی را مبنی بر اینکه «اسلاف خانواده‌اش» از منطقه کعب به کهگیلویه آمده‌اند، نقل کرده است (ص ۱۷۶)، اما این گفته تنها مربوط به خانواده کلانتر است و نه گروه‌های دیگر ایل. همچنین وی به اینکه اجداد کلانتر از اعراب باوی بوده‌اند، اشاره‌ای ندارد.

انتساب ایل باوی کهگیلویه به اعراب باوی خوزستان به سادگی پذیرفتنی نیست، زیرا اولاً ایل باوی از تیره‌ها و طوایف متعددی تشکیل شده است که منشأ واحدی ندارند و هر گروه شجره‌نامه جداگانه‌ای دارد؛ ثانیاً ساکنان پشتکوه که بیشتر طوایف و تیره‌های باوی را تشکیل می‌دهند، از بومیان قدیمی و لر زبان به شمار می‌روند و تنها بعضی از گروه‌های زیرکوه مهاجر شناخته شده‌اند؛ ثالثاً فرزند ارشد کلانتر سابق ایل، به نقل از پدر و نیاکانش می‌گوید که اجداد او ابتدا از کهگیلویه به خوزستان مهاجرت کرده‌اند و سپس مجدداً به موطن اصلی خود بازگشته‌اند (تحقیقات میدانی). این گفته را نوشته میرک حسینی (ص ۲۵) مبنی بر اینکه در ۱۰۳۸ق حدود هزار خانوار از مردم کهگیلویه و اعراب در خلف آباد خوزستان مسکن داشته‌اند، اهمیت می‌بخشد. لایارد از وجود قبیله دشمن زیاری کهگیلویه و ساکی لرستان در حویزه (هویزه) خبر داده است (ص ۸۰، حاشیه). هنری فیلد نیز تیره البوکردان اعراب باوی را در اصل بختیاری دانسته است (ص ۲۲۶-۲۲۷). از این رو، محتمل است که گروهی از بابوییهای کهگیلویه در گذشته به منطقه‌ای که بعدها به تصرف کعب درآمد، مهاجرت کرده، و سپس به کهگیلویه بازگشته‌اند؛ اما در این زمان همه گروه‌های باوی کهگیلویه، زبان و فرهنگ لری دارند.

قلمرو باویها شامل منطقه باشت و باوی در جنوب کهگیلویه، و

صادق خان آقای قاجار نابینا گردید (فسایی، ۱۴۸۰/۲).

پس از درگذشت شریف خان پسرش الله کرم خان زمام امور را در دست گرفت. او با ۳ رقیب نیرومند، یعنی ایل رستم، بویراحمدی (هم)، و میرزا قواما حاکم بهبهان درگیری داشت. الله کرم خان از طریق ازدواج با خواهر خان ایل رستم و نیز دختر میرزا قواما حمایت این دو رقیب را کسب کرد (دوید، ۱۷۷)، سپس به تحریک والی فارس و با یاری قشون دولتی به بویراحمدیها حمله، و آنان را غارت کرد. در این درگیری عبدالله خان، پسر محمد طاهر خان، کلانتر ایل بویراحمدی کشته شد (تحقیقات میدانی). این رویداد سبب دشمنی بین ایل بویراحمدی و باوی گردید که تا سالیان درازی ادامه داشت. الله کرم خان در ۱۲۷۳ با قبا دسیسه خدا کرم خان بویراحمدی کشته شد (باور، ۱۱۱-۱۱۲). پس از الله کرم خان فرزنداناش شهباز خان و شاهرخ، یکی پس از دیگری به کلانتری رسیدند. کلانتری شاهرخ توأم با درگیری بین او و عموزاده هایش بود. در زمان او تیره‌ها و طوایف ایل باوی دو دسته شدند و هر گروه به حمایت یکی از دو جناح برخاستند. سرانجام شاهرخ در مجلسی که برای آشتی بین او و رقیبانش برپا گردیده بود، کشته شد. پس از شاهرخ رقیب او، حسینقلی خان جای او را گرفت. ۲۰ سال بعد او نیز به دست سلعلی خان، برادر شاهرخ کشته شد (همو، ۱۱۲-۱۱۳؛ تحقیقات میدانی).

کلانتری سلعلی خان ناپایدار بود و او نیز به تحریک اسدالله خان، برادرزاده حسینقلی خان، کشته شد. پس از این رویدادها، اسدخان زمام امور را در دست گرفت و به مدت ربع قرن با اقتدار حکومت کرد. اسدخان که به درستی متوجه تحولات ایران شده بود، از مقابله با ارتش و دولت مرکزی خودداری کرد و در نتیجه مورد توجه رضا شاه قرار گرفت. حمایت اسدخان از عملیات ارتش خشم خوانین و کلانتران بویراحمدی را برضد او برانگیخت. سرانجام، در اوایل بهار ۱۳۰۹ ش هنگامی که میهمان بویراحمدیها بود، به دست سرتیپ خان بویر احمد کشته شد (تحقیقات میدانی). بویراحمدیها قلعه داشت، مقر اسدخان را تصرف و اموال او را غارت کردند و چندین ماه بر باویها حکومت راندند. دولت مرکزی در تابستان ۱۳۰۹ ش قوایی برای تنبیه بویراحمدیها به منطقه فرستاد که منجر به جنگی نامرادی گردید. در این جنگ نظامیان به محاصره درآمدند و شمار بسیاری از آنها کشته شدند. رضا شاه برای نجات ارتشیان، جعفرقلی خان، سردار اسعد بختیاری وزیر جنگ را با چریکهای ایل بختیاری با شتاب تمام به منطقه فرستاد. سرانجام، خوانین بویر احمد دست از جنگ کشیدند و تسلیم و روانه تهران شدند. پس از تسلط دولت، آرامشی نسبی در منطقه برقرار گردید. اما پس از شهریور ۱۳۲۰ به علت ضعف دولت مرکزی، نظام ایلی بار دیگر احیا شد و ملک منصورخان باشتی، فرزند اسدخان که در مدرسه نظام تحصیل کرده بود، به عنوان کلانتر قدرتمند ایل پا به میدان نهاد و تا اجرای اصلاحات ارضی در ۱۳۴۰ ش حکمرانی کرد. پس از اصلاحات ارضی، ملک منصور همچنان نفوذ خود را حفظ کرد، تا

خانواده معمولاً با مرد است. هر خانواده عضوی از واحدهای پدر تبار اولاد، طایفه و تیره است. هر یک از طایفه‌ها و تیره‌های ایل از تبار جداگانه‌اند و ارتباط نسبی با هم ندارند. هر یک از واحدهای پدر تبار ایل دارای نام، سرزمین و رهبر خاص خود بود که با عنوان ریش سفید و کدخدا شناخته می‌شدند. عامل پیوند دهنده این واحدها کلانتر و نظام رهبری بود که آنها را به صورت یک واحد منسجم به نام ایل درآورده بود. منصب کلانتری ارثی بود و کلانتر که قدرت خاصی داشت، بالاترین مرجع تصمیم‌گیری در امور به شمار می‌آمد. قدرت کلانتر ناشی از مالکیت مراتع و اراضی کشاورزی، شمار تفنگچیان و کارگزاران و پیوندهای سیاسی با سران دیگر ایلات از طریق ازدواج بود. کلانتر، از یک سو به حل و فصل امور داخلی ایل می‌پرداخت و از دیگر سو، به عنوان نماینده ایل با دولت و گروههای خارج از ایل ارتباط داشت. آخرین کلانتر این ایل ملک منصور خان باشتی بود که اجداد او حدود ۱۰ نسل این منصب را عهده‌دار بودند. پس از انحلال نظام خانی - کلانتری و اجرای اصلاحات ارضی، ساختار سیاسی ایل باوی چون دیگر ایلات از هم پاشیده شد و اکنون هر یک از واحدها به طور مستقل راه خود را ادامه می‌دهند. با انقلاب اسلامی و اعدام آخرین کلانتر ایل، شوراهای اسلامی به جای کدخدایان و ریش سفیدان تشکیل گردید (تحقیقات میدانی).

نظام اقتصادی: شیوه معیشت سنتی باویها مبتنی بر دامداری، باغداری و کشاورزی بود. ساکنان کوهمره (پشتکوه) از راه باغداری، کشاورزی و دامداری، و ساکنان باشت (پشتکوه) از راه دامداری و کشاورزی امرار معاش می‌کردند. اما ساکنان زیرکوه بیشتر دامدار بودند. پس از اکتشاف نفت در منطقه باویها و گسترش تأسیسات نفتی در دوگنبدان گروههایی از این ایل در شرکت نفت مشغول کار شدند. از ۱۳۳۵ ش به بعد، به تدریج جمعیت شهرنشین باوی فزونی گرفت (هرچند آمار دقیقی در دست نیست) و در نتیجه فعالیتهای اقتصادی آنها متنوع گردید. هم اکنون باویها چون دیگر ایلات، به جز فعالیتهای سنتی کشاورزی و دامداری، به مشاغل گوناگون دیگر نیز اشتغال دارند (تحقیقات میدانی).

پیشینه تاریخی: ایل باوی در زمان زندیه به صورت ایلی قدرتمند در منطقه کهگیلویه ظاهر می‌شود. دوید از تبعید باویها به خراسان در زمان نادرشاه و نابینا شدن رئیس آنها، هاشم نامی، خبر می‌دهد (ص ۱۷۶). به گزارش موسوی اصفهانی (ص ۹۲-۹۴)، مورخ معاصر کریم خان زند، هیئت‌الله خان پسر مسیح خان بابوی باشتی در ۱۱۷۳ ق از جانب کریم خان به بیگلربیگی کهگیلویه و ایلات آن برگزیده شد و چون جوانی بی تجربه بود، مأموری به نام میرزا طاهر چهار محالی به عنوان مشاور و همراه وی به منطقه فرستاده شد. پس از مدتی بین هیئت‌الله خان و میرزا طاهر دشمنی بروز کرد و هیئت‌الله خان به دست برادر میرزا طاهر به قتل رسید. پس از هیئت‌الله پسرش محمد تقی خان، کلانتر ایل شد و پس از او شریف خان به جای او نشست که در ۱۲۱۷ ق به دستور

جبارات، بوغظوی، معاویه و جامع. آل حرب خود متشکل از دو بیت خزعل و مزعل است (عزازی، ۱۹۹۱/۴: ۱۹۲؛ فیلد، همانجا؛ عزیزی، ۳۳-۳۴).

تاریخ سیاسی این قبیله نشان می‌دهد که مردم باویه همواره نسبت به حکام محلی نافرمان و سرکش بوده‌اند. این سرکشی باعث می‌شد که حکمرانان برای سرکوب آنها شیوخ و رؤسای هواخواه خود را به سرپرستی این قبیله برگزینند (کسروی، ۲۳۶). باویه‌ایها در اوایل سده ۱۹م، در زمان حکومت علی پاشا که قصد تعرض به محمره (خرمشهر) را داشت، در کنار شیخ جابر آل بوکاسب سرسختانه جنگیدند (عزیزی، ۳۳) که در تاریخ سیاسی این قبیله از افتخارات به شمار می‌رود.

در زمان ناصرالدین شاه، حاج جابر خان (از شیوخ قبیله محشین) که طرفدار حکومت وقت بود، برای تنبیه و تأدیب قبیله باویه، در ۱۲۷۴ق، با فرمان حکومتی اختیار این قبیله را به دست گرفت (کسروی، همانجا). وی با یک اقدام سیاسی، یعنی ازدواج با «نوریه»، دختر شیخ طلال، از شیوخ بزرگ قبیله باویه - که شیخ خزعل در ۱۲۸۱ق از این پیوند تولد یافت - همبستگی قبایل محسن و باویه را برقرار ساخت (سیادت، ۱۱۴-۱۱۵).

بعدها، قبیله باویه سلطه شیخ خزعل را به عنوان امیر خوزستان پذیرفتند، اما پس از آشکار شدن خیانت او به عشایر در دست نشاندگی انگلیس (عزیزی، ۲۳)، در ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م شورش کردند و با آتش زدن چاهها و لوله‌های نفت خسارت قابل ملاحظه‌ای به بار آوردند (سفیری، ۵۲)؛ در همان سال همگام با قبیله بزرگ بنی کعب، بر ضد شیخ خزعل و انگلیسیها عصیان کرده، به صف مجاهدین پیوستند و دلاورانه جنگیدند (سیادت، ۶۷).

مآخذ: سردار اسعد، علیقلی و عبدالحسین سپهر، تاریخ بختیاری، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سفیری، فلوریدا، پلیس جنوب ایران، ترجمه منصوره اتحادیه و منصوره جعفری فشارکی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سیادت، موسی، تاریخ جغرافیایی عرب خوزستان، تهران، ۱۳۷۲ش؛ عزازی، عباس، عشائر العراق، بغداد، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ عزیزی بنی طرف، یوسف، قبایل و عشائر عرب خوزستان، تهران، ۱۳۷۲ش؛ قزوینی، مهدی، انساب القبائل العراقية و غیرها، نجف، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ کسروی، احمد، تاریخ پانصدساله خوزستان، تهران، ۱۳۳۰ش؛ نیز:

Abadan and South Western Iran, ed. L. W. Adamec, Graz, 1989; Field, H., Contributions to the Anthropology of Iran, Chicago, 1939; Lorimer, J. G., Gazetteer of the Persian Gulf, 'Omān and Central Arabia, Calcutta, 1908; Oppenheim, Max von, Die Beduinen, Wiesbaden, 1952.
مقصومه ابراهیمی

باهله، از قبایل عرب عدنانی منسوب به باهله، همسر مالک بن اعصر بن سعد بن قیس عیلان. باهله خود دختر صعب بن سعد العشیره از اعراب بنی مذحج قحطانی بود. وی پس از مرگ مالک بن اعصر، به همسری پسر شوهر خویش، معن بن مالک، درآمد و از او هم فرزندان یافت. این فرزندان و دیگر پسران متعدد معن همه به دست باهله پرورش یافتند و از این رو، به او منسوب شدند و همه را باهلی خواندند (ابن حزم، ۴۸۱؛ کلبی، ۴۷۹؛ ابن درید، ۲۷۱؛ ابن قتیبه، ۸۰؛ یاقوت، المقتضب،

اینکه در ۱۳۵۸ش اعدام گردید (باور، ۱۱۸؛ مجیدی، ۳۶۸؛ تحقیقات میدانی). اکنون نظام سیاسی ایل باوی همانند دیگر ایلات از هم پاشیده است و واحدهای تشکیل دهنده ایل هر یک به طور مستقل و زیر نظر شوراهای اسلامی اداره می‌شوند.

مآخذ: امام شوشتری، محمدعلی، تاریخ جغرافیایی خوزستان، تهران، ۱۳۳۱ش؛ امان‌اللهی بهاروند، سکندر، قوم گره تهران، ۱۳۷۰ش؛ باور، محمود، کوه گیلویه و ایلات آن، تهران، ۱۳۲۴ش؛ پورکاظم، کاظم، مدخلی بر شناخت قبایل عرب خوزستان، تهران، ۱۳۷۶ش؛ جمعیت و شناسنامه ایلات کهگیلویه، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ش؛ حسینی، میرک، ریاض الفردوس، نسخه خطی کتابخانه انجمن آسیایی سلطنتی لندن؛ دود، س.، سفرنامه لرستان و خوزستان، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۷۱ش؛ صفی‌زاد، جواد، اطلس ایلات کهگیلویه، ۱۳۴۷ش؛ غفاری، یعقوب، شناسنامه ایلات کهگیلویه و بویراحمد، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور، سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، استان کهگیلویه و بویراحمد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فایسی، حسن، فارس‌نامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فیلد، هنری، مردم‌شناسی ایران، ترجمه عبدالله فریار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ گرمودی، فتح، سفرنامه به کوشش فتح‌الدین فتحی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ یارده، ا. ه. و دیگران، سیری در قلمرو بختیاری و عشایر خوزستان، ترجمه مهراب امیری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مجیدی، نورمحمد، تاریخ و جغرافیای کهگیلویه و بویراحمد، تهران، ۱۳۷۱ش؛ موسوی اصفهانی، محمدصادق، تاریخ گیتی گشا، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف، سکندر امان‌اللهی بهاروند.

باویه، یکی از قبایل بزرگ عرب شیعی مذهب ساکن خوزستان. خاستگاه و پراکندگی: مردم قبیله باویه خود را از فرزندان «مهلهل» قهرمان نامی عرب (فیلد، ۱۹۰؛ لاریمر، II/293) و از نسل اعراب ربیعیه به شمار می‌آورند (عزازی، ۱۹۱/۴؛ قزوینی، ۳۶). این قبیله با اعراب بنی کعب هم پیوند و خویشاوندی دیرینه دارند، اما گاه میان آنها رقابت و خصومت پدید آمده‌است (فیلد، همانجا؛ سردار اسعد، ۲۹۰). تاریخ کوچ این قبیله به سرزمین ایران به درستی روشن نیست، اما به نظر می‌رسد که همراه قبیله بنی لام در اواخر سده ۱۲ق/۱۸م به ایران آمده‌اند (اپنهایم، III/356). اعراب باویه بجز اقامت در وطن اصلی خود، یعنی در قسمتهایی از شبه جزیره عربستان و عراق (بصره)، (آبادان، ۱۲۳، ۱۱۴)، در جنوب خوزستان، منطقه‌ای در مشرق و جنوب اهواز، میان رود کارون و جراحی تا جنوب بند قیر و شمال ماردن نیز مستقر هستند (فیلد، لاریمر، همانجا).

جمعیت: شمار این قبیله را در ۱۳۲۰ق حدود ۲۰ هزار تن (لاریمر، همانجا)، و در ۱۳۱۰ش، ۳۳۲۰ خانوار تخمین زده‌اند (فیلد، همانجا، اپنهایم، IV/90). بنابر گزارش لاریمر (II/294) در ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م، ۱۵۰۰ نفر از باویه یکجانشین شده بودند و ۱۸۵۰۰ نفر دیگر هنوز کوچ می‌کردند (نیز نک: آبادان، همانجا). مردم باویه بیشتر به پرورش شتر، بز و الاغ می‌پرداختند و زراعت آنان گندم و جو، و به صورت سنتی و دیم‌کاری است (فیلد، همانجا؛ سیادت، ۱۱۵).

سازمان اجتماعی: قبیله باویه به طوایفی چند تقسیم می‌شود: آل حرب، زرگان یا زرقان، سلامات، نواصر، حمید، بوبالی، عمور،

۱۷۹-۱۸۰: خلیفه، ۱۰۷/۱).

با آنکه در نظام قبیله‌ای عرب، تیره‌های منشعب از قیس عیلان به سبب وسعت و کثرت، اهمیت بسیار داشتند، ولی باهله از نفوذی برخوردار نبود و حتی از برخی گزارشها برمی‌آید که از قبایل شریف به شمار نمی‌آمد و عرب انتساب به آن را خوش نداشت (یعقوبی، ۲۲۷/۱؛ علی، ۳۹۹-۳۹۸/۱؛ نیز نک: سمعانی، ۷۰/۲؛ حتی حکایات طنزآمیزی هم درباره این قبیله ساخته بودند و به ویژه در خست و لثامت به آنها مثل می‌زدند (همانجا: مسعودی، ۱۴۰/۶؛ ابن جوزی، ۲۰۴/۱۰؛ ابن کثیر، ۱۶۹/۹؛ ثعالبی، ۱۱۹-۱۲۰؛ آلوسی، ۱۶۵/۲۶-۱۶۶). چنانکه پیداست کتاب مثالب باهله از ابو عبیده معمر بن مثنی هم در ذم و هجو این قبیله است؛ اگرچه کتاب مناقب باهله نیز به همو منسوب است (ابن ندیم، ۵۹؛ قس: یاقوت، معجم، ۲۷۰۹/۶، که از کتاب بیان باهله، منسوب به همو نام برده است).

با اینهمه، شهرت قبیله باهله به سبب برخی حوادثی است که به هر حال در آنها نقشی داشت، یا مدیون اشخاص بزرگی است که از آن برخاستند. از آن میان می‌توان به سحبان وائل در اواسط سده ۱ق که عرب در فصاحت و بلاغت به او مثل می‌زد (ابن کثیر، ۷۱۸-۷۲)؛ و نیز اعشی باهلی که مشهور است (ابن درید، ۱۵؛ منوچهری، ۵۷؛ دبیرسیاقی، ۲۵۱) و سرانجام قتیبه بن مسلم باهلی از فاتحان و حاکمان مشهور خراسان اشاره کرد.

درباره باهله، پیش از اسلام اطلاع اندکی در دست است، ولی از همین آگاهیهای پراکنده می‌توان تا حدی به شیوه زندگی و فعالیت اقتصادی آن پی برد. خاندانهای مختلف این قبیله در منطقه‌ای میان یمن تا مکه پراکنده بودند و بر اثر اقامت طولانی، بسیاری از نواحی آنجا به مالکیت قبیله درآمده بود. زندگی گروهی از باهلیان در زمان واثق عباسی در ناحیه میان مکه و مدینه (ابن خلدون، ۳(۳)/۵۷۴)، می‌تواند نشانی از زیستگاه آنها در دوران پیش از اسلام باشد. گاه ممکن بود ناحیه‌ای از تملک قبیله‌ای به تملک دیگری درآید، همچون یمامه (ابو عبید، ۹۰/۱؛ جبوری، ۴۰) که بعضی از خاندانهای باهله در سده‌های ۴ و ۵م در آن ساکن بوده‌اند (بلاو، 670). بررسی نام کوهها، نهرها و دشتهای منسوب به باهله و انطباق آنها با محل امروزشان در عربستان و یمن، می‌تواند جای دقیق نواحی زیر تسلط ایشان را معین سازد (نک: ابو عبید، ۱۱۸/۱، ۲۸۷، ۳۳۶، ۱۰۷۲/۳، ۱۰۸۵، ۱۲۹۲؛ ابراهیم حربی، ۶۱۸؛ یاقوت، بلدان، ۵۲۵/۱، ۱۹۱/۲، ۲۹۷، ۱۱۸/۳، ۱۱۸، ۳۶۷، ۳۶۴). از مناطق متعلق یا منسوب به باهله، دو ناحیه مهم‌تر به نظر می‌رسند: نخست کوه سود (شؤد، سواد) شامل دو قله در ناحیه یمامه؛ و دیگر، ناحیه عوسجه که هر دو معادن نقره دارند (یاقوت، همان، ۱۸۳/۳، ۷۴۵؛ اصفهانی، ۲۱۰، ۲۳۵-۲۳۶).

همراه با دگرگونیهای ژرفی که ظهور اسلام در وضع داخلی شبه جزیره به وجود آورد، باهله نیز دستخوش برخی تحولات عارضی، از قبیل مهاجرت و تغییر مکان گردید. از همین روی، با توجه به نشانه‌ها

و گزارشهای تاریخی مانند مکاتبات حکومت مرکزی در مدینه و کوفه و دمشق با سرزمینهای گشوده شده، ردّ افرادی از قبیله را می‌توان پیش از آنکه سده نخست هجری به پایان برسد، در جنوب ایران و عراق، اهواز، بحرین، بصره (نک: ابن اثیر، الکامل، ۴۵۴/۳؛ بلاذری، انساب، ۱۷۳/۱)، ۳۹۱-۳۹۰، شمال شرقی ایران، خراسان (ابن خلدون، ۲(۳)/۶۳۱؛ العیون، ۱۷؛ ابن جوزی، ۲۹۹/۶) و شام و ارمینیه یافت (خلیفه، ۱۰۶/۱؛ ابن هشام، ۴۲/۱؛ قس: EI²).

نخستین آگاهیها از حضور و فعالیت این قبیله پس از اسلام، از ۳ عهدنامه سیاسی - اقتصادی با شخص پیامبر (ص) به دست می‌آید که پس از فتح مکه و استقرار رسمی اسلام، با آمدن رؤسای خاندانهای باهله نزد پیامبر (ص) و اعلام پذیرش اسلام، از سوی پیامبر (ص) به ایشان نگاشته شده است (ابن حجر، الاصابه، ۴۲۳/۳؛ ابن اثیر، اسدالغابه، ۳۷۲/۴؛ مجموعه، ۲۹۲-۲۹۳). این عهدنامه‌ها هم حدود وظایف سیاسی - اقتصادی قبیله را روشن می‌سازد و هم گونه‌ای امان‌نامه برای باهله به شمار می‌رود (قس: ابن سعد، ۳۰۷/۱).

پس از آن منحنی حیات اجتماعی قبیله، قوسی صعودی به سوی نفوذ سیاسی و تشکیل نیروی نظامی و شبه نظامی نشان می‌دهد و قبیله در جنگها و فتوحات اسلام به سرکردگی فرماندهانی از خود شرکت می‌کند (نک: ابن اثیر، الکامل، ۱۲/۵؛ ابن هشام، همانجا). در دو سده اول هجری افراد بسیاری از اهل روایت و حدیث و سیاست از موالی باهله بوده‌اند و یا به نحوی از حمایت قبیله برخوردار می‌شدند (مثلاً نک: ابن سعد، ۹۳/۷، ۲۵۸، ۲۷۸، ۲۸۱/۲؛ شیخ مفید، ۵۸-۵۹؛ قس: بلاذری، فتوح، ۳۷۵). بعداً نفوذ قدرت قبیله به آن اندازه رسید که حضورش در جنگهای مهمی مانند صفین با اهمیت شمرده شود (نک: نصر بن مزاحم، ۱۱۶، ۲۶۸). ظاهراً شرکت باهله در جنگ جمل به طرفداری از علی (ع) (ابن ابی الحدید، ۲۵۸/۱) موجب شد که معاویه کینه‌ای سخت از آنان در دل گیرد (نک: بلاذری، انساب، ۲۴-۲۳/۱)؛ جاحظ، ۴۲۷/۳-۴۲۸).

تحولات سیاسی پس از قرن ۲ق آنچنان گوناگون و بنیادین بود که دیگر جایی برای نفوذ نیرومند قبایل عرب در نظام جدید سیاسی که به سرعت مراحل شهریگری و شکوفایی را طی می‌کرد، باقی نمی‌گذاشت. باهله نیز دیگر هرگز به نیرومندی و تأثیری که قبیله در زمان فرمانروایی قتیبه بن مسلم باهلی در خراسان (ابن خلدون، همانجا؛ ابن اثیر، همان، ۱۲/۵-۲۰) پیدا کرده بود، دست نیافت.

مآخذ: آلوسی، محمود، روح المعانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابراهیم حربی، المناسک و اماکن طرق الحج و معالم البزیرة، به کوشش حمد جاسر، ریاض، ۱۴۰۱/۱؛ ابن ابی الحدید، عبد الحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، علی، اسدالغابه، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ همو، الکامل؛ ابن جوزی، عبد الرحمن، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲/۱؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ همو، نزهة الالباب، ریاض، ۱۴۰۹/۱؛ ابن حزم، علی،

باهلی در علم کلام، دانش اخبار، مواظ، اشعار و تاریخ پیشگام بود و عمده همت خود را به تبلیغ عقاید اعتزالی و موعظه مردم صرف می کرد (همانجا). مواظ او به دلیل استفاده فراوان از آیات، روایات، حکایات، لغت و شعر بسیار جذاب و دلپذیر بود و حتی گاه ابوعلی جبایی را نیز منقلب می گردانید (نک: ابن ندیم، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، ۳۱۰-۳۱۱).

روایت دیگری نشان می دهد که باهلی در دوران کوتاه مدت خلافت مهندی بالله (۲۵۵-۲۵۶ ق) از یاران و نزدیکان وی بوده است. این روایت همچنین بیانگر عمق دشمنی باهلی با مشیته است (نک: همو، ۳۱۱؛ ابن مرتضی، ۱۲۶-۱۲۷). او با جبرگرایان نیز سخت سرستیز داشت و حتی از دایی خود که از آنان بود، دوری می کرد (قاضی عبدالجبار، ۳۱۰-۳۱۱).

باهلی آثاری کلامی از خود بر جای گذاشت که از جمله می توان به اینها اشاره کرد: ۱. الاصول الخمسة، که ابو منصور ماتریدی رده ای بر آن نوشت (نک: نسفی، ۳۵۹/۱)؛ ۲. الاصول فی التوحید؛ ۳. اعجاز القرآن؛ ۴. التوحید (ابن ندیم، داوودی، همانجاها). از این آثار نشانی در دست نیست.

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ق؛ ابن مرتضی، احمد، طبقات المعتزلة، به کوشش دیوالد ویسر، بیروت، ۱۳۸۰ ق؛ ۱۹۶۰ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ داوودی، محمد، طبقات المفسرين، بیروت، ۱۳۰۳ ق؛ ۱۹۸۳ م؛ قاضی عبدالجبار، احمد، «فضل الاعتزال»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ ق؛ ۱۹۷۴ م؛ نسفی، میمون، تبصرة الادلة، به کوشش کلرد سلامه، دمشق، ۱۹۹۰ م.

باهلی، ابونصر احمد بن حاتم (د ۲۳۱ ق/۸۴۶ م)، اديب، نحوی، لغت شناس و راوی اشعار عرب. به گفته ابن ندیم، باهلی در ۷۰ و چند سالگی درگذشته است (ص ۶۱)، پس می توان پنداشت که میان سالهای ۱۵۷ تا ۱۶۰ دیده به جهان گشوده بوده است (نیز نک: قفطی، ۳۶/۱). او در بصره رشد و نمو کرد و نسبت بصری (نک: میمنی، ۵۴۳) را نیز از همین جا کسب کرد. باهلی نزد اصمعی (د ۲۱۶ ق/۸۳۱ م) دانش آموخت و بعدها به روایت آثار او پرداخت (طبری، ۱۴۵/۹؛ خطیب، ۱۱۴/۴). علاقه و دلبستگی باهلی به اصمعی تا بدانجا بود که به غلام اصمعی (زیبیدی، ۱۹۷) شهرت یافت. او را در شمار راویان موثق نهاده اند (ذهبی، ۳۵) و اصمعی خود نیز به وثوق و عدالتش گواهی داده است (زیبیدی، ۱۹۸). گویا این اعتماد متقابل، به سبب نسبت خویشاوندی نزدیک میان آن دو بوده است (یاقوت، ۴۰۵/۱؛ سیوطی، بغیة...، ۳۰۱/۱؛ شاید خواهرزاده اصمعی بوده است). افزون بر آن باهلی، لغت و ادب عربی را از ابو عبیده (د ح ۲۱۰ ق/۸۲۵ م)، ابوزید انصاری (د ۲۱۵ ق) و ابوعمر و شیبانی (د ۲۱۰ ق) نیز روایت کرده بود (همو، المزهري، ۴۰۸/۲، ۴۱۱).

باهلی بعدها در بغداد آموخته های خود را کمال بخشید و بر دقایق صرفی و نحوی تسلط یافت (نک: یاقوت، همانجا؛ ابن تغری بردی،

جمهرتساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن خلدون، المعبر؛ ابن درید، محمد، الاشتقاق؛ به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ ق/۱۹۵۸ م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن کثیر، البداية؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابن هشام، عبدالملک، السيرة النبوية، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶ م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، معجم ما استمع به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ اصفهانی، حسن، بلاد العرب، به کوشش حمد جاسر و صالح علی، ریاض، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵ م؛ ثعالی، عبدالملک، ثمار القلوب، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۵ م؛ جاحظ، عمرو، الحيوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ جبوری، یحیی، الجاهلیة، بغداد، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ خلیفه بن خیاط، الطبقات، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶ م؛ دبیرسیاقی، محمد، تعلیقات بر دیوان منوچهری دامغانی (همه)؛ سمانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ شیخ مفید، محمد، الجمل، به کوشش علی میرشریفی، قم، ۱۴۱۳ ق/۱۳۷۱ ش؛ علی، جواد، تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ العیون و الحدائق، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱ م؛ کلی، هشام، الاضنام، به کوشش احمد زکی پاشا، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مجموعه الوثائق السياسية للمهد النبوی و الخلافة الراشدة، به کوشش محمد حمیدالله، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ سعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش باریه دوسار، پاریس، ۱۸۷۱ م؛ منوچهری دامغانی، احمد، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نصرین مزاحم، رفته صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ یاقوت، بلدان؛ همو، معجم الادب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۹۳ م؛ همو، المنتخب، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، دار صادر؛ نیز:

Blau, O., «Die Wanderung der sabäischen Völkerstämme im 2. Jahrhundert n. Chr.», ZDMG, 1868, vol. XXII; Et².

منوچهر بزشک

باهلی، ابوعمر سعید بن محمد (د ۳۰۰ ق/۹۱۳ م)، از متکلمان معتزلی مکتب بصره. برخی نام و نسب او را به صورت محمد بن عمر بن سعید نیز آورده اند (ابن ندیم، ۲۱۹، حاشیه؛ ابن حجر، ۳۲۰/۵؛ داوودی، ۲۱۹/۲). دانسته های ما از سرگذشت او به روایتهای انگشت شماری محدود می شود که امکان نوشتن یک زندگی نامه قانع کننده را فراهم نمی کند؛ اما از خلال همین روایتهای می توان جست و گریخته چند نکته از زندگی او را باز گفت. باهلی در بصره - یکی از دو پایگاه اصلی معتزله - زاده شد و همانجا بالید (ابن ندیم، همانجا). از استادان او تنها ابوعلی جبایی (د ۳۰۳ ق) را می شناسیم، و البته روابط آن دو صرفاً به پیوند شاگردی و استادی محدود نمی شد، بلکه باهلی تا پایان عمر همواره، جز فترتی کوتاه، انیس و جلیس ابوعلی بود، چندان که جبایی عمده آراء خود را بر باهلی املا می کرد و او می نوشت (نک: ابن مرتضی، ۹۷).

از روایات چنین برمی آید که باهلی شغلی در سپاه داشته است و در اواخر عمر هم مأمور اصلاح مشکلاتی شد که در میان نظامیان بغداد پدید آمده بود؛ پس به آن سامان رفت و یک چند آنجا ماند و در همانجا درگذشت (قاضی عبدالجبار، ۲۸۹، ۳۱۰؛ ابن مرتضی، همانجا؛ قس: ابن ندیم، همانجا، که او را قاضی نیز خوانده است). در طبقه بندی تصنعی معتزله، باهلی را در طبقه نهم جای داده اند (نک: قاضی عبدالجبار، ۳۱۰؛ ابن مرتضی، همانجا). به گفته قاضی عبدالجبار،

۲۵۹/۲). با اینهمه، دانش او ظاهراً از این حد فراتر نرفت و به پهنه دیگر علوم نرسید. باهلی همچون استادان خود از آراء مكتب بصره پیروی می‌کرد (EI²). او با مشاهیر علم و ادب دوستی و مجالست و مباحثه داشت (نک: زجاجی، ۱۱۶، ۲۸۲). ابراهیم حربی، ابن سکیت و ابوالعباس ثعلب در محضر او دانش آموختند و از وی روایت کردند (خطیب، همانجا؛ قفطی، ۳۶/۱-۳۷). باهلی در حدود سال ۸۳۵/۲۲۰م به دعوت خسیب بن سالم (خسیب بن اسلم) به اصفهان سفر کرد و آثار اصمعی و گزیده‌هایی از اشعار جاهلی و اسلامی را در آنجا بازخواند. وی پس از چند ماه عازم حج شد و آنگاه به بصره بازگشت (یاقوت، ۴۰۶/۱-۴۰۷؛ سیوطی، بغیة، همانجا).

آثار: بیشتر آثار و رساله‌هایی که وی همچون پیشینیان خود در زمینه علم لغت نگاشته بود، اینک از میان رفته است و تنها گزیده‌هایی از آن در تألیفات ادبای متأخرتر یافت می‌شود. آثار شناخته شده وی اینهاست: ۱. الا بل (بغدادی، ۲۶۱/۱). ۲. ابیات المعانی (ابن ندیم، همانجا)، که ابوتمام در نگارش حماسه خود و ابوالفرج اصفهانی در الاغانی از آن روایت کرده‌اند. ابوعلی قالی این اثر را با خود به اندلس برد و از آن با عنوان کتاب معانی الشعر یاد کرد (ابن خیر، ۳۹۸؛ GAS, II/59, 67). ۳. الا جناس (در ۲ ج)، که در اندلس مشهور بود. باهلی این اثر را بر مبنای کتابی به همین نام از اصمعی، و با اضافاتی از ابوزید انصاری نوشته، و جوهری در صحاح اللغة به آن استناد جسته است (ابن خیر، ۳۸۱، ۳۹۸؛ GAS, VIII/88). ۴. اشتقاق الاسماء. این اثر در کتابخانه اسعد افندی در استانبول (شماره ۲۳۵۷) یافت می‌شود (دفتر...، ۱۳۷). ۵. الا لفاظ، که از منابع احمد بن یوسف فهری (د ۶۹۱ق/۱۲۹۲م) در تألیف کتاب تحفة المجد الصریح فی شرح کتاب الفصیح بوده است (نک: میمنی، همانجا). ۶. الجراد. ۷. الخیل (یاقوت، ۴۰۶/۱). ۸. الزرع والنخل (ابن ندیم، همانجا). ۹. السلاح، که بیرونی در الجماهر و ازهری در تهذیب، گزیده‌ها و روایاتی از آن نقل کرده‌اند. به گفته برخی از محققان این کتاب در اصل از آن اصمعی بوده که باهلی آن را تصحیح، یا روایت کرده است (GAS, VIII/89). ۱۰. الشجر و النبات. این اثر که منبع مورد استناد ابوحنیفه دینوری در تألیف کتاب النبات بود، تا سده ۷ق/۱۳م در حلب یافت می‌شد (قفطی، ۳۶/۱؛ GAS، همانجا). ۱۱. شرح دیوان ذی الرمه، که میان سالهای ۱۳۹۲-۱۳۹۹ق/۱۹۷۲-۱۹۷۴م در ۳ مجلد در دمشق به چاپ رسید. ۱۲. الطیر (بغدادی، ۳۱۲/۱). ۱۳. اللبأ واللبن، که در سده ۷ق/۱۳م در حلب موجود بود (GAS، همانجا). ۱۴. ما یلحن فیه العامة (ابن ندیم، همانجا)، مشتمل بر الفاظ و تعابیر غلط عامیانه که محمد بن حسن زبیدی در لحن العوام خود (قاهره، ۱۹۶۴م) به آن استناد جسته است (GAS, VIII/88).

مآخذ: ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن خیر، محمد، فهرسة، به کوشش ف. کوردا، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ بغدادی، ایضاً؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۳۹ق/۱۹۲۱م؛ دفتر کتابخانه اسعد افندی، استانبول، مطبعة محمود یک؛ ذهی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث سالهای ۲۳۱-۲۴۰ق، به کوشش عمر عبداللهم تدمری، دارالکتب العربی؛ زبیدی، محمد، طبقات النحویین و اللغویین،

به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ زجاجی، عبدالرحمان، مجالس العلماء، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۶۲م؛ سیوطی، بغیة الرعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ همو، المزهر، به کوشش محمد احمد جاد الملکی و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ طبری، تاریخ قفطی، علی، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۰م؛ میمنی، عبدالعزیز، «السفر الاول من تحفة المجد الصریح...»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۹۶۰م، ج ۳۵؛ یاقوت، ارشاد الارباب، به کوشش مارگلیوت، قاهره، ۱۹۲۳م؛ نیز: EI²؛ GAS.

عزت ملا ابراهیمی

باهو، سلطان (۱۰۳۹-۱۱۰۲ق/۱۶۳۰-۱۶۹۱م)، عارف و شاعر معروف شبه قاره هند. نام اصلی او سلطان محمد است (رضوی، II/440). پدرش سلطان بازید (بازید) مردی دانشمند و پرهیزگار، و در دستگاه شاهجهان مورد احترام بود (نک: احمد، ۱۶۳؛ رضوی، همانجا). بنابر روایات محلی، نیاکان سلطان باهو پس از شهادت امام حسین (ع) به هندوستان مهاجرت کرده، در بخش جهنگ مقیم شدند (شارب، ۳۲۵؛ الطاف علی، ۶۸-۶۹؛ اردو، ۱۱۱/۱۶۶). چون شاهجهان به این خاندان عنایت خاص داشت، روستایی را در ایالت پنجاب به رسم اقطاع به آنان واگذار کرد (همان، ۱۱۱/۱۶۷؛ رضوی، همانجا).

باهو در روستای شورکوت از بخش جهنگ تولد یافت و تحصیلات ابتدایی خود را در همانجا به پایان برد (الطاف علی، ۶۹؛ رضوی، همانجا). مادرش، بی بی راستی، از آغاز زندگانی در تربیت او تأثیر تمام داشت و مشوق او در گرایش به تصوف بود. وی در اشعارش از مادر خود به نیکی یاد کرده، و کوششهای فراوان او را در این راه ستوده است (حامد، ۲۰۹؛ احمد، ۱۶۴؛ رضوی، همانجا). نخستین مرشد باهو در طریقت، حبیب الله قادری بود که او را پس از اتمام تعلیمات و آموزشهای مقدماتی نزد استاد خود، پیر عبدالرحمان فرستاد، و به گفته بیشتر تذکره نویسان باهو به پیر عبدالرحمان دست ارادت داد (اردو، همانجا). باهو به تحصیل علوم ظاهر چندان توجهی نداشت، و خود در این باره گفته است که «من و محمد (ص) عربی هر دو اُمی هستیم» (نک: احمد، همانجا). وی به شیخ عبدالقادر جیلانی اعتقاد خاص داشت (نک: همو، ۱۶۸).

به گفته ظهورالدین احمد، باهو ۱۴۰ اثر در عرفان و دین، به فارسی و عربی داشته که وی برخی از آنها را نام می‌برد؛ از آن جمله این کتابها به اردو ترجمه شده است: کلید التوحید، حجت الاسرار، اسرار طریقت و مفتاح العارفین (همو، ۱۶۷). رضوی (II/441) و آصف خان (اردو، همانجا) نیز به بعضی دیگر از آثار او اشاره کرده‌اند.

وی به فارسی نیز شعر می‌گفت، هر چند که به ناتوانی خود در این زبان اعتراف کرده است (حامد، همانجا؛ احمد، ۱۷۴). دیوان فارسی وی شامل ۵۱ غزل است که گرچه از لحاظ فصاحت و شیوایی چندان شایسته توجه نیست، لیکن به گفته خود او، غلبه احساسات و شدت هیجان عاطفی، او را بر آن داشته است که احوال خود را به زبان شعر

تأسیس شده که اکنون نیز فعالیت دارند (الطاف علی، ۷۱-۷۲).

مآخذ: احمد، ظهیرالدین، پاکستان میں فارسی ادب کی تاریخ، لاہور، ۱۹۷۲م؛ اردو دائرۃ معارف اسلامیہ، لاہور، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م، الطاف علی، سلطان، «تحقیق درباره احوال و آثار سلطان باہو»، دانش، ۱۹۹۳م، ش ۳۳؛ حامد، حامدخان، «تصوف»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، لاہور، ۱۹۷۲م، ج ۳؛ شارب، ظہور حسن، جدید تذکرۃ اولیائی پاک و ہند، لاہور، ۱۹۶۵م؛ فقیر، فقیر محمد، «پنجابی ادب کی خصوصیات»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، لاہور، ۱۹۷۱م، ج ۱۳؛ نیز: Krishna, L.R., *Sultan Bahu, Sufi Poet of the Punjab*, Lahore, 1982; Nasim, K.B., «Sultan-ul-Arifin Hazrat Bahau, Danesh, 1991-1992, nos. 27-28; Rizvi, A.A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986. مرجان افشاریان

بای (بی)، نک: بگ.

بایبورد، مرکز استانی به همین نام، در شمال شرقی آناتولی، در حوضه شرقی دریای سیاه، در کشور ترکیه.

موقعیت جغرافیایی: استان بایبورد میان استانهای طرابزون در شمال، ارزن روم در مشرق، گوموشخانه در مغرب و ارزنجان در جنوب واقع شده است. مساحت آن ۳'۶۵۲ کم ۲ و شامل ۴ بخش و ۱۷۷ روستاست (YA, V/3250، «دائرة المعارف...»، ۷/228).

شهر بایبورد در کنار رودخانه چوروق در جلگه ای به طول ۳۰ کم که از آبرفت آن رود و ریز آبهای آن شکل گرفته، بنا گردیده است. ارتفاع آن از سطح دریا ۱'۵۵۰ و بلندی تپه ای که قلعه شهر بر فراز آن بنا شده، ۱'۶۶۰ متر است (YA, V/3203, 3252). بخش بزرگی از جلگه بایبورد برای کشاورزی مناسب، و زمینهای آن حاصل خیز است (همانجا). مهم ترین کوه آن کوپ است. این استان تا ۱۳۰۶ ش/۱۹۲۷م جزئی از ایالت ارزن روم بود و از آن تاریخ مدتی به استان گوموشخانه ضمیمه شد (همان، ۷/3203, 3250, 3252). آب و هوای بایبورد دارای ویژگیهای اقلیمی آناتولی شرقی و حوضه دریای سیاه است، چنانکه تابستانهای آن گرم، و زمستانها سرد است. در ۱۳۷۶ ش/۱۹۹۷م جمعیت آن ۱۰۱'۴۸۹ نفر بوده است که ۴۶'۵۰۰ نفر آنها در مرکز استان سکنی داشته اند («مؤسسه...»، ۱).

نام و پیشینه تاریخی آن: درباره نام گذاری این شهر، آگاهی دقیقی در دست نیست. منابع ارمنی سده های نخستین میلادی نام آن را بایبرد (موسی خورنی، ۱۳۵)، بایرت و پایرت، آورده اند (نک: IA, II/365). در منابع تاریخی روم شرقی بایبرد (پاولی، IV/2775) آمده است. منابع اسلامی نیز نام آنجا را به صورت بایرت نوشته، آن را از توابع ارزن روم و نواحی ارمنیه دانسته، و زیباییهای آنجا را ستوده اند (یاقوت، ۴۴۴/۱، ۴۴۵؛ حمدالله، ۹۶). منابع متأخر نام آنجا را به صورت بایرت نیز آورده اند (ابوبکر طهرانی، ۳۵/۱). احتمال داده می شود که «بیرت» به معنی قلعه مرتفع باشد، اما برای «با» مفهومی به نظر نمی رسد («دائرة المعارف»، ۷/226). جهانگردان ونیزی که در

بیان کند (نک: همو، ۱۷۵). اشعار او غالباً همان مضامین سنتی صوفیانه است که نه تنها در مجالس سماع و قوالی خوانده می شود، بلکه در میان مردم پنجاب نیز بر زبانها جاری است (رضوی، همانجا). وی در شعر باهو تخلص می کرد (همو، II/440).

دیوان شعری به زبان پنجابی نیز از باهو در دست است (اردو، همانجا) و شهرت او بیشتر به سبب همین سروده های صوفیانه پنجابی است که بیش از نوشته ها و اشعار فارسی وی در خور توجهند (حامد، ۲۱۰). با اینهمه، چنانکه از رساله اسرار الوحی او برمی آید، وی به نوشته های فارسی خود بسیار اهمیت می داده، و فخر می کرده است (نک: همانجا). باهو دارای یک «سی حرفی» طویل نیز هست که از اهمیت خاصی برخوردار است. سی حرفی نوعی از شعر پنجابی است که از بندهای چهار مصرعای تشکیل می شود، و هر بند آن با یکی از حروف الفبا آغاز می گردد (کرشنا، 19-12؛ فقیر، ۲۳۰).

نور محمد کلاچوی در مخزن الاسرار و سلطان الا ورا د می گوید که وی ۴۰ کتاب از آثار باهو را جمع آوری کرده است (نک: حامد، ۲۰۹)، ولی از اینهمه، امروز جز شماری اندک در دست نیست.

باهو از صوفیه قادری، و معتقد به وحدت وجود بود و به ترویج عقاید این سلسله در مناطق جهنگ و جاهای دیگر اهتمام داشت (همو، ۲۰۸-۲۰۹). در نظر باهو مکتب قادری بر دو قسم است: قادری زاهدی و قادری سروری. قادری زاهدی آن است که سالک بر اثر مجاهدت و ریاضت، و زیر نظر مرشد به درجه کمال برسد؛ و قادری سروری آن است که سالک بر اثر فیض و لطف الهی به شهود و معرفت ذات حق نائل شود (نک: احمد، ۱۶۸).

وی به اعمال عبادی تظاهر نمی کرد (نک: حامد، ۲۰۸) و برای سلوک و طی طریق، علم را واجب، و رعایت احکام شرع را شرط لازم می دانست. وی به مناسبت اعتقادی که مردم به او یافته بودند، به سلطان العارفین معروف شد (همو، ۲۰۹؛ اردو، همانجا). باهو اولیای دین را زنده می دانست و به درک فیض از روحانیت حضرت خاتم الانبیاء و دیگر اولیای دین بیش از پرداختن به اعمال مراقبه و ذکر... توجه داشت (احمد، ۱۶۷-۱۶۸).

پیکر باهو پس از مرگ، در روستای کاهر جنان در کنار رود چناب در نزدیکی شورکوت به خاک سپرده شد، اما چون آرامگاه وی در معرض سیلاب قرار داشت، فرزندانش در ۱۱۸۰ق/۱۷۶۶م، بقایای جسد او را به محلی دورتر منتقل کردند و سپس در ۱۳۳۶ق/۱۹۱۷م آن را به جایگاهی که امروزه در شورکوت مزار اوست، بردند (همو، ۱۶۵؛ اردو، ۱۶۶/۱۱؛ رضوی، II/445). بزرگداشت سلطان باهو هر سال اولین پنج شنبه جمادی الثانی در محل آرامگاه او برگزار می گردد (نسیم، 25) و گروههایی از مردم برای زیارت مزار وی پیاده به شورکوت می روند. اورنگ زیب از معتقدان او بود و به او ارادت خاص داشت (حامد، همانجا).

۴۳ خانقاه و ۲۵ مدرسه اسلامی در نقاط مختلف پاکستان به نام وی

سده ۹/۱۵م از آنجا عبور کرده‌اند، نام آن را «بزیست» نوشته‌اند (سفرنامه‌ها، ۲۲۷). مآخذ عثمانی نیز عموماً آنجا را به صورت بایبورد و بایبرد آورده‌اند (طورسون بیک، ۱۵۹؛ عاشق پاشا زاده، ۱۷۹؛ کمال پاشا زاده، ۲۰۲/۷). در منابع فارسی آن را به صورت بای برد نیز نوشته‌اند (روملو، ۶۰).

تاریخ: ناحیه‌ای که بایبورد در آن بنا شده، زیستگاه اقوام خَلد بوده است («دائرة المعارف»، همانجا)؛ بدین سبب، ساحل نشینان دریای سیاه ساکنان این منطقه را خَلد می‌خوانند (IA، همانجا). این سرزمین پس از آن به ترتیب در قلمرو دولت روم بزرگ، روم شرقی و بیزانس قرار گرفت و جزئی از ایالت خلد یا یکی از ۷ بطرک نشین آن محسوب می‌شد. یوستینیانوس امپراتور روم شرقی قلعه آنجا را بازسازی کرد و بر استحکامات آن افزود («دائرة المعارف»، همانجا). در سده‌های ۴ و ۵م، بایبورد و ناحیه اسیر و اطراف آن در حاکمیت خاندان ارمنی باگراتونی بود (موسی خورنی، همانجا؛ پاسدرماجیان، ۱۲۹). به احتمال بسیار به هنگام فتوحات مسلمانان نیز، این شهر همچنان در حاکمیت آن خاندان بوده است («دائرة المعارف»، همانجا).

شهر بایبورد در جریان مهاجرت اقوام ترک به آناتولی از نخستین منزلگاه‌های آنان محسوب می‌شد. طغرل سلجوقی به هنگام حمله به آناتولی و ارمنیه در ۴۴۶ق/۱۰۵۴م گروهی از سواران خود را به اطراف رودخانه چوروک و کوه‌های پَرخَر روانه ساخت، اما مهاجرت اصلی قبایل ترک پس از نبرد ملازگرد در ۴۶۴ق/۱۰۷۲م انجام پذیرفت. بایبورد مدتی نیز تحت فرمان سُلدُقیان بود که در ارز روم حکومت داشتند. امیران خاندان دانشمند نیز مدتی بر این ناحیه فرمان راندند (IA، همانجا).

پس از فروپاشی حکومت سلدُقیان، این ناحیه در قلمرو سلاجقه درآمد، چنانکه طغرل از امیران سلجوقی ارز روم در عمران و آبادی آن کوشید («دائرة المعارف»، همانجا). بایبورد به سبب قرار داشتن بر سر راه بازرگانی ایران-طرابوزان، اهمیت اقتصادی (سفرنامه‌ها، ۹۳)، و درآمد بسیاری داشته، چنانکه حقوق دیوانیش بالغ بر ۲۱ هزار دینار بوده است (حمدالله، همانجا).

بایبورد در دوره ایلخانان یکی از مراکز فرهنگی به شمار می‌رفت، مدارس چون محمودیه و یاقوتیه در آنجا ساخته شد و دارالجلال لقب گرفت («دائرة المعارف»، همانجا). دانشمندانی مانند اخی احمدی و اکمل الدین محمد بایریتی در این مدارس پرورش یافتند. مدتی نیز بایبورد از مراکز اخگیری بود (نک: ه.د. اخی). پس از ایلخانان، جلایریان و سپس امیر مظهرتن، بایبورد را همراه با شهرهای ارزنجان، اسیر و ترجان، تحت اداره خود درآوردند (IA، II/366؛ ابوبکر طهرانی، روملو، همانجا). آنگاه امیران خاندانهای قره قویونلو و آق قویونلو آنجا را زیر فرمان خود گرفتند و عثمان بیک آق قویونلو اداره آنجا را به برادرزاده‌اش قتلوبیک واگذار (ابوبکر طهرانی، ۹۰؛ روملو، ۱۳۵). جنگ ابوسعید تیموری و اوزون حسن آق قویونلو با سلطان

محمد دوم (فاتح) پادشاه عثمانی در این منطقه روی داد (بدلیسی، ۵۷۵؛ عاشق پاشا زاده، کمال پاشا زاده، همانجا؛ هامر پورگشتال، ۶۰۸/۱؛ سفرنامه‌ها، ۲۹۴-۲۹۵) و پس از آن بایبورد به تصرف صفویان درآمد. با شکست ایران در جنگ چالدران بایبورد و ارزنجان نیز در قلمرو عثمانی قرار گرفت (شاو، ۱۵۲/۱). اگر چه، در دوره شاه طهماسب اول قزلباشها قلعه آنجا را ویران ساختند (روملو، ۴۲۹-۴۳۰؛ نویدی، ۹۹؛ هینتس، ۲۰؛ سومر، ۸۳-۸۴)، اما به تدریج از نفوذ صفویان در این ناحیه کاسته شد. در دوره حاکمیت دولت عثمانی، بر اثر جنگ مختلف، به ویژه جنگهای روس-عثمانی در سده ۱۳ق/۱۹م و نیز جنگ جهانی اول، این ناحیه توسط روسها اشغال شد، اما پس از آن روز به روز توسعه یافت، به طوری که امروزه یکی از شهرهای آباد ترکیه است («دائرة المعارف»، ۷/227-228).

اولیا چلبی سیاح بزرگ ترک، در سده ۱۱ق/۱۷م از اهمیت قلعه، مساجد، گرمابه‌ها، خانقاه‌ها و محلات آن که شامل محلات مسلمان-نشین و مسیحی‌نشین بوده است، به تفصیل بحث می‌کند (۳۴۴/۲-۳۴۵). خرابه‌های قلعه بایبورد که سرسی به وصف آن پرداخته (ص ۴۸)، و نیز مسجد کبیر، مسجد زاویه اخی احمد از آثار مهم تاریخی این شهر به شمار می‌روند («دائرة المعارف»، همانجا). از آنجا که به احتمال بسیار، صحنه‌هایی از حوادث داستان زده قورقوت در اینجا اتفاق افتاده، از نظر ادبیات ترک از اهمیت خاصی برخوردار است (IA، II/367).

مآخذ: ابوبکر طهرانی، دیاربکر، به کوشش نجانی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۹۲م؛ اولیا چلبی، سیاحت نامه، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م؛ بدلیسی، شرف خان، شرف نامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۲۳ش؛ پاسدرماجیان، هرازد، تاریخ ارمنستان، ترجمه محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ روملو، حسن، احسن التاریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۲۹ش؛ سرسی، لوران، ایران در ۱۸۳۹-۱۸۴۰م، ترجمه احسان اشرافی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۲۹ش؛ سومر، فاروق، نقش ترکان آناتولی در تشکیل دولت صفوی، ترجمه احسان اشرافی و محمد تقی امامی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شاو، ا.ج. و.ا.ک.، شاو، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ عاشق پاشا زاده، درویش احمد، تواریخ آل عثمان، به کوشش همت علی بیک، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ کمال پاشا زاده، احمد، تواریخ آل عثمان، به کوشش شرف الدین توران، آنکارا، ۱۹۵۴م؛ موسی خورنی، تاریخ ارمنستان، ترجمه گئورگی تعلیدیان، ایروان، ۱۹۸۴م؛ نویدی، زین العابدین، تکملة الاخبار، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه زکری علی آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۹ش؛ هینس، والتر، شاه اسماعیل دوم صفوی، ترجمه کیانوس جهانداری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

IA; Pauly; T. C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, www. die. gov. tr / turkish / sonist / nufus / bayburt. gif; Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi, İstanbul, 1992; Tursun Bey, Tarih-i Ebû'l-Feth, ed. A.M. Tulum, İstanbul, 1977; YA.

بایجو، از سرداران و فرماندهان مغول در مناطق شمال غربی ایران که مغولان را بر آناتولی و آسیای صغیر مسلط ساخت. نام بایجو در

از آن پس حکومت نیمه مستقل سلجوقیان روم تحت الشعاع قدرت بایجو قرار گرفت. نقش بایجو که در واقع نوعی شرکت در قدرت دولت دست‌نشانده سلجوقی بود، عملاً کنترل کامل این حوزه را مختل ساخت و همین وضع موجب تشکیل هسته نیروهای جدیدی در منطقه، از جمله جنبش ترکمنها شد که بعدها دولت عثمانی از آن سربرآورد (ایتسگوتس، ۲۷۵؛ سومر، II/158). بر اثر این مداخلات، سلجوقیان به دربار قراقرم متوسل شدند و قراقرم نیز یروغچیان (حساب‌رسان) را با اختیارات زیاد برای رسیدگی به کارهای امیران بدانجا فرستاد و آنان دست بایجو را از سر سلجوقیان کوتاه کردند. از آن پس کارگزاران سلطان عزالدین کیکاووس به فرستادگان بایجو چندان روی خوش نشان نمی‌دادند و این امر خشم بایجو را سخت برمی‌انگیخت (ابن‌بی‌بی، ۲۸۳-۲۸۴) و او را به فکر انتقام می‌انداخت.

در ۶۵۰ ق/۱۲۵۲ م بایجو برای بار دوم به میافارقین حمله کرد، اما با پادرمیانی باتو سردار مغول در روسیه، آنجا را ترک گفت (ابن شداد، ۳/۴۷۶-۴۷۷) و چون در همین سال، هولاکو از سوی برادرش قوبلای قاآن مأمور حکومت ایران، روم و شام شد (نک: ابن خلدون، ۵/۱۱۲۵؛ قزوینی، ۳/۴۶۸)، بایجو به همدان نزد او رفت. گزارشها نشان می‌دهند که هولاکو با آنکه از بایجو خشمگین بود، به او فرمان داد که تمام سرزمین روم تا کنار دریا و ولایت فرنگان - صلیبیها - را به تصرف درآورد. بایجو فرصت انتقام از سلجوقیان را مغتنم شمرد و این بار بسیار سخت‌تر به آسیای صغیر حمله برد (همانجا؛ هاورث، 109/III؛ عینی، ۱۵۳/۱).

درباره انگیزه این حمله گفته شده است که هولاکو پس از استقرار کامل در ایران، برای همراهان خود نیاز به زمین داشت و از این رو، مغان را از بایجو طلب کرد. بایجو نیز راهی نداشت، جز آنکه اردو و احشام خود را به خاک روم انتقام دهد. سلطان عزالدین کیکاووس سلجوقی با این امر مخالفت کرد و کار به جنگ کشید، اما عزالدین شکست خورد و گریخت و برادرش رکن‌الدین قلیچ ارسلان که پیش از آن اطاعت مغول را پذیرفته و در زندان برادر بود، آزاد شد و خود را سلطان خواند (ابن عبری، ۴۶۲؛ کائن، ۲۷۵-۲۷۶؛ قس: آلتونیان، ۴۱). خشم هولاکو بر بایجو، ظاهراً فرصت انتقام از سلطان عزالدین را در اختیار بایجو گذاشت، زیرا عزالدین با وجود مخالفت‌هایش با بایجو، در آغاز خیال صلح داشت (آق‌سرای، ۴۱-۴۲).

بایجو و مسیحیت: کشورگشایهای مغول در آسیای صغیر و کرانه‌های مدیترانه در سرزمینهای اسلامی موازنه قوا را در آسیای غربی میان مراکز قدرت مسلمانان و مسیحیان برهم زد. شایعه مسیحی شدن گیوک‌خان که مادری مسیحی داشت - چه در محافل مسیحی همجوار با سرزمینهای مسلمانان، مانند ارمنستان و روم شرقی، و چه در دربارهای اروپایی - به عنوان نشانه‌ای مثبت برای اتحاد با این

منابع اسلامی به صورتهایی چون تاپجو، پاچو، بایجو و پچو نیز آمده است (نک: قزوینی، ۲۸۲/۳؛ هاورث، III/78؛ آلتونیان، 38). در میان مغولان دست‌کم دو تن دیگر، هر دو از تبار چنگیز به نام بایجو شهرت داشته‌اند (نک: بویل، «جانشینان...»، 135، 138، 144، 224). نام این بایجو که از قوم یسوت و خویشاوند جبه، سردار چنگیز بود، چونان سرداری فعال و پرتحرک (رانسیمان، III/253) در ایران و آسیای صغیر، همراه با هولاکو در برانداختن خلافت عباسی و دیدار با سفیران پاپ و ارتباط با مسیحیان، در تاریخ یاد شده است.

بایجو در ایران: نخستین بار رشیدالدین فضل‌الله از او در وقایع ایامی یاد می‌کند که اوگتای قاآن، چورماغون را به ایران گسیل کرد و بایجویکی از امیران همراه او بود. این لشکریان از میان مغولان انتخاب می‌شدند تا در سرزمینهای جدید برای همیشه اقامت کنند (۷۳۱/۲۱۰). همین سپاه یکسره کردن کار جلال‌الدین خوارزمشاه را برعهده داشت (نک: نسوی، ۱۶۷). سخن رشیدالدین فضل‌الله در جایی دیگر می‌تواند این طور نیز تعبیر شود که منگوقاآن، بایجو را پس از بیماری چورماغون برای برقراری نظم به ایران فرستاد (۷۳۲/۲؛ قس: خواندیر، ۹۴/۳؛ اشپولر، ۴۰)؛ اما رفتار ستمگرانه بایجو در این مأموریت چنان بود که امیر ارغون پس از آنکه به تبریز رسید، به کوتاه کردن دست او پرداخت (جونی، ۲۴۴/۲؛ مرتضوی، ۱۸۴). پس از چورماغون، از ۶۴۰ ق/۱۲۴۲ م به بعد، بایجو در امور شمال ایران، مغان و اران تنها ماند (گروسه، 327-328؛ راکه ویلتس، ۱۰۷؛ قس: ابن‌ابی‌الحدید، ۲۳۸/۸) و به همین سبب، سرداری به نام ایلجی گیدی برای همراهی و شاید جانشینی او به منطقه گسیل گردید (اشپولر، ۴۱؛ بویل، «تاریخ...»، 338) که گویا مأموریت او اصلاً محدود ساختن بایجو بود (نک: ساندروز، ۹۹؛ نیز گروسه، 364). بعدها که در هنگام تغییر قدرت در قراقرم، ایلجی گیدی فدای تصفیه‌های سیاسی گردید (همو، 423-422) بایجو در مقر فرماندهی و اردوی دائمی خویش، یعنی آذربایجان به یگانه قدرت مغول در آسیای غربی مبدل شد (ساندروز، ۱۰۷؛ راکه ویلتس، همانجا).

بایجو در آسیای صغیر و شام: به گزارش جونی، چورماغون و بایجو وقتی به ایران فرستاده شدند، فرمان تسخیر آسیای صغیر از دست سلجوقیان را نیز داشتند (۴۶۷/۳). چنانکه از گزارش ابن‌بی‌بی پیداست، چورماغون پس از نخستین حمله، مذاکره برای صلح را پذیرفت و سفیران میان سلاجقه و مغولان به رفت و آمد پرداختند. در این میان، به سبب مرگ سلطان علاءالدین کبکباد سلجوقی و جانشینی پسرش غیاث‌الدین کیخسرو در ۶۳۶ ق/۱۲۳۹ م و ابتلای چورماغون به بیماری فلج، بایجو فرصت خودنمایی یافت و به ارزروم تاخت. غیاث‌الدین برای مقابله کوششهای بسیار به خرج داد. با اینهمه، سرانجام در محرم ۶۴۱/ژوئیه ۱۲۴۳ در محل کوسه داغ به سختی شکست خورد و فراری شد و بایجو دست به غارت و کشتاری شدید زد (ص ۲۰۵، ۲۳۹-۲۴۴؛ کائن، 137-138؛ قس: رشیدالدین، ۹۳۳/۲). که حمله دوم بایجو به روم را مربوط به جنگ کوسه داغ دانسته است).

نیروی جدید بر ضد مسلمانان و به ویژه برای انهدام خلافت بغداد، تلقی شد (نک: ساندرز، ۸۱، ۹۹). هایتون پادشاه ارمنستان با تسلیم به مغولها، اندیشه اتحاد مسیحیان شرقی با مغولان بر ضد مسلمانان را در پیش چشم بایجو قرار داد و او را که از ۱۲۴۱ ق/۶۳۹ م در آسیای صغیر به تنهایی فعالیت می کرد و در خیال نابودی کامل سلجوقیان روم بود، به جنگ تحریک کرد (همو، ۸۰؛ گروسه، 328، 348؛ برنت، 133)، چنانکه در جنگ کوسه داغ نیز به دنبال همین سیاست از کمک به غیاث الدین کیخسرو در برابر بایجو خودداری ورزید. با اینهمه، برای دنیای مسیحیت دریافت این نکته که توجه مغولها به مراکز اسماعیلیه ایران و خلافت بغداد تنها انگیزه های سیاسی داشته است، نه مذهبی، به ویژه پس از پیشرفت مغول در روسیه و آسیای صغیر تا سرحد یونان، چندان دشوار نبود (نک: ساندرز، ۸۱، ۱۰۸؛ گروسه، 328). از همین رو، پاپ اینوکتیوس چهارم که به برقراری ارتباط مجدد با کلیساهای شرق و هم به ایجاد رابطه با مغولها متمایل بود (نک: مرگان، ۲۱۶)، دست به کوششهایی از طریق فرستادن سفیرانی به سوی مغولها زد. بیشتر منابع از مسافرت دو هیأت مسیحی یاد کرده اند (نک: مرتضوی، ۱۰۸، ۱۱۲، حاشیه؛ اقبال، ۱۵۹/۱؛ سایکس، ۱۳۹/۲؛ برنت، 91)؛ اما به گفته مرگان شورای مذهبی شهر لیون تصمیم به فرستادن ۳ هیأت گرفت (نک: ص ۲۱۵-۲۱۶). یکی از این ۳ هیأت ظاهراً به ریاست شخصی به نام روبروکی در مغان به حضور بایجو رسید و مورد پذیرایی قرار گرفت (هاورث، 82/III؛ گروسه، 348). هیأت دوم به ریاست جوانی بیان دل کارینه در قوریلتهای انتخاب گیوک خان شرکت کرد (راکه ویلتس، ۱۰۶؛ اقبال، مرتضوی، همانجاها). آخرین هیأت به ریاست کشیشی دومینیکن به نام آنسلم دولمباردی یا آسلین، در ذیقعد ۶۴۰ م/۱۲۴۳ در محل شوشی، به حضور بایجو رسید. آسلین، بنابر گزارشهای موجود، فاقد ویژگیهای دیپلماتیک بود و درک درستی از موقعیت واقعی این نیروی جدید نداشت، زیرا رفتار خشک و انعطاف ناپذیر و حتی متکبرانهاش چنان خشم بایجو را برانگیخت که بایجو بر آن شد تا او و همراهانش را به قتل رساند (راکه ویلتس، ۱۰۹؛ برنت، همانجا؛ قس: رانسیمان، 259/III، که محل ملاقات را تبریز آورده است)؛ اما به توصیه بعضی از اطرافیان و از جمله همسر خود از کشتن آنان خودداری کرد (ساندرز، ۹۷). وقتی ایلچی گیدی از سوی گیوک خان برای فیصله دادن به موضوع سفیران رسید، بایجو از نامه گیوک خان به پاپ که در پاسخ سفارت جوانی نوشته شده بود، رونوشتی برداشته، به آسلین داد و همراه دو سفیر از جانب خود به نزد پاپ فرستاد (گروسه، 421). در این نامه سخنان سخت به پاپ گفته شده، و از او خواسته شده بود که شخصاً به بندگی خان بزرگ برسد و در حضور او بایستد (نک: آذری، ۲۸۶-۲۸۷). به هر حال، نتیجه ای که پاپ و شاهان اروپا از اتحاد با فرماندهان مغول مانند بایجو در نظر داشتند، به دست نیامد (نک: اشپولر، ۲۳۲)، هر چند که بایجو بسیار مایل بود با اتحاد با مسیحیان باعث آن شود که سپاهیان صلیبی مسلمانان شام را مشغول نگه دارند تا او

بی دغدغه به کار بغداد بپردازد (رانسیمان، همانجا).

فتح بغداد: جانشینان چنگیزخان، در پی گسترش امپراتوری مغول، پس از ایران، همواره به شام و عراق به عنوان بزرگترین اهداف خود نظر داشتند (نک: مرگان، ۱۷۵). کوششهای بایجو در حمله به بین النهرین و نزدیک شدن به مرکز خلافت بر اثر شورشهای قفقاز و بسیج عمومی خلیفه مستنصر نافرجام ماند (اشپولر، ۲۱۱؛ نیز نک: حمدالله، ۳۶۷-۳۶۸) و به همین سبب نیز وی مورد شتمات سخت هولاکو قرار گرفت (نک: رشیدالدین، ۹۹۳/۲؛ هاورث، 109/III). بررسی گزارشهای تاریخی نشان می دهد که خانهای بزرگ مغول از دشواری حمله به مرکز خلافت اسلامی آگاه بوده اند، در بیشتر گزارشها، گفته شده است که بایجو در نخستین مأموریت خود فقط برای ضبط ولایات ایران فرستاده شده بود (نک: مثلاً میرخواند، ۸۸۹؛ خواندمیر، ۹۴/۳). برپایه یک گزارش منحصر به فرد، منگوقاآن مخالف حمله به بغداد بود و بایجو را از آن باز داشته بود؛ از سوی دیگر، هنگام فرستادن هولاکو به ایران به او توصیه کرده بود که با بایجو مخالفت نورزد (نویری، ۳۸۱/۲۷). اما هولاکو با جعل پیام منگو، آن را به این معنی که بایجو نباید با او امر هولاکو مخالفت کند، تغییر داد (همانجا) و پس از پایان یافتن کار اسماعیلیان الموت، قصد بغداد کرد و از بایجو خواست تا از آسیای صغیر به کمک او بیاید. با آنکه بایجو نخست عذر آورد، اما سپس به رغم میل خود به راه افتاد (همو، ۳۸۰-۳۸۱/۲۷) و میان قزوین و همدان به او پیوست و دستور یافت تا به سمت اربیل رفته، از رود دجله بگذرد و از جانب غرب، بغداد را محاصره کند (تاریخ...، ۱۰۱-۱۰۲؛ بویل، «تاریخ»، 346-347).

مدتی بعد در ۶۵۵ ق/۱۲۵۷ م هولاکو سرداران و از جمله بایجو را در نزدیکی کرمانشاه به مشورت جنگی خواند (همان، 347؛ هاورث، 119/III). پس از آن بایجو از آنجا با ۸۰ هزار سوار به تکریت رفت و با کمک بدرالدین لؤلؤ صاحب موصل، پلی از قایق بر رود بست. جنگاوران تکریت در حمله ای سخت پل را خراب کرده، بسیاری از مغولان را کشتند؛ اما روز بعد افراد بایجو پل را تعمیر کردند و روی به جانب غربی بغداد نهادند (منهاج، ۱۹۴/۲؛ براون، 461/II؛ هاورث، 121/III) و از آن سوی هولاکو و دیگر سردارانش نیز شهر را به محاصره گرفتند. حمله به بغداد که از اواخر سال ۶۵۵ ق آغاز شده بود، در محرم ۶۵۶ به انجام رسید (نک: ابن طقطقی، ۳۳۶؛ وصاف، ۱۷؛ ابن فوطی، ۳۲۳-۳۲۵). در رویارویی سپاهیان بایجو با قوای خلیفه، پیروزی نخست از آن امیر دواتدار صغیر بود که فرماندهی نیروهای بغداد را بر عهده داشت. اما مغولان بندگان فرات را شکستند و سیل در سپاه دواتدار افتاد و پیروزی از آن بایجو شد (میرخواند، ۸۹۳؛ قس: رانسیمان، 302/III، که عقب نشینی مغول را تاکتیک جنگی بایجو دانسته است).

برخی از مورخان علت این شکست بغداد را بی کفایتی و سستی و خوشگذرانی مستعصم دانسته (نک: وصاف، همانجا)، و گفته اند که او

کوشش عبدالحمید نوبلی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب‌السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ راکه ویلس، ایگور، سفیران باب به دربار خاندان مغول، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ ساندروز، ج. ج.، تاریخ فتوحات مغول، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ سایکس، برسی، تاریخ ایران، ترجمه محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، علمی؛ عینی، محمود، عقدالجمان، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ قزوینی، محمد، حواشی بر تاریخ جهانگشای (نکا: همد، جونی)؛ مرتضوی، منوچهر، مسائل عصر ایلخانان، تبریز، ۱۳۵۸ ش؛ مرگان، دبوید، مغولها، ترجمه عباس مخبر، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۳ ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تلخیص عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ نسوی، محمد، سیرت جلال‌الدین منکبرنی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، نویری، احمد، نه‌ایه الارب، به کوشش سعید عاشور و دیگران، قاهره، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ و صاف، تاریخ، تحریر عبدالحمید آبی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ یونینی،

موسی، ذیل مرآت‌الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۴ م؛ نیز: Altunian, G., *Historische Studien*, Berlin, 1965, vol. XCI; Boyle, J. A., *Dynastic and Political History of the Il-Khāns*, The Cambridge History of Iran, vol. V, ed. J. A. Boyle, Cambridge, 1968; id., *The Successors of Genghis Khan*, New York / London, 1971; Brent, P., *The Mongol Empire*, London, 1976; Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1951; Cahen, C., *Pre-Ottoman Turkey*, tr. J. Jones - Williams, London, 1968; Grousset, R., *L'Empire des steppes*, Paris, 1948; Howorth, H. H., *History of the Mongols*, London, 1888; Itzkowitz, N., *The Ottoman Empire, The World of Islam*, London, 1976; Runciman, S., *A History of the Crusades*, London, 1965; Sümer, P., *Oğuzlar*, Ankara, 1935.

منوچهر پزشک

بایدو، نواده هولاکو و ششمین ایلخان مغول در ایران. او که پس از سرنگون کردن عموزاده خود گیخاتو به ایلخانی رسیده بود، پس از حدود ۸ ماه، به دست پسر عموی دیگر خود غازان، دستگیر و کشته شد (برای شکل‌های دیگر نام بایدو، نک: ابن کثیر، ۳۴۳/۱۳، ۳۴۶؛ ابن شاکر، ۵۱۷؛ نویری، ۴۰۶-۴۰۷/۲۷؛ نیز نک: عزازی، ۳۶۴/۱). پدرش طوقای نام داشت و در مسیر مهاجرت خاندان هولاکو به ایران بر اثر صاعقه کشته شد (رشیدالدین، ۹۶۷/۲) و بایدو به سرپرستی بزرگان خاندان رشد یافت. وی در قوریلتهای (بزرگ‌ترین مجمع سران مغول) انتخاب سلطان احمد تگودار، حاضر بود و زیر قابل توجهی از او هدیه گرفت (همو، ۱۱۲۵/۲-۱۱۲۷). با این‌همه، به مخالفت با سیاستهای اسلام‌گرایانه احمد تگودار برخاست و به ارغون رهبر مخالفان پیوست و همانند یکی از سرداران او زمانی را در بغداد گذراند (همو، ۱۱۳۱/۲؛ اقبال، ۲۲۵/۸). او بعدها نیز با انتخاب ارغون به جانشینی احمد تگودار مخالفت کرد، اما ارغون چون بر تخت نشست، بایدو را با چند شاهزاده و امیر دیگر مغول، به امارت راهی دیار بکر و بغداد کرد (رشیدالدین، ۱۱۵۵/۲؛ هارث، III/313).

حوادث دوره دوم زندگی بایدو با مرگ ارغون آغاز می‌شود که نام او در کنار غازان و گیخاتو به عنوان نامزد جانشینی ارغون قرار گرفت (بویل، 372). اما او که ظاهراً موقعیت را مناسب نمی‌دید، با دوراندیشی این مقام را نپذیرفت (وصاف، ۱۵۷-۱۵۸) و پشتیبانان گیخاتو پیروز شدند. بی‌کفایتی گیخاتو و شکست طرح ترویج چاو-پول کاغذی رایج

دست درباریان را در آزار مردم باز گذاشته بود و در برابر فتنه‌های مذهبی و فرقه‌ای واکنشی نشان نمی‌داد، چنانکه ظاهراً به تحریک امیر دواتدار و ابوبکر فرزند خلیفه در فتنه محله کرخ در غرب بغداد، شمار بسیاری از شیعیان کشته شدند و این امر ابن علقمی وزیر شیعی خلیفه را متأثر ساخت (یونینی، ۸۶/۱؛ میرخواند، ۸۹۲). به عقیده ابن مورخان، ابن علقمی از تأثر این حادثه و شاید به تصور اینکه خلیفه‌ای علوی روی کار خواهد آمد، در نهان با هولاکو ارتباط برقرار کرد و به مغول پیوست (ابن عماد، ۲۷۰/۵؛ قس: گروسه، 429؛ بویل، همان، 348). به هر حال، بعداً ابن علقمی به وزارت بغداد برگزیده شد، اما چند ماهی بیشتر زنده نماند و ظاهراً از شدت تألمات ناشی از کشتارهای مغولان درگذشت (ابن تغری بردی، ۵۰/۷؛ بناکی، ۴۱۹).

آخرین گزارش موجود درباره بایجو او را در سمت فرماندهی جانب راست سپاه هولاکو، هنگامی که پس از پایان کار بغداد، ظاهراً به تحریک هایتون ارمنی در ۶۵۷ ق/۱۲۵۹ م قصد شام را داشت، نشان می‌دهد (همو، ۴۲۰؛ رشیدالدین، ۱۰۲۵-۱۰۲۶؛ بویل، همان، 350؛ رانسیمان، III/305). به گزارش برخی از مورخان او را به اتهام مکاتبه با خلیفه در هنگام محاصره بغداد به امر هولاکو گردن زدند (ابن تغری بردی، همانجا؛ ابن عماد، ۲۷۱/۵؛ یونینی، ۸۹/۱)؛ اما با توجه به اینکه بایجو تقریباً مؤثرترین سردار هولاکو در فتح بغداد بود و خود پایگاه و سابقه‌ای نسبتاً مهم در آسیای صغیر داشت، این گزارش درست به نظر نمی‌آید، بلکه به نظر می‌رسد هولاکو که سالها پس از بایجو به سوی مشرق آمد و از سوی منگو قان دستور داشت که در امر خلافت عباسیان با او مخالفت نرزد (نکا: نویری، ۳۸۱/۲۷)، در او به چشم رقیبی مزاحم و خطری بالقوه می‌نگریست و بایجونیز چندان با او همدلی نداشت. وقتی هولاکو دریافت که بایجو تمایلی به پیوستن به هولاکو برای فتح بغداد نداشته، و بهانه می‌آورده است، در فرصتی مناسب، پس از آنکه از فتح بغداد فارغ شد، او را مسموم ساخت. نیز گفته‌اند که بایجو در آخر کار مسلمان شد و چند تن از فرزندان او به مصر مهاجرت کردند (همو، ۳۸۴/۲۷؛ قس: رشیدالدین، ۲۱۰/۸).

مآخذ: آذری، علاءالدین، «روابط مغولها با دربار و اتابکان»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۴۸ ش، س ۴، شه ۴؛ آق‌سرای، محمود، سامرة الاخبار و سامرة الاخبار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳ م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن بی‌بی، حسین، اخبار سلاجقه روم، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ ابن تغری بردی، یوسف، النجوم؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن شداد، محمد، الاعلاق القطریة، به کوشش یحیی عیار، دمشق، ج ۱ (۲)، ۱۹۹۱ م، ج ۳ (۳)، ۱۹۷۸ م؛ ابن طقطقی، محمد، الفخری، بیروت، دارصادر؛ ابن عبّی، غریفوروس، تاریخ مختصر الدول، به کوشش أنطون صالحانی، بیروت، ۱۹۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، بیروت، ۱۹۷۹ ق/۱۹۵۹ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، الحوادث الجامعة، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۱ ق؛ اشمول، برنولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مفصل ایران، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ بناکی، داوود، تاریخ، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ تاریخ شاهای قراختانیان، به کوشش محمد ابراهیم باستانی یاریزی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ جینی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ ق/۱۹۱۶ م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ کزیده، به

در چین - امیران مغول را از او دلسرد ساخت و همه متوجه بایدو شدند که هم شرایط فرمانروایی و هم انگیزه طغیان برضد گیخاتو را داشت و شاهزاده‌ای با وقار و متین بود (اشپولر، «مغول...»، 77؛ رشیدالدین، ۱۱۸۳/۲، ۱۲۰۱-۱۲۰۲؛ میرخواند، ۹۳۲؛ نیز نک: هاورث، III/379). امرای مغول به بایدو فهماندند که در صورت قیام او برضد گیخاتو از وی حمایت خواهند کرد (رشیدالدین، ۱۱۹۹/۲-۱۲۰۰). بایدو هم دست به کار شد و نخست امیر بغداد محمد سکورچی (شکورچی) را که پیش از آن از دست بایدو به گیخاتو شکایت برده بود (نک: عزای، ۲۵۷/۱)، کشت و سپس با سپاه به سوی گیخاتو حرکت کرد (حمدالله، ۶۰۱). گیخاتو به مقابله آمد. دو سپاه نزدیک همدان روبه‌رو شدند و اگرچه در آغاز لشکر گیخاتو راه پیروزی پیمود، اما با فرار بسیاری از امیران او و پیوستن برخی از آنان به بایدو که از پیش همدانستان شده بودند، گیخاتو تنها ماند و به زحمت با ۲۰ سوار خود را به مغان رسانید، اما سرانجام طرفداران بایدو او را دستگیر کردند و کشتند (وصاف، ۱۶۹-۱۷۰).

بایدو پس از قتل گیخاتو به سرکوب طرفداران و دست‌نشانده‌گان او پرداخت؛ از جمله در طلب پادشاه خاتون، همسر گیخاتو برآمد که برادر خود سلطان سیور غتمش را کشته، و بر جای او به امارت کرمان نشسته بود (همو، ۱۷۸؛ منتخب‌التواریخ، ۲۸). با پیروزی بایدو که داماد سیور غتمش بود، طرفدارانش پادشاه خاتون را گرفته، نزد بایدو فرستادند، اما پیش از وصول به اردوی بایدو، در میانه راه شیراز و اصفهان به قصاص خون برادر به قتل رسید (ناصرالدین، ۷۵، ۷۷؛ رشیدالدین، ۹۳۵/۲)؛ هر چند دیری نپایید که با پیروزی غازان بر بایدو، کرمان دوباره به دست طرفداران پادشاه خاتون افتاد و کارگزاران بایدو به دستور غازان دستگیر شدند (ناصرالدین، ۷۸؛ فصیح، ۳۷۱/۲).

بایدو در جمادی‌الآخر ۶۹۴/۱۲۹۵ در حدود همدان خود را ایلخان خواند (خواندمیر، ۱۳۹/۳-۱۴۰)، اما هرگز فرصت نیافت بر تخت پادشاهی استقرار یابد، زیرا به زودی با مخالفت غازان پسر ارغون روبه‌رو شد که انتقام از قاتلان عموی خود گیخاتو را بهانه ساخته بود (ابن فوطی، ۴۸۳؛ اشپولر، همانجا). غازان، شاهزاده جوان مغول در این زمان همراه اتابک خود امیر نوروز در خراسان بود که او را برضد بایدو تحریک، و به کمک خود امیدوار ساخته بود (همو، 453؛ نویری، ۴۰۷/۲۷). بدین ترتیب، غازان روی به اردوی بایدو نهاد و چون به حدود قزوین رسید، فرستاده بایدو پیام آورد که او پادشاهی را به سبب عدم حضور غازان پذیرفته، و از او خواسته بود که باز گردد. غازان نخست نپذیرفت و نزدیک بود میان دو سپاه جنگ درگیرد، اما چون دریافت که نیروی کافی ندارد، به مصالحه پیشنهادی بایدو راضی شد (رشیدالدین، ۱۲۴۵/۲؛ اعتمادالسلطنه، ۶۰۳/۲) و امیر نوروز در میانه دو مدعی قرار گرفت (ابن فوطی، همانجا؛ اهری، ۱۴۲). اما بایدو، چنانکه از گزارشها برمی‌آید، در فکر حيله‌ای برای نابود ساختن رقیب بود که غازان دریافت و آهنگ بازگشت کرد (هاورث، III/382؛ حمدالله، ۶۰۲). در حالی که امیر نوروز در آن هنگام در اردوی بایدو بود، نقشه

زیرکانه‌ای برای رهایی خود اندیشید. او امیران بایدو را پنهانی به سوی غازان متمایل ساخت و خود برای بایدو سوگند یاد کرد که غازان را دست بسته به او تسلیم کند و با این حيله خود را به اردوی غازان رسانید (نویری، ۴۰۷/۲۷-۴۰۸؛ هاورث، III/383).

در این زمان دو عامل مهم اوضاع را به سود غازان دگرگون ساخت. نخست، رنجش صدرالدین زنجانی، معروف به صدر جهان وزیر قدیمی گیخاتو از بایدو و پیوستن او به غازان، و نیز تمایل تغاجار امیرالامرای بایدو به غازان که پیش از آن نیز با خیانت به گیخاتو او را به بایدو تسلیم کرده بود؛ و دوم، اسلام آوردن غازان (نک: اشپولر، همانجا). غازان به پیشنهاد امیر نوروز، در فیروزکوه به دست شیخ صدرالدین ابراهیم حموی، پسر عارف نامدار شیخ سعدالدین محمد بن حمویه جوینی اسلام آورد (اقبال، ۲۵۶/۱-۲۵۷؛ اشپولر، «تاریخ...»، 178) و ۲۰۰ هزار مغول همراه او مسلمان شدند (وصاف، ۱۹۳). سپس امیر نوروز همراه صدر جهان که در اردوی وی می‌زیست، به سوی بایدو حرکت کردند و امیرالامرا تغاجار را نیز به همراهی خواندند. بایدو که دریافت امیرانش از او پشتیبانی نخواهند کرد، به سوی گرجستان گریخت. امیر نوروز کسانی را در پی او فرستاد تا سرانجام در حدود نخجوان بایدو را یافته، به تبریز آوردند و در اواخر ذی‌قعدة ۶۹۴/اکتبر ۱۲۹۵ کشته شد (میرخواند، ۹۳۷؛ وصاف، ۱۹۶-۱۹۷؛ هاورث، 387-388/II؛ گروسه، 453). غازان به زودی دست به تصفیه‌های خونین زد، چنانکه در طی ۵ روز، ۳۰ امیر و ۵ شاهزاده مغول از طرفداران بایدو کشته شدند و امیر نوروز هم در تبریز معابد و کلیساها را ویران ساخت (وصاف، ۱۹۷؛ اهری، ۱۴۴). با قتل بایدو و آغاز فرمانروایی غازان و پایان گرفتن جنگهای داخلی مغولان، دوران جدیدی در تاریخ فرمانروایی ایلخانان ایران آغاز می‌شود (اشپولر، «مغول»، 79).

در نخستین فرمان بایدو پس از دستیابی به قدرت، اعطای مصونیت همه مذاهب از تعرض، و معافیت اوقاف مسلمانان از مالیات دیده می‌شود (وصاف، ۱۷۲). با اینهمه، سیاست دو رویه بایدو که بنابر گزارشهای تاریخی از یک سو بر اثر معاشرت با همسر یونانی آباقا (فرزند هولاکو) به مسیحیت گرایش داشت و از سوی دیگر، بی‌آنکه خود آداب مسلمانی به جای آورد، با تظاهر به اسلام پسر خود را به نماز می‌فرستاد (هاورث، III/387)، از دیده‌ها پنهان نمی‌ماند؛ چنانکه برخی او را مسیحی (همو، III/388؛ نیز نک: اشپولر، همان، 181)، و بعضی بودایی خوانده‌اند (همو، «مجموعه...»، 146).

به هر روی، بایدو چه مسیحی، چه بودایی، در محاسبه زمان و عوامل ضروری جذب قدرت به خطا رفت و با تکیه بر مساعدت عوامل مسیحی، مقهور حرکت غازان گردید و به گفته یکی از محققان، روح زمان را در نیافت (نک: برنت، 183).

مأخذ: ابن شاکر کبی، محمد، عیون‌التواریخ، حوادث سالهای ۶۵۰ تا ۶۹۹ق، نسخه

داریونک^۲ (پاسدروماجیان، ۱۷۷) و قلعه آیدین (میرخواند، ۱۰۴۶-۱۰۴۷) بوده است. در ۱۳۱۴ ش/۱۹۳۵ م پسوند «دوغو» (به معنی شرق) را نیز به آن افزودند («دائرةالمعارف»، IX/494).

پیشینه تاریخی: به استناد پژوهشهای علمی، نخستین ساکنان این ناحیه اورارتوها بودند؛ آنگاه به ترتیب آشوریه، مادها، هخامنشیان، رومیها، بیزانسیها و سپس مسلمانان بر منطقه حاکم شدند (همان، IX/493). همچنین باگراتونیان ارمنی نیز مدتی بر این ناحیه فرمان راندند (پاسدروماجیان، همانجا). در فاصله سالهای ۲۷۷-۳۱۷ ق/۸۹۰-۹۲۹ م، یوسف بن ابی الساج این شهر را از قلمرو باگراتونیها جدا ساخت («دائرةالمعارف»، همانجا). پس از شکست رومیان از البارسلان در نبرد ملازگرد (۴۴۳ ق/۱۰۷۱ م)، سلجوقیان این منطقه را به قلمرو خود ضمیمه کردند (نک: آق سرای، ۱۶-۱۷) که مدتی بعد به حاکمیت مغولان درآمد (سامی، ۱۲۳۵/۲). امیر تیمور گورکانی در ۷۸۷ ق/۱۳۸۵ م در جریان جنگ با قرايوسف قراقویونلو، قلعه بایزید را که از توابع ایروان بود، تصرف کرد و سپس آن را ویران ساخت (شرف الدین، ۳۸۹؛ میرخواند، ۱۰۴۶؛ خواندمیر، ۴۴۰/۳؛ بدلیسی، ۱۲۶؛ فصیح، ۱۲۷/۳؛ IA، همانجا)، ولی ظاهراً دوباره ساخته شده است، زیرا گفته اند که پس از قرايوسف، در کشمکش بر سر جانشینی او، افراد ایل سعدلو، اسپند (اصفهان میرزا) را به سلطنت بر داشته، قلعه بایزید را تصرف کردند (ابوبکر طهرانی، ۷۵/۱؛ روملو، ۱۱۶؛ سومر، ۱۱۶-۱۱۷). اما در ۸۲۴ ق/۱۴۲۱ م شاهرخ تیموری آنجا را به قلمرو خود افزود (نک: حافظ ابرو، ۷۷۳-۷۶۷/۲؛ روملو، ۱۲۴-۱۲۵).

در آغاز حکومت صفویان در سده ۱۰ ق، بایزید در دست امیران کرد بود (بدلیسی، همانجا). در لشکرکشی سلیم اول به ایران و جنگ چالدران، سلطان عثمانی برای جلوگیری از حمله ایران به عقبه سپاهش، شهر بایزید را که در شمال غربی دشت چالدران قرار دارد، تصرف کرد (فلسفی، ۴۳؛ پارسا دوست، ۴۲۳).

در تقسیمات کشوری دوره صفویه، بایزید محل برخورد دائمی با عثمانیها بود (بدلیسی، همانجا؛ مینورسکی، ۱۹۲؛ رهز برن، ۶). در نخستین لشکرکشی سلیمان قانونی به ایران در ۹۹۱ ق/۱۵۳۴ م شهر بایزید به تصرف خسروپاشا، سردار عثمانی درآمد (هامر پورگشتال، ۱۰۷۲-۱۰۷۱/۲)، ولی بعداً شاه عباس آن را در ۱۰۱۵ ق تصرف کرد (انسکندریک، ۷۴۱-۷۴۲). در دوره افشار نیز این ناحیه میان ایران و عثمانی دست به دست می شد (استرابادی، ۲۴۸-۲۵۱؛ هامر پورگشتال، ۳۲۱۳/۴)؛ چنانکه در عصر قاجار در سده ۱۳ ق هم این شهر همواره محل نزاع میان ایران و عثمانی بود.

در جریان جنگ توپراق قلعه، عباس میرزا، نایب السلطنه آنجا را تصرف کرد (اعتماد السلطنه، ۸۷۱/۱؛ شاو، ۴۷/۲؛ اعتضاد السلطنه، ۳۶۱-۳۶۰؛ نفیسی، ۲۰۳/۲). برابر مفاد اسناد عصر قاجار، در این دوره

عکس موجود در کتابخانه مرکز: ابن فوطی، عبدالرزاق، الحوادث الجامعة، بغداد، ۱۳۵۱ ق؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، تاریخ متظلم ناصری، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مفصل ایران، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ افری، ابوبکر، تاریخ شیخ اریس، به کوشش وان لون، لاهه، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۴ م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، خیب السیر، به کوشش محمد دیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ رشید الدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ عزادی، عباس، تاریخ العراق بین الاحتلال، بغداد، ۱۳۵۳ ق/۱۹۳۵ م؛ فصیح خوانی، محمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱ ش؛ منتخب التواریخ معینی، منسوب به معین الدین نطنزی، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تلخیص عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ ناصر الدین منشی کرمانی، سبط العلی للحضرة العلیا، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ نویری، احمد، نهایة الارب، به کوشش سعید غاشور، قاهره، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ و صاف، تاریخ، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ نیز:

Boyle, J.A., «Dynastic and Political History of the T̄i-Khāns», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; Brent, P., *The Mongol Empire*, London, 1976; Grousset, R., *L'Empire des steppes*, Paris, 1948; Howorth, H.H., *History of the Mongols*, New York, Burt Franklin; Spuler, B., *Gesammelte Aufsätze*, Leiden, 1980; id., *Geschichte der Mongolen*, Zürich; id., *Die Mongolen in Iran*, Leiden, 1985.

منوچهر بزشک

بائنده، عَرَب، نک: عرب، قوم.
بایر، نک: زمین.

بایزید (دوغو بایزید)، شهری کوچک در شمال شرقی ترکیه، از توابع استان آغری، در جنوب غربی کوه آرارات (آغری داغ). بایزید آخرین شهر ترکیه بر سر راه این کشور به ایران است و در محل اتصال رود ساری سوبه زنگمار، از ریزابه های ارس واقع شده است. فاصله آن تا گوربولاخ، نقطه صفر مرز ایران، ۳۶ کم و ارتفاع آن از سطح دریا ۱۶۰۰ متر است و بر جاده ای واقع شده که از یک سوی بندر طرابوزان در ساحل دریای سیاه، و از سوی دیگر شهر استانبول و به تبع آن اروپا را به مرز ایران می پیوندد. بایزید از دیرباز به عنوان یک شهر مرزی گمرکی و نظامی حائز اهمیت بوده است («دائرةالمعارف...»، IX/492). آب و هوای آن زمستانها سرد و تابستانها خشک است. در ۱۳۶۹ ش/۱۹۹۰ م جمعیت بایزید ۳۵'۲۱۳ نفر بوده است («آمار...»، ۱۵). این شهر پس از تشکیل دولت جمهوری ترکیه در ۱۹۲۳ م، به تدریج در محل کنونی ساخته شد، در حالی که شهر قدیم در ۸ کیلومتری جنوب شرقی آن بر فراز پشته ای با ارتفاع ۱'۸۱۰ متر قرار داشته است («دائرةالمعارف...»، IX/492-493).

در برخی مآخذ این شهر را به ایلدرم بایزید، پادشاه عثمانی نسبت داده (سامی، ۱۲۳۴-۱۲۳۵)، و آورده اند که آن را برای جلوگیری از حمله تیمور بنا کرد (نک: IA, II/368). اما احتمالاً این شهر نام خود را از بایزید، برادر سلطان احمد جلایری گرفته است (همانجا). نام دیگر آن

ساختمان مسجد شهر شکاف برداشت، اما مناره آن پابرجا مانده بود و کاخ پاشا متروک گشته، و سکنه آن به ۵۰ خانوار کاهش یافته بود (سرسی، نیز رگلو، همانجاها).

مآخذ: آق سرائی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخيار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابوبکر طهرانی، دیار بگریه، به کوشش نجانی لرغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ استرآبادی، محمد مهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۲۱ش؛ اسکندریک بنشی، عالم آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، خیام؛ اعتضاد السلطنه، علیقلی میرزا، *اکبر التواریخ*، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اعتضاد السلطنه، محمد حسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوبلی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بدلیسی، شرف خان، *شرف نامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ یارسادوست، منوچهر، *شاه اسماعیل اول*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ یاسدمراجیان، هرازد، *تاریخ ارمنستان*، ترجمه محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سید جواد، تهران، ۱۳۷۲ش؛ خواند میر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوبلی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ رهبرین، کلاوس، *نظام باالات در دوره صفویه*، ترجمه کیکاووس جهانماداری، تهران، ۱۳۲۹ش؛ سامی، شمس الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سپهر، محدثی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ سرسی، لوران، *ایران در ۱۸۳۱-۱۸۴۰م*، ترجمه احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شاور، ا. ج. و. ا. ک.، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید*، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ شرف الدین علی یزدی، *ظفر نامه*، به کوشش عصام الدین اورونیا، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ فصیح خوانی، احمد، *مجمع فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ فلسفی، نصرالله، *جنگ چالدران*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ میرخواند، محمد، *روضه الصفی*، تلخیص عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مینورسکی، ولادیمیر، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نصیری، محمدرضا، *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، قاجاریه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمه میرزا زکی علی آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۸ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; IA; Jaubert, P. A., *Voyage en Arménie et en Perse*, Paris, 1821; Karal, E. Z., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; Reclus, E., *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1884; Sümer, F., *Kra Koyunlular*, Ankara, 1967; *Türkiye dianet yakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1994.

علی اکبر دیانت

بایزید، نام دوتن از پادشاهان دولت عثمانی.

بایزید اول: معروف به ایلدرم، یا ییلدرم (حک ۷۹۱-۸۰۵ق/۱۳۸۹-۱۴۰۳م)، چهارمین پادشاه عثمانی، پسر مراد اول، معروف به خداوندگار. با توجه به سن او هنگام فوت (۴۳ سال)، باید در ۷۶۱ق زاده شده باشد (اوزتونا، II/353؛ فرید، ۱۳۷؛ سامی، ۱۳۳۱/۲؛ درباره اختلاف در تاریخ تولد او، نک: سراج، ۲۴۵/۲؛ «دائرة المعارف...» (V/231).

پس از جنگ کوسوو (کوزوو، قوصوه) در ۷۹۱ق/۱۳۸۹م و قتل سلطان مراد (هامرپورگشتال، ۱۹۳۱-۱۹۴۰؛ عاشق پاشا زاده، ۶۲-۶۴)، بایزید بر تخت نشست و از سوی خاندانهای پرنفوذ ترک به رسمیت شناخته شد (شاور، ۶۶/۱). نخستین اقدام پادشاه جدید، صدور دستور

روابط ایران و عثمانی دوستانه بود، چنانکه عباس میرزا نایب السلطنه در ۱۲۴۱ق/۱۸۲۶م، طی فرمانی به بهلول پاشا میرمیران بایزید اجازه شکار داد (نصیری، ۶۷/۲). در جریان جنگ روس و عثمانی در ۱۲۴۳ق/۱۸۲۸م، ژنرال پاسکویچ، بایزید را تصرف کرد (هامر-پورگشتال، ۳۶۷۵/۵) و بسیاری از سکنه آن به ایروان تبعید شدند. اگرچه این شهر پس از انعقاد عهدنامه آدرنه در ۱۲۴۴ق/۱۸۲۹م به عثمانی بازپس داده شد، ولی در جنگهای بعد روس و عثمانی در ۱۲۷۰-۱۲۷۲ق/۱۸۵۴-۱۸۵۶م و نیز ۱۲۹۴-۱۲۹۵ق/۱۸۷۷-۱۸۷۸م بار دیگر روسها آنجا را اشغال کردند؛ آنگاه مدتی بعد به موجب معاهده برلین باز به حاکمیت عثمانی درآمد (کارال، VIII/70؛ «دائرة المعارف»، IX/493). در جنگ جهانی اول روسها دوباره آنجا را تصرف کردند و خط آهنی از روسیه به بایزید کشیدند که پس از خاتمه جنگ و بازپس گیری بایزید این خط نیز برچیده شد (همان، IX/494).

به نوشته حاجی خلیفه، بایزید یکی از سنجقهای عثمانی بود و به شیوه موروثی اداره می شد (نک: همان، IX/493؛ IA, II/368). در سده ۱۲ق/۱۸م اسحاق پاشا از امیران خاندان چلدیر بر آنجا تسلط یافت و در عمران و آبادی آنجا کوشید. مجموعه کاخ اسحاق پاشا در نزدیکی آن، از یادگارهای دوران اوست («دائرة المعارف»، همانجا).

امروزه شهر بایزید در محل تلاقی جاده ای که غرب را از طریق ایران به شرق پیوند می دهد و نیز ورودی جاده ای که از شمال به جنوب، شهر قارص را به وان و از آنجا به مرز ایران مربوط می کند، قرار گرفته، و از اهمیت ویژه ای برخوردار است. در سالهای اخیر به ویژه در طول جنگ ایران و عراق، رفت و آمد تجارتي در این منطقه توسعه یافت و همین امر موجب رونق شهر گردید و اماکن متعددی در آنجا ایجاد شد (تحقیقات میدانی).

در سده ۱۳ق/۱۹م چند تن از جهانگردان از بایزید دیدن کرده اند؛ چنانکه ژر بر سر راه خود به ایران از زندانی شدنش در آنجا خبر داده است (ص 58؛ سپهر، ۱۴۸/۱؛ سرسی، ۶۹-۷۲). وی از موقعیت شهر که در میان صخره هایی از مرمر سرخ قرار داشته، و همچنین از مسجد و کاخ پاشا سخن گفته است (ص 59). این کاخ دارای دالانهایی سرپوشیده و ستونها و دیوارهایی بلند بوده است که از سنگهای مرمر گوه مجاور شهر ساخته شده، و بر بدنه آن حجاریهایی از شاخ و برگهای ظریف به سبک نقوش ایرانی نقر شده بود که نمونه ای از معماری ایرانی و از جمله قصرهای زیبای امپراتوری عثمانی به شمار می رفت (رگلو، IX/364-365). جهانگردانی که در سده ۱۹م از این شهر دیدن کرده اند، از مناظر و برج و باروی شهر که روبه ویرانی داشته، و قلعه بایزید که در بلندیهایی صخره مجاور شهر سر برافراشته بود، یاد کرده اند. شهر به دو محله ارمنی و کردنشین تقسیم می شد (نک: ژر، 59-58) و آب و هوای سالم و کوهستانی بایزید بیماران مبتلا به تب نویه را از ایروان برای درمان به آنجا می کشاند (رگلو، IX/365). بر اثر زمین لرزه ای که در نیمه اول سده ۱۹م روی داد، برج و باروی شهر و قلعه آن ویران شد و

۳۶۵/۶: اوزون چارشیلی، ۱۴۶-۱۴۵/II؛ نیز نک: ۵، ۱۵۳/۸-۱۵۴).

با اینهمه، در این روزگار برخی از سران کشورهای اروپایی در صدد مقابله با سلطان عثمانی برآمدند، چنانکه پاپ بونیفایوس نهم به اندیشه تدارک جنگی صلیبی افتاد (شاو، ۷۳/۸) و سیگیسموند، پادشاه مجارستان که از الحاق بلغارستان به خاک عثمانی ناخشنود بود، از پاپ کمک خواست و سفیرانی نیز نزد فرانسویها فرستاد. در پی این همدستانان، نیروهای مسیحیان با عبور از رودخانه دانوب، شهرهای ساحلی را تسخیر، و مسلمانان آنجا را قتل عام کردند. بایزید در نزدیکی شهر نیکوپولی با مسیحیان روبه‌رو شد و طی نبردی که یکی از بزرگ‌ترین جنگهای تاریخ عثمانی به شمار می‌آید، پیروزی قطعی به دست آورد و قدرت مسلمانان را در بالکان تثبیت کرد (برای تفصیل، نک: هامر پورگشتال، همانجا؛ کین راس، ۶۵-۷۱؛ شاو، ۷۳/۸-۷۴؛ رفیق، ۳۶۶/۶-۳۶۹). حضور بایزید در روم ایلی سبب شد تا علاءالدین علی - امیر قزاقان - در صدد بازپس‌گیری اراضی از دست رفته برآید و آنکارا و بورسه را تصرف کند. بایزید این بار او را در آق‌چای شکست داد و پس از مدتی نیز وی را به قتل رساند (اوزتونا، ۳۱۹-۳۱۸/II).

در این میان، تهاجم امیر تیمور دولت نوپای عثمانی را به شدت به خطر انداخت. تیمور پس از غلبه بر بخش بزرگی از آسیای میانه و ایران در صدد گسترش نفوذ خود بر مصر و قلمرو عثمانی برآمد (همو، ۳۳۸-۳۴۰/II). در این اثنا برخی از امیران آناتولی که قلمروشان ضمیمه خاک عثمانی شده بود، به دولت تیموری پناهنده شدند؛ از سوی دیگر سلطان احمد جلایر و قره یوسف قرا قویونلو هم به بایزید پیوستند. تیمور با فرستادن سفیرانی به دربار بایزید، تسلیم آنها را خواستار شد (نظام‌الدین، ۲۲۸؛ ابوبکر طهرانی، ۵۰/۸؛ روملو، ج تهران، ۷۴)، اما بایزید از این کار خودداری کرد و فرستادگان تیمور را با جوابهای تحقیرآمیز باز پس فرستاد (رفیق، ۳۷۱/۶). آنگاه تیمور به پیشروی در آناتولی ادامه داد و شهرهای توقات و سیواس را تصرف کرد (ابوبکر طهرانی، ۵۰/۸-۵۱). و روی به بایزید نهاد که در نزدیکی آنکارا اردو زده بود، جنگ میان آن دو با پیروزی تیمور و اسارت بایزید، در ۱۹ ذیحجه ۸۰۴ ق/ ۲۰ ژوئیه ۱۴۰۲ م به پایان رسید (ابن تغری بردی، ۲۶۷/۱۲-۲۶۹؛ شرف‌الدین، ۳۰۷-۳۱۶؛ صولاق‌زاده، ۷۴؛ هامر پورگشتال، ۲۸۷-۲۸۸؛ اوزتونا، ۳۴۹-۳۴۸/II).

شکست بایزید در آنکارا دولت عثمانی را با خطری جدی مواجه ساخت و این کشور را به اختلافات داخلی بر سر جانشینی دچار کرد (رفیق، ۳۷۱/۶). اما بایزید که نزد تیمور محترمانه در توقیف بود، ۷ ماه بعد در ۸ شعبان ۸۰۵ ق/ ۳ مارس ۱۴۰۳ م در ۴۳ سالگی و پس از ۱۳ سال حکومت در آق‌شهر درگذشت (اوزتونا، ۳۵۱/II) و در بورسه به خاک سپرده شد (رفیق، ۳۷۶/۶).

مورخان او را به جنگاوری، حسن تدبیر و علم دوستی ستوده‌اند، وی قلمرو عثمانی را از فرات تا دانوب گسترش داد («دائرة المعارف»، ۷/۲۳۴؛ اوزتونا، ۳۵۲/II). از بایزید آثار خیره‌ای چون مسجد، زاویه و

قتل برادرش یعقوب بود و پس از آن، این کار مرسوم شد، چنانکه بعدها سلطان محمد دوم (فاتح) آن را به صورت قانون درآورد (هامر پورگشتال، ۱۹۹/۸؛ کین راس، ۶۰؛ شاو، فرید، همانجاها)؛ آنگاه به انتقام خون پدرش مراد، به کشتار نجیب‌زادگان صرب دست زد (کین راس، ۶۰-۶۱). بایزید که به سبب توانایی بی‌مانندش در جابه‌جایی سریع نیروهایش از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر، یا از آسیا به اروپا (صولاق‌زاده، ۵۲؛ کین راس، ۶۰) و دلیری و جنگاوری (سامی، همانجا) به ایلدرم (صاعقه و رعد و برق) ملقب شده بود، پس از پیروزی در کوسو، برخی از فرماندهان را برای تأمین امنیت مرزهای غرب در صربستان، بدان سمت گسیل داشت (شاو، ۶۷/۸؛ اوزتونا، ۳۰۷/II)، سپس خود نیز به تصرف قره طووه (کاراتوو) و اسکوپیه در مقدونیه پرداخت و بسیاری از مهاجران ترک را در این ناحیه مستقر کرد (شاو، سامی، همانجاها). آنگاه با استفان، پسر لازار پادشاه صربستان صلح کرد و او را در اداره صربستان آزاد گذاشت. استفان نیز متعهد شد که از معادن نقره صربستان مالیات بپردازد و در موقع لزوم سپاهی ۲۰ هزار نفری به یاری سلطان بفرستد (هامر پورگشتال، ۲۰۰/۸؛ شاو، همانجا؛ کین راس، ۶۱؛ اوزتونا، ۳۰۶/II). همچنین بایزید، با خواهر استفان ازدواج کرد (همانجاها). آنگاه اختلاف خاندان سلطنتی پالولوگ بر سر تاج و تخت بیزانس را حل کرد و مانوئل و پدرش ژان را مشترکاً به اداره کشور و پرداخت خراج ملزم ساخت (برای تفصیل، نک: هامر پورگشتال، ۲۰۱/۸-۲۰۲).

وی در پی این پیروزیها، روند ترکی کردن ناحیه ادرنه را ادامه داد و در این شهر، مسجد، مدرسه و خانه‌هایی بنا کرد و ترکان را در حومه شهر سکنی داد (شاو، ۶۸/۸؛ رفیق، ۳۶۳/۶) و پس از تقویت موقعیت خود در بخش اروپایی (روم ایلی) متوجه آناتولی شد و آلاشهر (ه م) را تصرف کرد (همانجا) و امیرنشینهای آسیای صغیر شامل آیدین، صاروخان، منتشا، گرمیان (اوزتونا، ۳۰۹-۳۰۸/II) و همچنین امیرنشین قرامان و قاضی برهان‌الدین را که مهم‌ترین قدرتهای آناتولی بودند (همو، ۳۲۰-۳۱۸/۷؛ شاو، ۶۹/۸-۷۰؛ ۷۵)، یکی پس از دیگری به اطاعت درآورد و به سواحل مدیترانه دست یافت. وی پس از تشکیل ناوگانی بزرگ در دریای اژه (اوزتونا، ۳۰۹-۳۰۸/II) و عبور از آبراه بسفر به راههای ارتباطی استانبول دست یافت (رفیق، ۳۶۴/۶؛ اوزتونا، ۳۱۰/II) و در واقع استانبول را به محاصره درآورد. این محاصره ۳ بار در سالهای ۷۹۴ و ۷۹۷ و ۷۹۹ ق تکرار شد (صولاق‌زاده، ۶۱-۶۲) و باز سوم قلعه آناتولی حصار می‌شد (ه م) را در ساحل شرقی بسفر برای تسلط بر راه بیزانس به دریای سیاه بنا کرد (شاو، ۷۵/۸). این بار نیز با شنیدن خبر هجوم امیر تیمور به آسیای صغیر، محاصره را متوقف کرد؛ ولی با امپراتور بیزانس پیمانی بست که در آن مقرر شده بود، محکمه‌ای اسلامی به رهبری یک قاضی مسلمان در استانبول دایر شود و محله‌ای با ۷۰۰ خانه و یک مسجد برای مسلمانان در این شهر اختصاص یابد (برای تفصیل، نک: هامر پورگشتال، ۲۰۶/۸؛ کین راس، ۶۵؛ رفیق،

کاروانسرا، در بورسه و شهرهای مختلف به یادگار مانده است («دائرة المعارف»، همانجا؛ صولاق زاده، ۵۲).

بایزید دوم (۸۵۱-۹۱۸ ق/۱۴۴۷-۱۵۱۲ م)، پسر سلطان محمد دوم (فاتح) و هشتمین پادشاه عثمانی. درباره سالزاد وی اختلاف است، ولی با توجه به سن او به هنگام مرگ (۶۷ سال)، می توان گفت که در ۸۵۱ ق زاده شده است (نک: ابن عماد، ۸۶/۸؛ سراج، ۲۷۵/۲-۲۷۶؛ صولاق زاده، ۲۶۹؛ قره چلبی زاده، ۳۷۷؛ منجم باشی، ۴۰۰/۳-۴۰۱؛ فرید، ۱۸۷).

بایزید در حیات پدر حکومت نواحی سیواس و توقات را برعهده داشت (شاو، ۱۳۳/۱؛ هامر پورگشتال، ۶۹۳/۱). درگذشت ناگهانی سلطان محمد دوم، بحران سیاسی بزرگی بر سر جانشینی وی به وجود آورد، چنانکه اشرافیت ترک به رهبری صدراعظم محمد پاشا قره مانی، طرفدار جم سلطان، پسر کهنتر سلطان محمد بودند، و بنی چریان (دوشیرمه) به عنوان بازوی نظامی دولت عثمانی، به رهبری اسحاق پاشا، وزیر اسبق از سلطنت بایزید حمایت می کردند و سرانجام نیز همین گروه اخیر چیره شدند و بایزید بر تخت نشست (همو، ۶۹۳/۱-۶۹۴؛ صولاق زاده، ۲۶۹-۲۷۱؛ قره چلبی زاده، ۳۸۸؛ کین راس، ۱۶۹؛ عاشق پاشا زاده، ۲۲۰-۲۲۱). وی نخستین کس از پادشاهان عثمانی است که در استانبول جلوس کرد (سامی، ۱۲۳۱/۲).

پادشاهی بایزید را به دو دوره می توان تقسیم کرد: دوره اول تقریباً ۱۴ سال یعنی تا پایان شورش جم؛ و دوره دوم تا پایان حکومت وی در ۹۱۸ ق/۱۵۱۲ م. به نظر مورخان هر دو دوره، دوران آرامش و سکون تاریخ عثمانی محسوب می شود، چه، وی در دوران حکومتش نتوانست سیاست فعالانه ای در پیش بگیرد (اوزتونا، ۱۳۷/III).

نخستین مسأله دوران سلطنت بایزید، شورش برادرش جم سلطان بود (هامر پورگشتال، ۶۹۵/۱؛ فرید، ۱۷۹). وی خود را برای سلطنت لایق تر از بایزید می دانست و با حمایت قبایل ناحیه قره مان، قیام کرد و شهر بورسه - پایتخت اولیه دولت عثمانی - را تسخیر، و سکه و خطبه به نام خود کرد (صولاق زاده، ۲۷۳-۲۷۴؛ قره چلبی زاده، همانجا؛ منجم باشی، ۴۰۴/۳)؛ آنگاه به بایزید پیشنهاد کرد که قلمرو عثمانی را میان خود قسمت کنند (هامر پورگشتال، ۶۹۶/۱)، ولی او نپذیرفت و سپاهی به فرماندهی احمد پاشا گدیک (ه. م) به مقابله فرستاد و خود نیز به بورسه آمد. پس از دو و خوردهایی جم سلطان در بنی شهر - نزدیک بورسه - شکست خورد (منجم باشی، همانجا؛ غالب، ۴۷/۱) و همراه خانواده اش به سلطان مملوک مصر - قایتبای - پناهنده شد (همو، ۴۸/۱؛ صولاق زاده، ۲۷۵-۲۷۶؛ قره چلبی زاده، ۳۸۹؛ هامر پورگشتال، ۶۹۷/۱؛ اوزتونا، ۱۳۹-۱۴۰/III).

بایزید از جم سلطان خواست که در برابر دریافت عایدات قونیه از ادعای سلطنت منصرف شود (غالب، همانجا)، اما او نپذیرفت و کوشش مجدد او برای سیطره بر قلمرو عثمانی با شکست مواجه شد و این بار به شهبسواران رودس پناه برد (اوزتونا، ۱۴۰-۱۴۱/III).

هامر پورگشتال، ۷۰۲/۱-۷۰۳).

بایزید در ادامه سیاست پدرش در شبه جزیره بالکان، به مجارستان لشکر کشید و فتح هرزگوین را تکمیل کرد (شاو، ۱۳۶/۱؛ هامر پورگشتال، ۷۰۸/۱-۷۰۹). وی سپس به فیلیپی (همو، ۷۱۲/۱) و آنگاه بغداد - مولداوی - لشکر کشید، مناطقی را تسخیر کرد و دریای سیاه و سواحل آن را به قلمرو عثمانی ملحق کرد، به گونه ای که این دریا به صورت دریای داخلی قلمرو عثمانی درآمد (اوزتونا، ۱۴۵/III؛ صولاق زاده، ۲۹۲-۲۹۳؛ هامر پورگشتال، ۷۱۳/۱ بی).

بایزید با تقویت ناوگان دریایی عثمانی با ونیزیان نیز وارد جنگ شد، ولی سرانجام با آنان صلح کرد (کین راس، ۱۷۱؛ شاو، ۱۴۲/۱؛ هامر پورگشتال، ۷۴۷/۱-۷۴۸).

از دیگر وقایع مهم دوران سلطنت بایزید، جنگ با مالیک مصر بود که جم سلطان را پناه داده بودند. به علاوه، دولت عثمانی نمی توانست حاکمیت دولت مالیک بر حریم شریفین و نیز تصرف «امانات مقدسه» (اوزتونا، ۱۴۷/III) را بپذیرد. از سوی دیگر مالیک نیز با بهره گیری از ناآرامیهای داخلی دولت، بخشی از قلمرو عثمانی در شرق آناتولی را به تصرف خود در آورده بودند. اگرچه در این درگیریها، چندین بار مالیک پیروز شدند، لکن قحط و اختلافات داخلی آنان را به صلح واداشت (همو، ۱۵۲-۱۴۶/III؛ شاو، ۱۳۷/۱-۱۳۸؛ هامر پورگشتال، ۷۱۵/۱-۷۲۵).

آخرین رویداد مهم دوران سلطنت بایزید، ظهور سلسله شیعی - مذهب صفویه در ایران بود. شاه اسماعیل برای گسترش نفوذ صفویان در سرزمین عثمانی، مبلغانی را به آسیای صغیر فرستاد و این تبلیغات تأثیر بسیاری بر جای گذاشت و دولت عثمانی را به اقدام برضد ایران برانگیخت (شاو، ۱۴۵/۱). بایزید که سرشت صلح جویانه داشت، از جنگ با شاه اسماعیل اجتناب می کرد، اما برای تضعیف نفوذ صفویان گروهی از طوایف تکلو را که طرفدار شاه اسماعیل بودند، به روم ایلی انتقال داد و با تقاضای شاه اسماعیل مبنی بر صدور اجازه سفر طرفداران صفویه به ایران مخالفت کرد (هامر پورگشتال، ۷۲۶/۱) و این امر موجب بروز شورشهایی خطرناک از سوی برخی از طوایف تکلو برضد عثمانیان شد (روملو، ج کلکته، ۱۲۵-۱۲۶). سیاست صلح جویانه و مماشات بایزید، سرانجام بنی چریان را از او ناخشنود ساخت. به ویژه، انتخاب پسرش احمد به ولایت عهدی این مخالفت را تشدید کرد و به اختلاف میان فرزندان او نیز منجر شد. تا آنکه بنی چریها سلیم فرزند دیگر بایزید را در ۹۱۸ ق/۱۵۱۲ م به پادشاهی برگزیدند و خواهان استعفای سلطان شدند. بایزید ناگزیر از سلطنت کناره گیری کرد و به زادگاهش (دیمتوقه) بازگشت؛ اما در میان راه درگذشت. گویند پزشکی یهودی که سلیم همراه پدر فرستاده بود، او را مسموم کرد. جنازه بایزید را به استانبول آورده، در مسجدی که خود بنا کرده بود، به خاک

نه؟ آگاهی دقیقی در دست نیست، ولی مسلم است که بایزید دوم علاقه زیادی به کتاب داشت و کتابهایی را که به او اهدا می‌شد، مهر خود بر آنها می‌نهاد و به کتابخانه کاخ توپکایی می‌سپرد (ارونسال، II/31). وی همچنین به ساختن ابنیه برای امور خیریه علاقه بسیار داشت. بیشتر این بناها دارای کتابخانه نیز بود. وجود کتابخانه در اکثر شهرهای ترکیه مانند ادرنه و آماسیه (همو، II/31-32) حاکی از علاقه بایزید به احداث اینگونه مراکز فرهنگی است. در مجتمع بایزید هم که ساختمان آن در ۹۰۶/ق یا ۱۵۰۰م شروع شد و در ربیع الثانی ۹۱۱ به اتمام رسید، احتمالاً کتابخانه‌ای نیز وجود داشته است، چه نخستین اطلاع از وجود کتابخانه‌ای در مجموعه بایزید، در کنار مدرسه و مسجد و دارالحدیث — به اشاره مؤلف تاریخ عطا — به سده ۱۰/ق باز می‌گردد (همو، II/32-33). همچنین در وقف‌نامه مورخ ۹۹۱/ق یا ۱۵۸۳م به کنابداری (حافظ کتب) و میزان حقوق وی اشاره شده است (همانجا) که این امر دلیل بر دایر بودن کتابخانه در این محل است.

در پی برخی تحولات سیاسی و اجتماعی و فرهنگی، سعید پاشا، صدراعظم وقت در ۱۲۹۸/ق یا ۱۸۸۱م اجازه تأسیس کتابخانه‌ای دولتی را از دربار گرفت و بخشی از مجتمع بایزید را بدان اختصاص داد و در اختیار وزارت معارف گذاشت و تعمیرات و تزئینات کتابخانه (به صورت فعلی) توسط هنرمندی به نام استاد اوهایس انجام گرفت (میدان لا روس، II/337). بعدها ساختمان جنبی آن نیز از دانشکده دندان پزشکی جدا، و به این مجموعه ضمیمه شد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). کتب اهدایی و نیز کتابهایی که در طول جنگهای بالکان از این شبه جزیره آورده شد، بخشی از کتابهای این کتابخانه را تشکیل می‌دهد (همانجا؛ VI/4159، YA). همچنین مقرر شد یک نسخه از کتب تألیف یا ترجمه شده در امپراتوری به این کتابخانه اهدا شود. امروزه در حدود ۴۵۰ هزار جلد کتاب شامل نسخ خطی، کتب چاپی، و نیز اسناد زیادی در این کتابخانه نگهداری می‌شود (میدان لا روس، همانجا). تا کنون دو جلد از فهرست کتابهای این کتابخانه به خط عربی منتشر شده است (YA، همانجا).

مأخذ:

Erünsal, I. E, *Türk kütüphaneleri tarihi*, Ankara, 1988; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1992; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1977; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; YA.

علی اکبر دیانت

بایزید آنصاری، نک: روشنیه.

بایزید بسطامی و ابویزید طیفور بن عیسی بن سبروشان (د ۲۳۴ یا ۲۶۱/ق یا ۸۴۸ یا ۸۷۵م)، از عارفان بزرگ ایران در سده‌های ۲ و ۳/ق و ۹م. وی در نیمه دوم سده ۲ ق در خانواده‌ای نومسلمان در محله موبدان

سپردند (قره چلبی زاده، ۳۹۷؛ فرائضجی زاده، ۵۳۶؛ غالب، ۵۴/۱؛ هامرپورگشتال، ۷۸۰-۷۸۱/۱؛ کوچو، IV/2224؛ فرید، ۱۸۷).

بایزید مردی صلح دوست و طرفدار دانشمندان و ادبا بود. وی برای علما مقرری تعیین کرد و سالانه ۱۴ هزار دینار برای مخارج حرمین شریفین می‌فرستاد (ابن عماد، ۸۶/۸؛ صفا، ۵ (۳/۱۶۰۳-۱۶۰۴). آندره کرتی سفیر ونیز او را به صلح طلبی، آگاهی از حکمت الهی، اخترشناسی و کتاب دوستی ستوده است (هامرپورگشتال، ۷۸۱/۱-۷۸۲). با اینهمه، جهاد با کفار را دوست می‌داشت و گفته‌اند گرد و خاکی را که در جنگ با مسیحیان بر پاپوش و تن پوش می‌نشست، جمع‌آوری می‌کرد تا هنگام مرگ در آرامگاهش بریزند (همو، ۷۸۵/۱). وی خط را نیز نیکو می‌نوشت و مشوق خطاطان بود (IA, II/397). از بایزید آثار خیریه بسیاری مانند مسجد، مدرسه، دارالشفا، گرمابه و جز آنها در شهرهای مختلف از جمله استانبول، ادرنه و آماسیه برجای مانده است (همانجا؛ «دائرة المعارف»، ۷/237؛ هامرپورگشتال، همانجا).

مأخذ: این تقریر بردی، النجوم؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابوبکر طهرانی، *دیار بکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سوم، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ رفیق، احمد، *یوک تاریخ عمومی*، استانبول، ۱۳۲۸ق؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش ج. ن. سدن، کلکته، ۱۹۳۱م؛ همو، همان، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سراج اندلسی، محمد، *الحلل الهندسیه*، به کوشش محمد حبیب هیل، تونس، ۱۹۷۰م؛ شاور، ا. ج. و ا. ک. شاور، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید*، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ صولاتی زاده، محمد، *تاریخ استانبول*، ۱۲۹۷ق؛ عاشق پاشا زاده، درویش احمد، *تواریخ آل عثمان*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ غالب، محمد، *نتایج الوقوعات*، استانبول، ۱۳۲۷ق؛ فرائضجی زاده، محمد سعید، *تاریخ گلشن معارف*، استانبول، ۱۲۰۲ق؛ فرید، محمد، *تاریخ الدولة العلیه العثمانیه*، به کوشش احسان حق، بیروت، ۱۴۰۳/ق یا ۱۹۸۳؛ قره چلبی زاده، عبدالعزیز، *روضه الابرار*، قاهره، ۱۲۴۸ق؛ کین راس، ب. ب. قرون عثمانی، ترجمه پروانه ستاری، تهران، ۱۳۷۳ش؛ منجم‌پاشا، احمد، *صحائف الاخبار*، استانبول، ۱۲۸۵ق؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد بنامی سنائی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هامرپورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمه میرزا زکی علی آبادی، به کوشش چشید کیان فر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

IA; Koçu, R. E. *İstanbul ansiklopedisi*, Istanbul, 1960; Öztuna, Y., *Büyük-Türkiye tarihi*, Istanbul, 1983; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982.

علی اکبر دیانت

بایزید، کتابخانه، نخستین کتابخانه دولتی در امپراتوری عثمانی منسوب به سلطان بایزید دوم، واقع در مجموعه بایزید در میدانی بزرگ به همین نام در استانبول که امروز میدان حریت نامیده می‌شود. این کتابخانه به هنگام تأسیس (۱۳۰۱/ق یا ۱۸۸۴م) کتابخانه عمومی عثمانی نام گرفت و در ۱۳۴۰ش یا ۱۹۶۱م کتابخانه دولتی بایزید خوانده شد («دائرة المعارف دیانت»، VI/51-52؛ «دائرة المعارف زبان...»، I/41).

از سابقه تاریخی این کتابخانه پیش از ۱۳۰۱ق و اینکه آیا در دوره بایزید دوم (سده ۹/ق یا ۱۶) در اینجا کتابخانه‌ای وجود داشته است، یا

بسطام، از شهرهای منطقه قوس به دنیا آمد (سهلجی، ۶۳). اجداد او از موبدان زرتشتی و از بزرگان بسطام بودند. احمد بن حسین ابن خرقانی در کتاب دستور الجمهور خود نیای پدری او را شخصی به نام موبد بسطامی معرفی کرده است که والی و حاکم قوس و از اکابر عصر خود بود (گ ۱۹ ب - ۲۰ آ). سروشان جد او - که نامش در منابع به صورتهای گوناگون آمده است (سهلجی، ۶۰؛ ابن تغری بردی، ۳۵/۳؛ یاقوت، ۶۲۳/۱؛ جامی، ۵۴؛ شوشتری، ۲۰/۲؛ ابن کثیر، ۳۵/۱۱) - نیز از زرتشتیان بسطام بود که به اسلام گروید (سهلجی، ۶۰، ۶۳؛ ابن خرقانی، گ ۲۰-آ ۲۰).

پدر بایزید، عیسی ظاهراً در هنگام کودکی او درگذشته بود. از میان منابع متعدد سهلجی اشاره کوچکی به عیسی دارد که از اعتقاد عمیق او به اسلام حکایت می‌کند (ص ۶۳) و هجویری (ص ۱۳۲) و عطار (ص ۱۶۱) نیز او را از بزرگان بسطام دانسته‌اند. ابن خرقانی نیز بر ورع و تقوای او تأکید کرده، و گفته است که عیسی پیش از چهار سالگی بایزید درگذشته بود (گ ۲۰ ب - ۲۱ آ، ۲۲ ب)؛ اما مادر بایزید - که زنی دیندار و پرهیزگار بود و بایزید در حفظ حرمت او اهتمام تمام داشت - تا هنگام بزرگسالی او و بازگشتش از سفر حج زنده بوده، و حکایتهای لطیفی از چگونگی رابطه بایزید با مادرش نقل شده است (سهلجی، ۶۳، ۹۲، ۹۳، ۱۳۹-۱۴۰؛ عطار، همانجا؛ نیز ۱۶۴؛ ضیاء، ۱۶۷؛ ابن خرقانی، گ ۲۳-آ ۲۳، ۲۷-آ ۲۷، ۲۹-آ ۲۹).

بایزید دو برادر به نامهای آدم و علی و نیز دو خواهر داشت (سهلجی، ۶۵؛ ابن خرقانی، گ ۲۱ ب). برادران او که یکی بزرگ‌تر، و دیگری کوچک‌تر از بایزید بود، هر دو اشخاصی دیندار بودند و فرزندان و نوادگانشان از مهم‌ترین ناقلان سخنان بایزید به شمار می‌روند.

خانواده بایزید پس از چندی از محله موبدان به محله وافدان که ظاهراً مسلمان‌نشین بود و در زمان سهلجی محله بویزان نامیده می‌شد، منتقل شدند (سهلجی، ۶۲-۶۳؛ ابن خرقانی، گ ۲۲ آ)، اما خانه‌ای که بایزید در آن متولد شده بود، در سالهای پس از درگذشت او در تملک نزدیکیانش باقی ماند. آنان به احترام شخصیت معنوی بایزید، نه تنها در آن خانه ساکن نشدند، بلکه آن را همچون مصالای حفظ کردند و تنها در اوقات نماز به آنجا - که «بیت الابرار» نامیده می‌شد - می‌رفتند (سهلجی، همانجا؛ ابن عربی، ۱۲۱/۲، ۳۵۲/۳؛ ابن خرقانی، گ ۲۲-آ ۲۲).

بایزید در کودکی به مکتب فرستاده شد و قرائت قرآن و خواندن و نوشتن را آموخت (عطار، ۱۶۱)؛ چنین به نظر می‌رسد که او تحصیلات رسمی و مرتبی نداشته، اما اینکه سهلجی او را اتمی شمرده است (ص ۷۰)، شاید اشاره به آن دارد که وی اثر مکتوبی از خود برجای نگذاشته؛ و گر نه از حکایتهایی که از او نقل شده، می‌توان دریافت که او خواندن و نوشتن می‌دانسته است (همو، ۱۷۳؛ قشیری، ۴۲؛ ابونعیم، ۴۰/۱۰؛ عطار، ۱۶۳، ۱۶۹). همچنین گفته‌اند که وی قرآن را به تمامی از برداشته است (قشیری، ۱۵)؛ در هر حال، پاسخهایی که با استفاده از آیات

قرآنی به برخی پرسشها داده است و نیز برداشتها و تفسیرهای عرفانی او از برخی آیات حاکی از انس او با قرآن است (برای نمونه، نک: سهلجی، ۱۰۹، ۱۶۵؛ مستملی، ۸۳۰/۲-۸۳۱؛ عطار، ۱۶۲-۱۶۳؛ ابن خرقانی، گ ۱۱۳؛ ضیاء، ۱۴۰-۱۴۱).

بایزید از همان اوان کودکی باطنی روشن داشت (عطار، ۱۸۵) و از ابتدای جوانی مجاهدات و ریاضتهای دشوار را آغاز کرده بود (سهلجی، ۸۴؛ قشیری، همانجا؛ هجویری، ۱۳۲-۱۳۳؛ عطار، ۱۶۵، ۱۶۸). گفته شده که استاد او در تصوف ابوعلی سندی بوده است (سراج، ۳۲۵؛ قشیری، ۱۸۰؛ جامی، ۵۶)؛ ظاهراً وی نومسلمانی از اهالی سند بود که بایزید به او فرایض دینی را می‌آموخت و او علم توحید و حقایق صرف را به بایزید تعلیم می‌داد (سراج، ۱۷۷؛ سهروردی، عمر، ۴۱۰؛ ابن خرقانی، گ ۱۱۷). خواجه عبدالله انصاری (ص ۱۰۴) و در پی او جامی (ص ۵۴) نیز به استادی گرد (که به درستی معلوم نیست مردی از نژاد کرد بوده، یا شبانی و گله‌دار، یا مردی سیار و اهل ترک و تجرید) اشاره دارند و گفته‌اند: بایزید وصیت کرده بود که او را پس از مرگ در کنار مزار این شخص و پایین‌تر از قبر او دفن کنند. ظاهراً تا زمان حیات خواجه عبدالله انصاری مدفن او در کنار مزار بایزید در بسطام باقی بوده است (همانجاها)، اما در منابع دیگر مطلبی درباره این شخص نیامده است. چنین به نظر می‌رسد که روح تشنه و سرگشته و حقیقت جوی بایزید را این دو نیز سیراب نکردند، زیرا گفته‌اند که وی در جست‌وجوی مطلوب خود در جوانی ۳۱۳ استاد دیگر را نیز خدمت کرد (سهلجی، ۶۳؛ عطار، ۱۶۱) و روایت شده است که وی مدتی نیز شاگرد امام جعفر صادق (ع) بود و در خانه او سقایی می‌کرد (سهلجی، همانجا؛ عطار، ۱۶۱-۱۶۲؛ ابن خرقانی، گ ۱۲۸-۲۸ ب)، اما با در نظر گرفتن این نکته که امام جعفر صادق (ع) در ۱۴۸ ق درگذشته، و بایزید - چنانکه خواهد آمد - در ۱۸۸ ق، یا به احتمالی در ۱۶۱ ق به دنیا آمده است، صحت این روایت به شدت مورد تردید قرار می‌گیرد.

عطار به جست‌وجوی ۳۰ ساله او در بادیه شام اشارت دارد، اما از منابع دیگر می‌توان دریافت که وی تنها به سفر حج رفته بود و جز مواردی که به سبب مخالفت و تکفیر فقهای بسطام مجبور به ترک موقت آن شهر می‌شد، بیشتر عمر خود را در بسطام گذرانید و اساساً اقامت در بسطام را بر سفر ترجیح می‌داد (سهلجی، ۸۱، ۱۰۰، ۱۵۹؛ قشیری، ۱۴۳؛ عطار، ۱۶۲-۱۶۴، ۱۷۵). بایزید در بسطام بیشتر اوقات خود را در خانقاه خویش به عبادت و مراقبت و تعلیم مریدان و شاگردان می‌گذرانید و در هنگام نماز به مسجد می‌رفت و در عین حال، دیدارکنندگانی را که از راههای دور به دیدنش می‌آمدند، نیز می‌پذیرفت و گاه خود به استقبال کسانی که به دیدارش آمده بودند، می‌رفت (سهلجی، ۷۲-۷۳، جم: عطار، ۱۷۷).

با آنکه در هیچ یک از منابع کهن به همسر و فرزند داشتن او اشاره‌ای نشده، و او خود نیز داشتن زن و فرزند را مانع سلوک زاهدانه و

ابوموسی در هنگام درگذشت بایزید ۲۲ سال داشت و در طول مصاحبت با وی خود در شناخت و معرفت به مرتبه‌ای رفیع دست یافته بود. از ابوموسی ۴ فرزند به جای ماند که یکی از آنان به نام موسی، مشهور به غقی (یا غقی) بسطامی احوال بایزید را از قول پدر خود نقل کرده است (سهلجی، ۹۹، ۶۹، ۱۵۲-۱۵۳؛ قشیری، همانجا؛ ابونعیم، ۳۷-۳۶/۱۰). مدفن ابوموسی در کنار مزار بایزید قرار داشت و خود وصیت کرده بود که گور او را پایین‌تر از گور بایزید قرار دهند (سهلجی، ۶۷؛ ابن خرقانی، گ ۳۰ ب).

از دیگر مردان مشهور بایزید ابوموسی دیلی، خواهرزاده او و از شاگردان و مصاحبان عبدالرحیم بن یحیی اسود دیلی بود و از فضل و کمال بهره تمام داشت (سهلجی، ۷۱، ۷۹، ۱۶۷؛ ابن جوزی، همان، ۱۱۳/۴). وی که به ابوموسی ثانی شهرت یافت، در آغاز برای دیدار بایزید به بسطام آمده بود، پس از ملاقات شیفته او شد و در سلک مریدانش درآمد. با این حال، اقامت او در بسطام دائمی نبود و پس از چندی به ارمستان رفت (سهلجی، ۷۱-۷۲). سفر ابوموسی به ارمستان در نظر گروهی از محققان معاصر موجب شده است که اصل او را از دیبل (از شهرهای قدیم ارمستان) و نه از دیبل (از شهرهای دره سند) بدانند (نک: I/162، EI²؛ ایرانیکا، IV/183؛ کربن، I/269؛ حقیقت، سلطان...، ۳۵). به هر حال، بسیاری از گفته‌های بایزید از قول همین ابوموسی دیلی نقل شده است (سهلجی، جم: ابن جوزی، همان، ۱۱۲/۴-۱۱۳).

سعید منجورانی، سعید راعی، خطاب طرزی و ابومنصور جینوی نیز از مردان دیگر او بودند که همه به دست او به طریق زهد و عبادت روی آوردند و از ناقلان سخنان و حکایت‌های او به شمار می‌رفتند (سهلجی، ۷۴-۷۷؛ ابن خرقانی، گ ۳۲-۳۶). به این ترتیب، روایات و اقوال مربوط به بایزید از یک‌سویه واسطه افراد خانواده‌اش و از سوی دیگر از طریق مردان و نیز کسانی که به دیدار او می‌آمدند، نقل و منتشر می‌گشت. در سده‌های بعد این اقوال از طریق واسطه‌های دیگری همچون جنید بغدادی - که آنها را بیش از همه از ابوعمران موسی بن عیسی بن آدم، نواده آدم برادر بایزید، دریافت داشته بود - از فارسی به عربی ترجمه شد و به سرزمین‌های غربی اسلام نیز راه یافت (سهلجی، ۱۳۹-۱۴۰، ۱۵۷).

بایزید بسطامی در ۷۳ سالگی در زادگاه خود بسطام درگذشت (همو، ۸۳؛ ابن جوزی، همان، ۱۱۴/۴، المنتظم، ۲۹/۵؛ جامی، ۵۴). سال درگذشت او در منابع کهن‌تر به دو صورت ۲۶۱ ق (مثلاً نک: سلمی، ۶۰؛ خواجه عبدالله، ۱۰۴؛ ابن جوزی، صفة، همانجا) و ۲۳۴ ق (سهلجی، همانجا) ثبت شده است. تاریخ اول مستند به سلسله اسنادی خانوادگی است که به برادرزاده بایزید می‌رسد و کسانی چون سلمی (همانجا) و خواجه عبدالله انصاری (همانجا) آن را نقل کرده‌اند و تاریخ دوم که سهلجی آن را ذکر کرده است (همانجا)، با شواهد غیرمستقیمی همچون دیدار بایزید با شقیق بلخی (د ۱۹۴ ق/۸۱۰ م) و نیز

صوفیانه می‌دانسته است (قشیری، ۱۵؛ عطار، ۱۸۱)، ابونعیم اصفهانی (۳۶/۱۰) و ابن جوزی (صفة...، ۱۱۱/۴) - ظاهراً به پیروی از ابونعیم - از قول همسر ابویزید مطالبی را نقل کرده‌اند و ابن خرقانی نیز از زنی به نام حزة دهستانی به عنوان همسر بایزید و پسری به نام آدم به عنوان پسر او یاد می‌کند (گ ۷-۷ ب). برخلاف برخی مشایخ بزرگ صوفیه که به حرفه‌ای مشغول بوده‌اند، ظاهراً بایزید حرفه و پیشه‌ای نداشته، و بدین سبب، مورد سؤال قرار می‌گرفته است (سهلجی، ۱۴۸؛ عطار، همانجا؛ ابن خرقانی، گ ۱۰۱ ب-۱۰۲؛ عزالدین، ۲۵۰)؛ ولی بعید نیست که از طریق آنچه به او رسیده بوده، زندگانی را می‌گذرانده است (سجستانی، ۲۲۶).

بایزید با برخی از بزرگ‌ترین صوفیان نخستین هم عصر بوده است. از میان این شخصیت‌ها کسانی همچون احمد بن خضرویه بلخی و همسرش ام علی، ابراهیم ستنبه هروی، حاتم اصم، یحیی بن معاذ رازی، شقیق بلخی و ابوتراب نخشبی به دیدارش به بسطام می‌آمدند و از گفت‌وگوهای آنان با بایزید در منابع مختلف سخن رفته است (سهلجی، ۷۲-۷۴، ۹۸-۹۹، ۱۱۸، ۱۷۰؛ هجویری، ۱۴۹-۱۵۰؛ عطار، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۸۰؛ ابن خرقانی، گ ۴۱-۴۱ ب، ۴۲، ۴۴، ۴۸ ب-۴۹). برخی دیگر همچون ذوالنون مصری نیز از طریق مکاتبه، یا با فرستادن مریدان خود با او ارتباط داشته‌اند (سهلجی، ۱۰۳، ۱۵۱، ۱۶۰، ۱۷۳؛ هجویری، ۳۲۲؛ عطار، ۱۶۳؛ ابن خرقانی، گ ۴۷ ب-۴۸).

با توجه به کثرت روایت‌های مربوط به دیدارکنندگان و مشتاقان ملاقات او که در منابع آمده است، می‌توان دریافت که وی از واسطه عمر عارفی پرآوازه بوده، و شهرتش به شهرهای دور و نزدیک آن روزگار رسیده بوده است. این حسن شهرت و توجه و اقبال عام و همگانی از یک‌سو، و سخنان شطح آمیز و جسورانه او از سوی دیگر، مخالفت و حسادت عالمان و زاهدان هم عصر او را بر می‌انگیخت و آنان را به دشمنی و انکار و تکفیر او می‌داشت (نک: سهلجی، ۸۱، ۱۱۳-۱۱۴، ۱۱۹-۱۲۰؛ عطار، ۱۵۵-۱۵۶، ۱۵۸-۱۵۹؛ ابن خرقانی، گ ۱۰۱ ب). گفته‌اند که ۷ بار او را تکفیر کردند و از بسطام بیرون راندند (عطار، ۱۶۶؛ ابن خرقانی، گ ۶۶ ب؛ نیز نک: ابن جوزی، تلبیس...، ۱۶۷؛ ذهبی، ۳۴۷/۲)، اما ۷ بار تبعید و بازگشت او به بسطام نشانه آن است که دارای پایگاه مردمی بوده، و اعتقاد عمومی نسبت به او بر مخالفتها و دشمنیهای متشرعان غلبه داشته، و مانع آن شده است که سرنوشتی نظیر سرنوشت حلاج داشته باشد.

از میان مریدان خاص بایزید بسطامی می‌توان به عیسی بن آدم، ملقب به ابوموسی خادم (ابوموسی اکبر)، برادرزاده او اشاره کرد که خادم شخص بایزید بود و رسیدگی به امور خانقاه را برعهده داشت. وی از مریدان بسیار نزدیک بایزید بود؛ بسیاری از سخنان بایزید از طریق او نقل شده، و چنانکه خود گفته، هنوز ۴۰۰ سخن از پیر خود به یاد داشته است. او چون کسی را لایق شنیدن آنها نیافت، همه را با خود به گور برد (سهلجی، ۶۵-۶۸؛ ابن جوزی، صفة، ۱۱۲/۴؛ ابن خرقانی، گ ۱۳۱).

گفت وگوی بایزید با مرید او که در منابع مختلف آمده است (همو، ۱۱۸، ۱۲۳؛ عطار، ۱۷۳-۱۷۴) و همچنین حکایت انتظار او برای رسیدن جواب بایزید و درگذشتش پیش از رسیدن جواب (نک: همو، ۱۷۴-۱۷۵) تأیید می‌شود. اما از سوی دیگر این خرقانی به نقل از ابن فوطی موزخ بغدادی آورده است که بایزید در زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۱ق)، خلیفه اموی متولد شد (گ ۴ - ۱۵). همو در جای دیگری از این کتاب آورده است که شیخ ابوالحسن خرقانی ۱۷۱ سال پس از مرگ بایزید به دنیا آمد (گ ۵۵ ب). با توجه به تاریخ درگذشت خرقانی (۴۲۵ق) و اینکه او ۷۳ سال زیسته است، تاریخ درگذشت بایزید ۱۸۱ق خواهد بود. همچنین در برخی از منابع کهن، ابراهیم هروی، معروف به ستنبه (یا استنبه) را از مصاحبان بایزید و از راویان اقوال او به شمار آورده‌اند (سهلجی، ۷۳، ۷۴، ۱۰۰، ۱۳۹، ۱۷۲، ۱۷۳)؛ و از سوی دیگر، ابونعیم اصفهانی در حلیۃ الاولیاء (۴۳/۱۰) همین ابراهیم هروی را از نزدیکان ابراهیم ادهم (د ۶۶ق) خوانده است. به این ترتیب، شاید بتوان دوران حیات او را در اواخر سده ۲ق/۸م قرار داد، و در این صورت مسأله شاگردی او در محضر امام صادق (ع) و دیدارش با شقیق بلخی نیز محتمل‌تر می‌نماید و بعید نیست که چند کسی به نامهای مشابه و نزدیک به هم از این خاندان در اواخر سده ۲ ق و اواسط سده ۳ ق می‌زیسته‌اند و سالهای وفات آنها با هم خلط شده است. چنانکه اشاره شد، از بایزید اثر مکتوبی بر جای نمانده است، اما علاوه بر حکایات و اقوال او که در کتابهای مختلف آمده، در برخی منابع رباعیهایی نیز به او نسبت داده شده است (آذر، ۶۷؛ هدایت، ۱۳۳/۱-۱۳۴؛ مدرس، ۳۱۲/۷) که البته صحت انتساب آنها قابل اثبات نیست.

مزار بایزید در بسطام از همان ابتدا مورد توجه صوفیان و اهل ذوق و عرفان قرار گرفت که برای تبرک و کسب فیض به زیارت آن می‌آمدند و گاهی نیز چندی در آنجا مجاور می‌شدند (سراج، ۳۹۱). فاطمه ام‌علی، همسر احمد بن خضرویه بلخی، پس از مرگ بایزید به زیارت مزار او رفت (عطار، ۲۰۹؛ ابن خرقانی، گ ۴۴). ابوالحسن خرقانی همواره به زیارت آرامگاه بایزید می‌رفت («نور...»، ۳۶۲-۳۶۳؛ ابن خرقانی، گ ۵۵ ب- ۱۵۶) و علی بن عثمان هجویری نیز بارها به آنجا رفته، و گاه ماهها در کنار مزار او مجاور بوده است (هجویری، ۷۷). ابوسعید ابوالخیر هنگام زیارت مزار بایزید گفته بود: «هر که چیزی گم کرده است، این جای آن است که با وی دهند» (محمد بن منور، ۱۳۹/۱؛ ابن خرقانی، گ ۱۴۶). ناصر خسرو قبادیانی (ص ۳)، یاقوت حموی (۶۲۳/۱) و ابن بطوطه (ص ۳۹۰) و بسیاری کسان دیگر نیز آرامگاه بایزید را زیارت کرده بودند.

مرقد بایزید احتمالاً هیچ‌گاه سقف و ساختمانی از آن خود نداشته است. در ۵۱۴ق/۱۱۲۰م مسجدی که امروزه به مسجد بایزید مشهور است، همراه با منار آن که منار بسطام نامیده می‌شود، در جنوب مزار بایزید ساخته شد. این مسجد در ۶۹۹ق/۱۳۰۰م در زمان حکومت

غازان خان و برادرش اولجایتو بازسازی شد و پس از آن، در ۷۰۲ق در کنار مزار بایزید خانقاهی که متشکل از ۳ اتاق کوچک است و در یکی از آنها محرابی با گچ‌بریهای بسیار زیبا وجود دارد، ساخته شد. اندکی بعد، ساختمان بقعه امامزاده محمد - بنا به قولی فرزند امام جعفر صادق (ع) - سپس گنبد غازان خان، دالان ورودی صحن و ایوان غربی نیز آغاز گردید و به این ترتیب، غالب بناهای این مجموعه مربوط به قرن ۸ق/۱۴م است و برخی به دستور غازان خان و برخی دیگر به دستور اولجایتو ساخته شده‌اند (اعتمادالسلطنه، مرآة...، ۳۵۳/۱-۳۵۴، مطلع...، ۶۸/۱-۷۳؛ حقیقت، سلطان، ۱۲۳-۱۳۶، تاریخ...، ۳۲۹-۳۴۰؛ مشکوتی، ۲۸۶-۲۸۷؛ ویلبر، ۱۳۸-۱۳۹).

میراث معنوی بایزید بیش از همه در میان اعضای خاندانش و به خصوص فرزندان و نوادگان برادرش آدم باقی ماند (سهلجی، ۷۱) که تا سالها پس از درگذشت او سخنان و حکایتهايش را برای جویندگان و مشتاقان نقل می‌کردند و به پرسشهای کسانی که جویای احوال او بودند، پاسخ می‌دادند (سراج، همانجا؛ ابن جوزی، تلیس، ۲۴۴). تأثیر شخصیت بایزید در میان اطرافیان چنان بود که پس از او بسیاری از فرزندان این خانواده به احترام او طیفور یا ابویزید و یا حتی به نام پدر و برادران او عیسی، علی و آدم نامیده می‌شدند (نک: سهلجی، ۶۱، جم: یاقوت، همانجا). همین امر ظاهراً باعث شده است که مورخان و تذکره‌نویسان گاه دچار اشتباه شده، بعضی نامها را با یکدیگر خلط و در سلسله نقل قولها خطا کنند (نک: ابن خلکان، ۵۳۱/۲؛ ابن کثیر، ۳۵/۱۱؛ شوشتری، ۲۰/۲؛ مدرس، ۳۰۹/۷). ابن خرقانی نیز با نسبت دادن فرزند پسری به نام آدم به بایزید، فرزندان و نوادگان ابوموسی اکبر را، فرزندان بایزید و سپس جانشینان او معرفی کرده است (گ ۱۵۰ آبی).

بزرگی شخصیت معنوی بایزید بدان پایه بود که اغلب صوفیان و عارفان معاصر خود و بسیاری از کسانی را که تا قرن‌ها پس از او آمدند، تحت تأثیر گرفت؛ حتی کسانی همچون خواجه عبدالله انصاری که با نگاهی تردیدآمیز به او می‌نگریستند و شطحیاتش را بر نمی‌تافتند، به بزرگی مقام وی اذعان داشتند. داستان گفت‌وگوهای او با مشایخ معاصرش که برای دیدار وی به بسطام آمده بودند، حکایت از ژرفای بینش عرفانی او دارد (برای نمونه، نک: سهلجی، ۹۸-۹۹؛ گفت‌وگو با حاتم اصم، ۱۰۰؛ در پاسخ به احمد بن خضرویه، ۱۰۳؛ در پاسخ به مریدان ذوالنون مصری، ۱۷۳؛ در جواب مکتوب یحیی بن معاذ؛ ابونعیم، ۴۰/۱۰؛ عطار، ۱۶۳).

پس از درگذشت بایزید، جنید بغدادی بخشی از سخنان و حکایاتهای مربوط به او را که از افراد مختلف، به خصوص از اعضای خانواده او شنیده بود، از فارسی به عربی ترجمه کرد و کوشید تا با ارائه تفسیرهایی قابل قبول از شطحیات بی‌پروای او از یک سو عظمت مقام او را به جامعه آن روز بشناساند و از سوی دیگر از میزان مخالفت فقها و علمای ظاهر با او بکاهد (نک: سهلجی، ۸۹؛ در تفسیر شطح بایزید، نیز ۱۳۹، ۱۴۰؛ سراج، ۳۸۱-۳۹۰).

قرار گرفت و کسانی چون عطار (ص ۱۶۶) در نگارش کتب خود از آن بهره گرفتند. روزبهان ثانی (از نوادگان روزبهان بقلی شیرازی) در رساله «تحفة العرفان» خود به کتابی به نام سیرت نامه شیخ بایزید اشاره می‌کند که ظاهراً مجموعه‌ای از حکایت‌های مربوط به بایزید، از جمله شرح دیدار او با احمد بن خضرویه بوده است (ص ۶)، اما از این اشاره مختصر نمی‌توان دریافت که این کتاب همان تألیف سهلجی یا ترجمه‌ای فارسی از آن، و یا اساساً کتاب دیگری بوده است، زیرا در سده‌های بعد نیز به دو کتاب، یکی به نام دستور الجمهور فی مناقب سلطان العارفین ابی یزید طیفور نوشته احمد بن حسن ابن خرقانی (دانش‌پژوه، ۱۳۳۹-۱۳۷) و دیگری به نام مناقب بایزید بسطامی نوشته یوسف بن محمد به زبان فارسی (حاجی خلیفه، ۱۸۴۱/۲) بر می‌خوریم. کتاب نخست (که دانش‌پژوه و ایرج افشار به تصحیح آن همت گماشته‌اند و آماده چاپ است) مشتمل بر شرح زندگی، اقوال، حکایت‌ها و سلسله جانشینان بایزید است. به این ترتیب، چنین به نظر می‌رسد که احوال و اقوال بایزید در طول چند سده در مجموعه‌های متعدد و مشابهی گرد آمده است که اکنون غالباً در دسترس نیستند. همین امر باعث شده است که کتاب سهلجی — که به کوشش عبدالرحمان بدوی منتشر شده است — دارای اهمیت بسیار باشد.

در سده‌های بعد که تصوف اسلامی به مراحل کمال خود رسید، بایزید بسطامی همواره از بلندترین قله‌های شناخت عرفانی و دریافت شهودی به شمار آمده است. ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر هر دو او را پیشرو مسلک و طریقت خود دانسته‌اند. گفته‌اند که خرقانی به مدت ۱۲ سال هر شب به زیارت مزار بایزید می‌رفت و صبحگاه باز می‌گشت و بایزید را پیر معنوی خود می‌دانست («نور»، ۲۶۲-۲۶۳؛ عطار، ۶۶۱-۶۶۲) و در دیدار با ابوسعید ابوالخیر زیارت آرامگاه بایزید را با حج عمره برابر شمرد (محمد بن منور، ۱۳۸/۱). ابوسعید ابوالخیر نیز در بیان فنای بایزید در حق گفته است: «هزده هزار عالم از بایزید پر می‌بینم و بایزید در میان نه» (عطار، ۱۶۰-۱۶۱). هجویری در کشف المحجوب بایزید را یکی از ۱۰ امام تصوف شمرد، و گفته است که «هیچ کس را پیش از وی اندر حقایق این علم چندان استنباط نبوده است» (ص ۱۳۲). سنایی در حدیقة الحقیقة (ص ۱۱۳-۱۱۴) و نیز در دیوان خود (ص ۴۳۳) بارها به بزرگی مقام او اشاره کرده، و عطار در تذکرة الاولیا علاوه بر تکریم او، بخش بزرگی را به شرح زندگی، حکایت‌ها و گفته‌های وی اختصاص داده است (ص ۱۶۰-۲۱۰) و مولوی نیز در مثنوی در چند مورد با تکریم و ستایش از بایزید یاد کرد است (دفتر ۲، بیت‌های ۲۲۳۱ به، دفتر ۴، بیت‌های ۲۱۰۲ به). شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی در رساله «المشارع و المطارحات» در توضیح چگونگی دریافت حکمت باستان (خسروانی) بایزید را وارث خیرة خسروانی دانسته که از حکیمان ایرانی پیش از خود دریافت داشته، و به حلاج، ابوالعباس قصاب و ابوالحسن خرقانی منتقل ساخته است (ص ۵۰۲-۵۰۳). شیخ علاءالدوله سمنانی، بایزید را یکی از

پس از جنید، ابونصر سراج با گردآوری برخی از مشهورترین شطحیات بایزید و برخی از تفسیرهای جنید بر آنها، و افزودن توضیحات خود کاری را که جنید آغاز کرده بود، پی گرفت (همو، ۳۸۱-۳۹۵). در میان نویسندگان پس از او نیز کلابادی (ص ۲۹، ۶۹، ۷۰، ۹۱)، ابوطالب مکی (۶۳/۲-۶۴، ۷۴-۷۵، ۱۶۸)، سلمی (ص ۶۰-۶۷)، قشیری (ص ۱۴-۱۵) و هجویری (ص ۱۳۲-۱۳۴) هر یک بخشی از کتاب خود را به شرح احوال و اقوال او اختصاص دادند و سرانجام روزبهان بقلی شیرازی در شرح شطحیات در فصل بزرگی به سخنان شطح‌آمیز بایزید پرداخته است (ص ۷۸-۱۵۰). عطار نیز در بخشی از کتاب تذکرة الاولیا احوال و اقوال و آراء بایزید را از منابع مختلف، از جمله از کتاب النور سهلجی، گردآورده، و به تفصیل در این باره سخن گفته است. نقل سخنان بایزید به زبان فارسی در آن کتاب شایسته توجه است (عطار، ۱۶۱-۲۱۰).

مهم‌ترین منبع در مطالعه زندگی و اقوال بایزید بسطامی کتاب النور من کلمات ابی طیفور است که ابوالفضل محمد بن علی سهلجی (ح ۳۸۹-۴۷۶ ق/۹۹۹-۱۰۸۳ م، نک: سمعانی، ۲۳۰/۲-۲۳۱)، از پیروان طریقه او، آن را از منابع مختلف و غالباً از اقوال و روایت‌های موجود در خاندان بایزید و پیروان و نزدیکان او گرد آورده است. این کتاب که مشتمل بر مقدمه‌ای کوتاه، شرح مختصر زندگی بایزید، معرفی مریدان و معاصران او و سپس نقل حکایت‌ها و سخنان اوست، به زبان عربی نوشته شده است. از آنجا که بایزید خود به فارسی سخن می‌گفت و سهلجی نیز فارسی زبان بوده است، بعید به نظر نمی‌رسد که بسیاری از این اقوال در اصل به فارسی بر زبان‌ها می‌گذشته، و سهلجی نیز آنها را به فارسی شنیده بوده، و سپس به تازی نقل کرده است. در جای جای این کتاب هنوز کلمات و گاه ابیات فارسی در میان متن عربی به چشم می‌خورد (برای نمونه، نک: ص ۶۴، ۶۸، ۷۶، ۷۸، ۹۱، ۱۲۱، ۱۲۴). سهلجی چنانکه خود در مقدمه آورده است (ص ۵۹-۶۰)، این کتاب را به قصد گردآوری روایت‌های مستند و جدا کردن اقوال درست از نادرست و نیز به منظور وصف و بیان سیرت، منش و مسلک حقیقی بایزید نوشته است تا به این وسیله او را چنانکه بوده است، بشناساند و از بایزیدی که از آمیختن روایت‌های مختلف و شخصیت‌های دیگر در سده‌های ۴ و ۵ ق ساخته شده بود، متمایز نماید. چنین به نظر می‌رسد که با گذشت بیش از ۱۰۰ سال از مرگ بایزید، کسانی پیدا شده بودند که با انتساب به بایزید (ظاهراً از طریق برخی پیوندهای خانوادگی) و نقل قول از او، می‌کوشیدند تا طریقه و مسلک خود را موجه جلوه دهند و به نام او برای خود پایگاهی بسازند. اینان ظاهراً با گفتار و رفتاری که با روش و منش بایزید و پیروان نخستین او سازگار نبود، نوعی ابهام و تردید در اذهان اهل طریقت ایجاد کرده بودند و این آشفتگی و نابسامانی سهلجی را بر آن داشت تا با رجوع به اشخاص صاحب اطلاع و گردآوری روایات مستند و قابل اعتماد، کتاب النور را تألیف کند (همانجا، نیز ۷۲).

کتاب النور در سده‌های بعد مورد توجه و استفاده مؤلفان صوفیه

نخستین پیران و مشایخ معنوی خود می‌دانست که او را نزدیک به دو سال در غیب ارشاد کرده بود (ص ۷۵).

به موازات تکریم و تجلیل عارفان بزرگ از بایزید و نیز به رغم حضور برجسته و نمایان او به عنوان شخصیتی ممتاز در تاریخ تصوف، همواره در مقابل پاره‌ای از سخنان او، به ویژه «شطحیات» و «معراج-نامه» اعتراضات و مخالفت‌های شدید وجود داشته است. از همان سده‌های نخست پس از او، کسانی چون ابن سالم به تکفیر او برخاستند (سراج، ۳۹۰-۳۹۲) و برخی چون ابن جوزی، هم شطحیات او و هم تفسیرهای جنید از آنها را خرافات و مخالف شریعت می‌دانستند (تلبیس، ۳۴۱-۳۵۰؛ نیز نک: ابن کثیر، ۳۵/۱۱). ظاهراً به سبب اینگونه واکنشها و مخالفت‌ها بوده که شبلی گفته است: اگر بایزید زنده می‌بود، به دست کودکان ما مسلمان می‌شد (نک: سراج، ۳۹۷؛ اسفراینی، ۴۹) و نیز ظاهراً از همین روی، برخی پیران و مشایخ خانقاهی مریدان را از نقل اقوال بایزید منع می‌کردند و کسانی را که از او سخن می‌گفتند، به اباحه نسبت می‌دادند (ابن بزاز، ۳۶۵-۳۶۶، ۷۲۹). حتی صوفی بزرگی چون شمس تبریزی، با آنکه بزرگانی چون فخرالدین رازی را بسیار فروتر از بایزید می‌شمرد (ص ۱۳۵)، در سخنان او رنگ حلول و بدعت می‌بیند (ص ۱۰۹، ۱۰۷).

با اینهمه، جاذبه شخصیت بایزید چنان بود که به رغم تمام مخالفت‌ها و تکفیرها در طول تاریخ تصوف اسلامی همچنان در زمره مشایخ بزرگ طریقه‌های عرفانی باقی ماند. اقوال و راه و روش بایزید پس از مرگ او به صورت جریان صوفیانه‌ای شکل گرفت که خود را منتسب به او می‌دانست و می‌کوشید تا با استفاده از شهرت او در جامعه آن روز برای خود پایگاهی قابل اتکا پیدا کند. این حرکت صوفیانه - که خواجه عبدالله انصاری را نیز به واکنش واداشته بود (ص ۱۰۴-۱۰۵) - در قرنهای بعد همچنان ادامه یافت و سرانجام به طریقه طیفوریه مشهور گشت. طیفوریه اهل وجد و سکر و غلبه بودند و در تبلیغ و ترویج این روش سعی داشتند. هجویری در مقام انتقاد از این روش طیفوریه چنین استدلال می‌کند که غلبه حق تعالی و سکر و وجد حالی است که از عهده اکتساب آدمی خارج است و هر چه از دایره اکتساب خارج باشد، دعوت کردن به آن امری باطل خواهد بود و مجاهده در راه حصول آن ثمری نخواهد داشت (ص ۲۲۸-۲۲۹).

طریقه طیفوریه در سده‌های بعد به شاخه‌های کوچک‌تری همچون شطاریه، عشقیه و بسطامیه منشعب شد. شاخه شطاریه که پیوندهایی نیز با طریقه سهروردیه داشت، با کوشش عبدالله شطاری نخست به جانپور و سپس به ثلثان هند برده شد و پس از درگذشت او با مساعی محمد غوث گوالیوری، و پس از او محمد غوثی در هند منتشر شد (غوثی، ۱۴۷-۱۴۹؛ معصوم علیشاه، ۱۵۷/۲؛ تربینگام، ۹۸-۹۷؛ شیمل، ۳۵۵؛ رضوی، ۲۵۰-۲۴۸). کوششهای شیخ وجیه‌الدین گجراتی، طریقه طیفوریه را در هند تثبیت کرد و شاگردان او با وارد کردن صوفیان مالایایی و اندونزیایی به این طریقه در ضمن سفر حج، آن را در مالایا و

اندونزی نیز انتشار دادند (همو، ۲۵۱-۲۵۰). اما دو طریقه عشقیه و بسطامیه هر دو به فردی به نام ابویزید عشقی منسوب بودند که اولی در ایران و ترکستان، و دومی در ترکیه عثمانی انتشار یافت (تربینگام، ۹۸؛ رضوی، ۲۴۸).

آراء و مشرب عرفانی: بحث درباره آراء بایزید را باید با موضوع توحید آغاز کرد، زیرا وحدت و یگانگی خداوند اساس عرفان و سلوک بایزید است؛ وحدتی که نه به معنای یگانگی در مقابل چندگانگی، و نه به معنای برتری و تعالی خداوند نسبت به سایر موجودات، بلکه به معنای بودن یک وجود در مقابل هیچ بودن ماسوای اوست. از این روست که بایزید الله اکبر را به «خدا بزرگ‌تر از هر چیز است» معنا نمی‌کند، چه در نظر او در کنار وجود خداوند چیزی وجود ندارد که او از آن بزرگ‌تر باشد. خداوند برتر از هر آن چیزی است که در خیال و وهم و پندار آدمی بگنجد (سهلجی، ۱۱۵، ۱۴۷-۱۴۸). حدیث وصف خداوند حکایت برف و گرمای تابستان است، چه او به سبب اطلاق و کمالش هیچ‌گونه وصفی نمی‌پذیرد (همو، ۱۸۱؛ ابن خرقانی، گ ۷۴ ب- ۱۷۵)، و مثل او چون خورشید روشنی است که خود دلیل بر وجود خود است و کسی که برای حصول یقین در پی وصف و بیان آن باشد، در خسران است (سهلجی، ۱۳۱). به همین سبب، دورترین مردم از خداوند آنانند که بیشترین سخن را درباره او می‌گویند. برخلاف مردمان دیگر که از ارتکاب گناه توبه می‌کنند، بایزید از گفتن لا اله الا الله توبه می‌کند، زیرا در گفتن آن از کلام بهره گرفته است و خداوند ورای کلام است (نک: همو، ۱۰۴؛ سراج، ۲۲۳-۲۲۴؛ سلمی، ۶۶؛ ابن جوزی، صفة، ۱۰۹/۴؛ خواجه عبدالله، ۱۰۵؛ ابن خرقانی، گ ۱۰۶ ب؛ عین القضاة، ۷۷). خداوند الكل بالکل است (خواجه عبدالله، ۱۰۸) و روشن است که در برابر چنین وجودی کل بشریت جز قبضه‌ای خاک نیست و همه دنیا حتی آن قدر ندارد که بتوان از آن زهد ورزید (سهلجی، ۱۰۴، ۱۵۴؛ غزالی، کیمیا، ۴۴۱/۲). پس موضوع طلب نه دنیا است و نه بهشت، نه نعیم آخرت، بلکه تنها خود اوست؛ و آنچه به درگاه او باید آورد، نه عبادت صرف، بلکه ذلت و افتقار است، زیرا خزانه‌های او از عبادت‌های بندگان سرشار است (سهلجی، ۹۱، ۱۲۳؛ سلمی، ۶۴؛ ابونعیم، ۳۹/۱۰-۴۰؛ ابن جوزی، همان، ۱۰۸/۴؛ غزالی، منهاج، ۲۲۶؛ عطار، ۱۸۳).

نتیجه چنین توحیدی، رسیدن به مرتبه‌ای از معرفت است که سالک در آن تمامی حرکات و سکنات بندگان را از فعل حق می‌بیند و به یقین در می‌یابد که فاعل مطلق خداوند است و آغازگر سلوک و توبه و ذاکر و دوستدار و عارف همه اوست. اوست که اراده می‌کند و به فضل خود بنده را در مسیر معرفت به حرکت و کوشش بر می‌انگیزد و سرانجام بنده را به لطف خویش به مقصود می‌رساند (سهلجی، ۸۸، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۳۸، ۱۶۴؛ ابونعیم، ۳۴/۱۰؛ ابن جوزی، همان، ۱۰۷/۴؛ ابن خرقانی، گ ۲۴ ب- ۲۵؛ مبدی، ۲۲۸/۲؛ عزالدین، ۵۹). بایزید بر آن باور بود که این معرفت خداداد است و برخلاف علم علما که همچون مرده‌ای از مرده دیگر کسب می‌شود، از زنده‌ای که هرگز نمی‌میرد، گرفته شده است (سهلجی،

۱۰۴-۱۰۳؛ مستملی، ۱۱۱/۱؛ هجویری، ۲۷۶-۲۷۵؛ جامی، ۴؛ سپهسالار، ۱۲۶-۱۲۷؛ افلاکی، ۶۲۸/۲.

این حکایتها، خواه درست، خواه نادرست، به هر حال دلالت بر آن دارد که بایزید هیچ‌گاه در زمان حیات به سبب بی‌اعتنایی به احکام شریعت و یا به اتهام اباحه و الحاد مورد اعتراض و اتهام قرار نگرفته است، آنچه بنابر روایات موجب تکفیر او شده بود، شطحیات و نیز داستان معراج او بود که شرح آن و بخشهایی از آن را سهلجی (ص ۱۴۹-۱۵۰، ۱۷۵-۱۸۰)، سراج (ص ۳۸۴-۳۸۵)، هجویری (ص ۳۰۶-۳۰۷) و عطار (ص ۲۰۲-۲۰۷) در کتابهای خود آورده‌اند.

گفته‌اند که وصف سیر روحانی بایزید را برخی از معاصرانش به درستی دریافته‌اند و به بهانه آنکه وی مدعی معراجی شبیه به معراج پیامبر (ص) شده است، او را تکفیر کرده، از بسطام بیرون راندند (ابن جوزی، تلبیس، ۱۶۷؛ ذهبی، ۳۴۷/۲). این اتهام بعد از وفات بایزید در دوره‌های بعد نیز همچنان تکرار شده، و موجب اعتراض و انتقاد از او گردیده است (نک: ابن جوزی، همان، ۳۴۶-۳۴۷؛ خواجه عبدالله، ۱۰۴-۱۰۵؛ وحید، ۷۶/۲-۷۷). در مقابل این اعتراضات، کسانی همچون سراج (ص ۳۸۵-۳۹۰) و هجویری (همانجا) چنین گفتند که برخلاف معراج پیامبران که سیر و سفری جسمانی است، معراج بایزید معراجی است صرفاً روحانی که در حال غلبه سکر و وجد صورت می‌گیرد و بنابراین، ادعای معراجی این چنین از سوی بایزید، نه ادعای برابری با پیامبر (ص)، بلکه شرح سیر روحانی و قلبی در وصول به قرب خداوند است (نیز نک: ابن خرقانی، گ ۱۳۰).

با آنکه بایزید خود می‌گفت که با پرهیز از دنیا و از طریق زهد (و یا به تعبیر او، با شکم گرسنه و تن برهنه) به مقصود رسیده است و با آنکه ترک دنیا را سنت اولیا می‌دانست (سهلجی، ۱۲۴، ۱۵۲-۱۵۳؛ سلمی، ۶۷-۶۶؛ ابوطالب، ۱۶۸/۲؛ ابن خرقانی، گ ۱۱۶ ب)، در عین حال، زهد تنها را کوششی بی‌اثر می‌شمرد و می‌گفت که زاهد اگر تنها به زهد خود مشغول و خرسند باشد، هم خود را معطوف به آن چیزی کرده است که خداوند خود آن را قلیل می‌خواند؛ و منتهای همت خود را در دنیا کرامات، و در آخرت بهشت قرار داده است. چنین کسی از راه بازمانده، و از حقیقت دور افتاده است (سهلجی، ۱۶۳، ۱۶۶-۱۶۷؛ ابونعیم، ۳۶/۱۰-۳۷). از این روست که کرامات صوفیان در نظر بایزید بس بی‌مقدار می‌نماید، زیرا در هوا پریدن را مرغی مردار خوار نیز می‌تواند، بر آب رفتن کار خس و خاشاک است، و سفر از نقطه‌ای به نقطه‌ای دور از جن و پری نیز ساخته است. کار مرد خدا آن است که دل در کس نبندد و به چیزی جز حق مشغول نشود (سهلجی، ۱۵۵-۱۵۶، ۱۷۲؛ قشیری، ۱۸۰؛ سراج، ۳۲۴؛ ابونعیم، ۲۵/۱۰، ۳۹؛ رفاعی، ۱۴۳؛ ضیاء، ۱۶۹؛ عطار، ۲۰۰؛ ابن خرقانی، گ ۱۰۷ ب، ۱۳۰-۱۳۰ ب).

مؤلفان صوفیه بایزید را اهل فنا دانسته‌اند. وی از نخستین عارفانی بود که موضوع فنا را آشکارا مطرح کرد و درباره آن به روشنی سخن گفت. این فنا که محو شدن صفات بنده در صفات حق، و استهلاک

۱۰۰، ۱۱۳-۱۱۴؛ جامی، ۴۱؛ ابن خرقانی، گ ۵۶ ب) و خود چون نوری است که بنده با آن به همه چیز می‌نگرد و به واسطه آن حقیقت امور را در می‌یابد (سهلجی، ۱۶۵؛ سلمی، همانجا؛ ابونعیم، ۳۷/۱۰)؛ اما همه بندگان خداوند و حتی همه اولیای او گنجایش و توان پذیرش این معرفت را ندارند؛ از این رو، خداوند آنان را به عبادت خویش مشغول می‌دارد (سلمی، ۶۳؛ ابونعیم، ۳۹/۱۰؛ ابن جوزی، همان، ۱۰۸/۴).

عارف در عالم تنها خدا را می‌بیند و تنها وجود او را در می‌یابد و خود را به چیزی غیر از او مشغول نمی‌کند و سرانجام در آتش محبت او می‌سوزد (سهلجی، ۱۰۵، ۱۲۹، ۱۵۰، ۱۶۶؛ قشیری، ۱۵۶؛ عطار، ۱۹۳؛ روزبهان یقلی، شرح...، ۱۲۱؛ باخرزی، ۳۵۲/۲؛ ابن خرقانی، گ ۱۳۸ آ؛ عزاقی، ۱۰۸). به این ترتیب، بزرگ‌ترین تفاوت زاهد و عابد و عالم با عارف در آن است که آنان همگی در بند خویشند، نه در بند دوست، حال آنکه عارف از خویش گسسته، و به دوست پیوسته است (سهلجی، ۱۶۶-۱۶۷؛ ابونعیم، همانجا؛ عطار، ۱۹۱).

با اینهمه، در نگاه بایزید کمال مراتب عارفان و صدیقان بدایت احوال انبیاست و نهایت انبیا را که مقام پیامبر خاتم (ص) است، غایتی نیست، چنانکه ذره‌ای از سر او بر هیچ یک از خلائق آشکار نیست (کلادی، ۶۹؛ خلاصه...، ۱۸۱؛ عطار، ۲۰۶-۲۰۷)؛ پس بایزید گفت: در دریای معارف غواصی کردم، تا آنجا که به دریای محمد (ص) رسیدم و بین خود و او هزار مقام فاصله دیدم که اگر به یکی از آنها نزدیک می‌شدم، می‌سوختم (سهلجی، ۸۶؛ ابن خرقانی، گ ۱۴۰). او به یقین دریافته بود که شناخت همگان از پیامبر (ص) و شأن او همچون شناختی است که شخص از نم بیرون تراویده از خیک سر بسته نسبت به محتوای آن دارد؛ وی بر آن بود که اگر ذره‌ای از حقیقت پیامبر بر خلق آشکار شود، هر آنچه در زیر عرش است، نابود خواهد شد، زیرا که شناخت حقیقت محمد (ص) و مقامی که در قرب حق دارد، فوق طاقت و ظرفیت خلائق است (کلادی، ۲۸؛ سراج، ۴۰۸؛ مستملی، ۹۰۰/۲-۹۰۵؛ خلاصه...، ۱۸۴-۱۸۵).

بایزید متابعت از شریعت را شرط سلوک صوفیانه می‌دانست (سهلجی، ۱۲۴) و به مریدان خود هشدار می‌داد که با دیدن کرامات و معجزات صوفی نمایان قریب‌نخورند و میزان پای‌بندی اشخاص به او امر و نواهی و حدود شریعت را معیار و میزان قرار دهند (همو، ۸۹-۹۰؛ قشیری، ۱۵؛ ابونعیم، ۴۰/۱۰؛ ابن خرقانی، گ ۵۷-۵۷ ب؛ ابن جوزی، تلبیس، ۱۶۸). وی خود به احکام شریعت و حفظ حدود الهی پای‌بندی تمام داشت (سراج، ۳۹۱-۳۹۲؛ هجویری، ۱۳۲) و رعایت جزئی‌ترین آداب سنت رسول‌الله (ص) را بر خود فرض می‌دانست (سهلجی، ۱۳۷، ۱۴۲؛ ابونعیم، ۳۵/۱۰؛ ابن جوزی، صفة، ۱۰۹/۴). پای‌بندی او به مراعات آداب تا بدان حد بود که بنابر روایات، از دیدار زاهد معروفی که آب دهان خود را به سوی قبله انداخته بود، منصرف شد و از راه درازی که آمده بود، بازگشت. و نیز گفته‌اند که هرگز خریزه نخورد، زیرا می‌گفت نشنیده‌ام که پیامبر (ص) خریزه خورده باشد (سهلجی، ۸۵؛ سراج،

اراده و انانیت او در اراده و ذات خداوند است، هنگامی حاصل می‌شود که عارف از همه تعلقات بریده، بر نفس خود غالب آمده، و به حق پیوسته باشد. بایزید در بیان این مقام از تمثیل رسیدن رود به دریا بهره می‌گیرد (سهلجی، ۱۵۹؛ ابونعیم، ۳۴/۱۰-۳۵؛ ابن جوزی، صفة، ۱۱۰/۴؛ عطار، ۱۹۲، ۱۹۴؛ ابن خرقانی، گ، ۱۰۱) و باز با استفاده از تمثیلی دیگر حال خود را چنین بیان می‌کند: «از بایزیدی به در آمدن، چون مار از پوست؛ پس آنگاه به خود نگریستم، همه او بودم» (سهلجی، ۱۰۰؛ بیرونی، ۶۶-۶۷؛ عطار، ۱۸۹). گاه نیز در تبیین مقام فنا از آیات قرآنی بهره می‌گیرد، چنانکه وقتی از او درباره نفس سؤال شد، گفت: مؤمن را نفسی نیست، چه (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ...) (توبه ۱۱۱/۹)، پس آنکه نفسش را فروخته باشد، چگونه او را نفسی باشد؟ (سهلجی، ۱۰۹؛ ابن خرقانی، گ، ۱۰۶). بار دیگر در پاسخ به کسی که درباره علامت عارف از او پرسیده بود، به این آیه استناد کرد که «...إِنَّ الْكُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَاجَ أَهْلِهَا آذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» (نمل ۳۴/۲۷) و منظور او آن بود که آن ملک بزرگ هنگامی که به قریه دل مؤمن وارد شود، آن را ویران می‌کند و نفس او را که تا آن هنگام نزد او با عزت بود، ذلیل، خوار و هیچ می‌گرداند (سراج، ۹۲؛ قشیری، ۱۵۵؛ سهلجی، ۱۶۵؛ ابونعیم، ۳۷/۱۰؛ ابن خرقانی، گ، ۱۲۱). چنین است که در مقام فنا خودی سالک در حق مضمحل می‌شود و از عارف و معرفت اثری باقی نمی‌ماند، خوف و رجا، عذاب و نعيم و امید و بیم همه از میان بر می‌خیزد و عارف در دریایی غرق می‌شود که آن را آغاز و انجام و گذشته و آینده نیست، همه حال در حال است و وقت در وقت (سهلجی، ۱۲۸؛ عطار، ۲۰۲؛ روزبهان بقلی، شرح، ۱۴۲). آنگاه است که بایزید در جواب آنکه از او می‌پرسند: چگونه صبح کردی؟ می‌گوید: «مرا بامداد و شامی نیست! صبح و شب کسی راست که مقید به صفات باشد و مرا صفتی ننماید است» (سهلجی، ۹۱، ۱۴۳؛ عراقی، ۸۰-۷۹؛ عطار، ۱۸۳؛ روزبهان بقلی، همان، ۱۳۷؛ ابن عربی، ۳۵۸/۱؛ ابن خرقانی، گ، ۱۱۱). پس بایزید بایزید را می‌جوید و از او نشانی نمی‌یابد و در خانه کسی جز خدای نمی‌ماند (قشیری، ۴۱؛ سهلجی، ۸۴-۸۵؛ عطار، ۱۸۴؛ ابن خرقانی، گ، ۱۰۸).

با در نظر گرفتن مشابتهای موجود میان فنای صوفیانه و «موکشه»^۱ هندویی - که در آن «آتمن»^۲ در «برهن»^۳، یا روح جزئی در روح اعظم کیهانی مستهلک می‌گردد - ابوریحان بیرونی در کتاب تحقیق ماللهند ضمن نقل سخنان برخی از صوفیه از جمله بایزید، این دو را با هم قابل مقایسه دانسته است (همانجا). از میان محققان معاصر نیز نیکلسن با مقایسه فنا و نیروان بودایی، آن را بیش از آنکه به نیروان شبیه بداند، مشابه «توحید وجودی ودانته»^۴ دانسته است. زن هم سخنان بایزید درباره فنا را با تمثیلهای مشابه در اویاتیاشاها و متون ودانته مقایسه کرده است و هر دو با استناد به این نکته که بایزید ابوعلی سندی

را استاد خود در علم توحید دانسته است (سراج، ۱۷۷)، آراء بایزید را در این باب متأثر از دیدگاههای هندویی، به خصوص ادوینته ودانته شنکره^۵ به شمار آورده‌اند (نک: نیکلسن، ۱۹-۱۶؛ زنر، «هندویی...»^۶، ۱۳۴-۹۳، «ابویزید...»^۷، ۳۰۱-۲۸۶). از سوی دیگر، محققانی چون آری، برتلس، شیمیل و زرین کوب چنین استنتاجی را مورد انتقاد قرار داده، و درباره درستی آن تردید کرده‌اند (آری، ۹۱-۹۰؛ شیمیل، ۴۸-۴۷؛ برتلس، ۳۴-۳۵؛ زرین کوب، ارزش...، ۱۴-۱۵، جست‌وجو...، ۴۵-۴۶).

چنانکه اشاره شد، با رسیدن به مقام فنا عارف در معروف و شاهد در مشهود مستهلک می‌شود، سایه‌ها از میان می‌رود و هستی حق بر باطن عارف پرتو می‌افکند، چنانکه جز وجود واحد مطلق چیزی نمی‌بیند. با رسیدن به چنین مقامی است که عارف از شراب محبت الهی سرمست می‌شود و حال سکر بر او غلبه می‌کند و سخنانی بر زبان او جاری می‌شود که به شطحیات معروف است. اینگونه سخنان که در حال بی‌خبری و ناهشیاری ادا شده است، گاه چنان جسورانه و کفرآمیز است که موجب تکفیر صوفیانی چون بایزید و حلاج می‌گردد، نخستین کسی که کوشید تا تفسیری پذیرفتنی از شطحیات بایزید ارائه دهد و او را از اتهام کفرگویی برهاند، جنید بغدادی بود. پس از جنید، صوفیان دیگری همچون سراج، روزبهان بقلی شیرازی، عین القضات همدانی و بسیاری دیگر در همین جهت کوشیدند (سراج، ۳۸۱-۳۹۰؛ روزبهان بقلی، شرح، ۷۸-۱۵۰، مشرب...، ۱۲۴، ۱۹۳-۱۹۴؛ عین القضات، ۶۲، ۲۷۳-۲۷۴؛ نیز نک: سلمی، ۲۴۴-۲۴۵؛ هجویری، ۳۲۶-۳۲۷؛ ابن عربی، ۲۲۴-۲۲۶؛ باخرزی، ۵۹/۲-۶۱؛ عطار، ۲۰۷؛ ابن خرقانی، گ، ۱۱۰). بی‌شک بخش بزرگی از شطحیات بایزید را باید از این جمله به شمار آورد، اما برخی دیگر از سخنان شطح آمیز و گستاخانه‌او در حال هشیاری کامل ادا شده، و مقصود او از ادای اینگونه سخنان دور کردن جماعت کنجکاو و پرهیاهویی بوده است که به گرد او جمع می‌آمدند و مانع جمعیت خاطر او می‌شدند. گرایش ملامتی بایزید نیز گاهی موجب چنین احوالی می‌گردید، زیرا وی از قبول عام و تکریم و تعظیم مریدان و معتقدان نیز آزار بود و بیم آن داشت که این احوال موجب گمراهی و انگیزه عجب و غرور و خودبینی در او گردد. از همین روی بود که در مواردی با اینگونه اظهارات و مثلاً با گفتن «اتنی أنا الله لا اله الا أنا فاعبدونی» (نک: سهلجی، ۱۵۷؛ مستملی، ۸۳۰/۲-۸۳۱؛ عطار، ۱۶۲-۱۶۳) و یا با خوردن نان در ماه رمضان (در حالی که مسافر بود) تظاهر به کفرگویی و بی‌دینی می‌کرد و مردمان را از پیرامون خود می‌پراکند (عطار، ۱۶۳-۱۶۴)، ولی گاهی نیز خود به شرح سخنان شطح‌آمیز خویش می‌پرداخت؛ چنانکه وقتی در پاسخ سؤالات مردی که از او درباره عرش، کرسی، لوح و قلم و... پرسیده بود، پاسخ داد که «آن همه منم» و سپس گفت: «بلی، هر که در حق محو شد، به حقیقت هر چه هست،

منوره، اسرار التوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ مدرس، محمدعلی، ریحانة الادب، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ مستملی بخاری، اسماعیل، شرح التعریف، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمد جعفر محبوب، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ مولوی، منثوری، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میبیدی، احمد، کشف الاسرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ «نورالعلوم»، تصوف و ادبیات تصوف (نکته: هم برتلی)، وحید بهبهانی، محمد علی، خیرانیه، قم، ۱۴۱۲ ق؛ ویلر، د. ن.، معماری اسلامی ایران در دوره ایلخانان، ترجمه عبدالله فریار، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش زوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ هدایت، رضا قلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Arberry, A. J., *Revelation and Reason in Islam*, London, 1965; Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964; Elz, *Iranica*; Nicholson, R. A., *Mystics of Islam*, London, 1970; Rizvi, A. A., «Sufism in Indian Subcontinent», *Islamic Spirituality-II*, ed. S. H. Nasr, London, 1991; Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975; Trimmingham, J. S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971; Zaehner, R. C., «Abū Yazid of Bisām, A Turning - Point in Islamic Mysticism», *Indo - Iranian Journal*, The Hague, 1957, vol. I; Id, *Hindu and Muslim Mysticism*, New York, 1969.

فاطمه لاجوردی

بایزید بسطامی ثانی، ابومحمد علی بن عنایت‌الله (زنده در ۱۰۱۱/ق ۱۶۰۲ م)، عارف، محدث، فقیه شیعی و از نوادگان بایزید بسطامی.

تاریخ ولادت او دانسته نیست، اما با توجه به آگاهی اندکی که از احوال او در دست است و نیز تاریخ وفات استادانش می‌بایست در اواسط سده ۱۰ ق زاده شده باشد. بایزید مدتی در مشهد از محضر بزرگان فقه و حدیث آن دیار، از جمله شهاب‌الدین عبدالله بن محمود شوشتری، معروف به شهید ثالث (د ۹۹۷/ق ۱۵۸۹ م) و نیز شیخ عزالدین حسین بن عبدالصمد حارثی (د ۹۸۴/ق ۱۵۷۶ م) پدر شیخ بهایی بهره جست و از آنان اجازه روایت گرفت (مجلسی، ۱۶۷/۱۰۶؛ خوانساری، ۲۳۳/۴). برخی از متأخران او را از شاگردان علی بن عبدالعالی کرکی، معروف به محقق ثانی (د ۹۴۰/ق ۱۵۳۳ م) دانسته‌اند (آقابزرگ، الذریعة، ۱۴۴/۱۷؛ نیز نک: شورا، ۹۳/۴، ۲۴/۵)؛ لیکن اولاً بایزید خود در اجازه‌ای که از وی در دست است، در میان استادان خویش نامی از محقق نبرده، ثانیاً در منابع قدیم‌تر ذکری از این موضوع به میان نیامده است.

بایزید پس از فراگیری علوم و معارف دینی به تألیف آثاری در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی و نیز به تعلیم و تربیت شاگردان پرداخت. از جمله شاگردان وی، از سید حسین بن حیدر کرکی عاملی نام برده شده است (مثلاً نک: امین، ۲۹۹/۸) که از بایزید، اجازه‌ای برای روایت همه مرویات و تألیفاتش دریافت کرده است. این اجازه در محرم ۱۰۰۴ نگاشته شده، و صورت کامل آن در بحارالانوار مجلسی (۱۶۷/۱۰۶-۱۶۸) موجود است (نیز نک: آقابزرگ، همان، ۱۳۹/۱).

تاریخ وفات بایزید نیز روشن نیست؛ همین قدر معلوم است که او تألیف رساله قضا و قدر را در ۱۴ جمادی‌الآخر ۱۰۱۱ به پایان برده است

رسید. همه حق است، اگر آن کس نبود، حق همه خود را بیند، عجب نبود» (عطار، ۲۰۲).

مآخذ: آذریگدلی، لطفعلی، تشکده، بمبئی، ۱۲۷۷ ق؛ ابن بزاز، توکل، صفوة الصفا، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، اردبیل، ۱۳۷۳ ش؛ ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، تلخیص ابلیس، بیروت، ۱۳۶۸ ق؛ همو، صفة الصفوة، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ همو، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن خرقانی، احمد، دستور الجمهور فی مناقب سلطان العارفين ابی یزید طیفور، نسخه تصویری موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیة، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۹۷۵ م؛ ابن کثیر، البداية؛ ابوطالب مکی، محمد، قوت القلوب، بیروت، ۱۳۱۰ ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ اسفراینی، عبدالرحمان، کاشف الاسرار، به کوشش حرمان لدلت، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، مرآة البلیدان، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ همو، مطلع الشمس، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ افلاکی، احمد، مناقب العارفين، به کوشش تحسین یازجی، آنکارا، ۱۹۶۱ م؛ باخیزی، یحیی، اراد الاحیاء، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ برتلی، ی. ا.، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ یردنی، ابوریحان، تحقیق ماللهند، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۸ م؛ جامی، عبدالرحمان، نفعات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ حاجی خلیفه، کشف و حقیقت، عبدالرفیع، تاریخ قوس، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، سلطان العارفين بایزید بسطامی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خلاصة شرح تعرف، به کوشش احمد علی رجایی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ خواجه عبدالله انصاری، طبقات الصوفیة، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ دانش پژوه، محمدتقی، نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی و اروپا و آمریکا، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ دفتر ۹ ذبی، محمد، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳ م؛ وفاقی، احمد، حالة اهل الحقیقة مع الله، بیروت، ۱۴۰۸ ق؛ روزبهان بقلی، شرح شطحیات، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ همو، مشرب الارواح، به کوشش نظیف محمد خواجه، استانبول، ۱۹۷۳ م؛ روزبهان ثانی، ابراهیم، «تحفة العرفان»، روزبهان نامه، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ زوبن کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیة، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ همو، جست‌وجو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سپهسالار، فریدون، رساله در احوال مولانا جلال‌الدین مولوی، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ سجستانی، اقبالشاه، «نواید شیخ علاءالدوله سمنانی»، رسائل علاءالدوله سمنانی (همه)؛ سراج طوسی، عبدالله، اللع فی التصوف، به کوشش نیکلسن، لیدن، ۱۹۱۴ م؛ سلمی، محمد، طبقات الصوفیة، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰ م؛ سمنانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ سنایی، حدیقة الحقیقة، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ همو، دیوان، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۸۰ ش؛ سهروردی، عمر، عوارف المعارف، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ سهروردی، یحیی، «المشارع و المطارحات»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ ج ۱، سهلجی، محمد، «النور من کلمات ابی طیفور»، شطحیات الصوفیة، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۸ م؛ شمس تبریزی، مقالات، به کوشش محمد علی موحّد، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۶ ق؛ ضیاء نخشبی، سلک السلوک، به کوشش غلامعلی آریا، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ عراقی، فخرالدین، لمعات، به کوشش محمد خواجری، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عزالدین کاشانی، محمود، مصباح الهدایة، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ علاءالدوله سمنانی، احمد، «رسالة فی مشایخ من المتقدمین»، رسائل، به کوشش و. م. نکستین، ماساجوست، ۱۹۸۸ م؛ عین‌القضات همدانی، تمهیدات، به کوشش عقیف عبیران، تهران، ۱۳۲۱ ش؛ غزالی، محمد، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ همو، منهاج العابدین، ترجمه عمر بن عبدالجبار سعدی ساری، به کوشش احمد شریعتی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ غوثی شطاری، محمد، گلزار ابرار، به کوشش محمد ذکی، پته، ۱۹۹۴ م؛ قرآن کریم؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة القشیریة، قاهره، ۱۹۹۲ م؛ کلابادی، محمد، التعریف لمذهب اهل التصوف، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ محمد بن

(نک: مرکزی، خطی، ۳/۱۸۳). از این رو، می‌توان گفت که تاریخ وفات وی بعد از این زمان، و در نیمه اول سده ۱۱ ق است.

آثار:

۱. نجاتیه، اثری است به فارسی پیرامون «غیبت» که به زعم مؤلف، در آن عصر از گناهان شایع بوده است. کتاب مشتمل بر دو باب است: «باب اول در بیان غیبت و توابع آن» که ۲ مقدمه و ۶ فصل دارد و نگارنده در ضمن ۵ فصل نخستین به بیان موضوعات مربوط به غیبت مثل مذموم بودن آن در روایات دینی، اقسام و علاج آن، اموری که غیبت در آنها تجویز شده، و کفاره غیبت پرداخته، و فصل ششم را به بیان توابع غیبت، یعنی سخن چینی و دورویی و حسدورزی اختصاص داده است. شیوه مؤلف در این باب، شیوه عالمان حدیث و فقهاست که مباحث خود را بر مبنای احادیث مأثور پی می‌ریزند، و همان‌طور که خود در مقدمه کتاب آورده، به کتاب کشف‌الرّیبه عن احکام الغیبه شهیدثانی (د ۹۶۶ ق/ ۱۵۵۹ م) نظر داشته است (ص ۲ بی). بایزید در باب دوم این کتاب به «توبه و آنچه بر آن متعلق است»، پرداخته، و این بار، در بیان مراتب توبه و فروع آن، یکسر بر تألیفات «عارفان حقیقت و سالکان طریقت» تکیه کرده، و بر مذاق آنان سخن رانده است. او پاره‌ای از عبارات آنان را ذکر کرده، و تحت تأثیر نظرات متصوفه، توبه را نخستین مقام عارفان دانسته است (ص ۱۰۳ بی). این اثر به کوشش جلال‌الدین محدث در ۱۳۳۴ ش در تهران به چاپ رسیده است.

۲. الانصاف فی معرفه الاسلاف، اثری است در موضوع امامت و تعیین فرقه ناجیه. مؤلف شیعه امامیه را تنها فرقه ناجی از میان ۷۳ فرقه دانسته است. از آنجا که در «اجازه» از این تألیف نام برده شده، تاریخ تألیف آن می‌بایست قبل از ۱۰۰۴ ق بوده باشد (مجلسی، همانجا؛ نیز نک: آقابزرگ، همان، ۲/۳۹۶، ۱۷/۱۴۴؛ قس: مدرّس، ۱/۲۲۴). گفته‌اند که بایزید این کتاب خود را به فرمان شاه عباس اول به فارسی ترجمه کرد (امین، همانجا).

۳. اوقات الصلوة، رساله‌ای است فقهی درباره اوقات نمازهای پنجگانه که در ۵ فصل ترتیب یافته است. نسخه‌ای از آن در مجموعه مشکوٰه در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (ش ۹۴۴) موجود است (مرکزی، خطی، ۳/۱۷۸۴-۱۷۸۵).

۴. التحفة المرضیة للحضرة الرضویة، در فقه. بایزید این اثر را در رجب ۹۷۹ در طوس به انجام رسانده است (نک: همان، ۳/۱۸۲۵؛ نیز نک: نفیسی، ۱/۳۹۵).

۵. تفسیر آیه تبلیغ الولاية، به عربی، که مؤلف آن را در ۱۲ جمادی‌الآخر ۹۸۹ در تبریز به نام مولی حسین صاعد نگاشت. نسخه‌ای از آن در مجموعه‌ای به نام دستور به شماره ۲۱۴۴ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، خطی، ۹/۸۰۴-۸۰۵).

۶. جوابات المسائل الکلامیة، که به فارسی است (آقابزرگ، همان، ۲۳۱/۵، طبقات،، ۷۶/۵؛ نیز نک: خوانساری، ۴/۱۶۲؛ مدرّس، ۳۱۴/۷).

۷. روضة العارفين، در حقیقت تصوف و مقامات سالکان و آداب سلوک، که در ۹۹۴ ق نگاشته شده است. مؤلف در ضمن ۹ باب به موضوعاتی از قبیل ذات واجب، معارف و اصطلاحات صوفیه، مقامات عشره، اعمال ظاهری و اخلاق و احوال و آداب پرداخته است. از این اثر دو نسخه (ش ۱۳۴۴ و ۱۸۶۷) در کتابخانه سپهسالار، نسخه‌ای (ش ۶۵۶) در کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی و نیز میکروفیلمی (ش ۲۲۳۸) در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است (فهرست،، ۷۲/۵-۷۳؛ شورا، ۲/۴۱۷؛ مرکزی، میکروفیلما، ۱۱۱/۱).

۸. قضا و قدر. مؤلف کتاب را به ۳ بخش تقسیم کرده است، بخش اول: مسأله اختیار و قدر در اعمال انسانها؛ بخش دوم: تأثیر اراده خداوند در اعمال انسانها؛ بخش سوم: درباره قضا و قدر (نک: شورا، ۲۴/۵). بایزید بسطامی این اثر را در ۱۴ جمادی‌الآخر ۱۰۱۱ برای شخصی به نام امیر مظفر نوشته است (نک: افندی، ۴/۳۰۱؛ مرکزی، خطی، ۳/۱۸۱). از این رساله نسخه‌ای (ش ۲۹۳) در مجموعه مشکوٰه در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران و نسخه‌ای دیگر (ش ۱۶۹۲) در کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی موجود است (همان، نیز شورا، همانجا).

۹. معارج التحقيق، در فقه استدلالی، جلد اول آن شامل یک مقدمه در خلاصه‌ای از مباحث اصول فقه است و پس از آن کتاب طهارت و صلاة می‌آید. از عبارت مؤلف در پایان این جلد دانسته می‌شود که جلد دوم کتاب، باید با مبحث زکات آغاز شده باشد (شورا، ۴/۹۳). تاریخ تألیف این اثر نیز چون در «اجازه» از آن یاد شده است، بایستی قبل از ۱۰۰۴ ق بوده باشد (نک: مجلسی، همانجا). نسخه‌ای از این کتاب (ش ۱۳۲۱) در کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی موجود است (شورا، ۴/۹۳-۹۴).

مآخذ: آقابزرگ، الدرر، همو، طبقات اعلام الشیعه، به کوشش علینی منزوی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ افندی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۳۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ امین، محسن، اعیان الشیعه، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۳۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بایزید بسطامی ثانی، علی، نجاتیه، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، به کوشش اسدالله اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ شورا، خطی، فهرست کتابخانه سپهسالار، به کوشش محدثی دانش‌پژوه و علینی منزوی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۳۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ مدرّس، محمدعلی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مرکزی، خطی، همان، میکروفیلما، نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۲۲ ش.

بایزید بیات، مورخ و دولتمرد ایرانی دربار همایون شاه بابر در سده ۱۰ ق/ ۱۶ م. از احوال او پیش از پیوستن به همایون اطلاع اندکی در دست است (مثلاً نک: بایزید، ۲۴۴). وی نخستین بار همایون را که به شاه طهماسب صفوی پناهنده شده بود، در زنجان ملاقات کرد. این دیدار در ۱۵۴۴ ق/ ۹۵۱ م در مشهد که بایزید در آنجا به تحصیل علم پرداخته بود، تکرار شد (ابوالفضل، ۱/۲۱۶؛ بایزید، ۳۶-۳۸). به نظر می‌رسد که از

است و در ۴ فصل تنظیم شده است. بایزید در تدوین این اثر علاوه بر خاطرات خود، به ویژه آنچه مربوط به دوران همایون و مشاهدات خود بوده، از برخی اسناد مکتوب نیز استفاده کرده است. خاطرات و مشاهدات بایزید، به ویژه گزارش حوادث کابل و جنگهای بابریان با افغانه، از ارزش خاصی برخوردار است (مثلاً نک: بایزید، ۱۷۶-۱۸۷). این اثر نخستین بار توسط ارسکین در ۱۸۵۴م شناخته و معرفی شد (آفتاب اصغر، ۱۰۵). خلاصه‌ای از آن توسط بوریج به انگلیسی ترجمه و با عنوان «خاطرات بایزید بیات» در «مجله انجمن آسیایی بنگال» در ۱۸۹۸م چاپ شد (استوری، 1313/1). متن کامل آن در ۱۳۶۰/۱۹۴۱م به کوشش محمد هدایت حسین در کلکته به چاپ رسید. بخشهایی از آن هم توسط ساگسنا به انگلیسی ترجمه و با عنوان «خاطرات بایزید» توسط دانشگاه الله‌آباد در ۱۹۳۰م منتشر گردید.

مآخذ: آفتاب اصغر، تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان، لاہور، ۱۳۶۴ش؛ ابوالفضل علامی، اکبرنامه، به کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ بایزید بیات، تذکره همایون و اکبر، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۳۶۰/۱۹۴۱م؛ گلبدن بیگم، همایون‌نامه، لاہور، ۱۹۷۴م؛ نیز:

Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1972.
هدی سیدحسین‌زاده

بایزید پاشا، دولتمرد و وزیر اعظم عثمانی در زمان سلطان محمد اول و سلطان مراد دوم در سده ۹/ق ۱۵م.

پدرش یاخشی بیگ نام داشت. بایزید در آماسیه زاده شد؛ از این رو، در برخی منابع او را آماسیه‌ای خوانده‌اند (اوزون چارشیلی، «تاریخ...»، 278/4)، «چانداری...»، 49)، گرچه خاندانش را اصلاً آلبانیایی تبار دانسته‌اند (سامی، ۱۲۳۵/۲)؛ «تاریخ امپراتوری...»، 60؛ هامر پورگشتال، ۳۳۶/۱). بایزید در دربار عثمانی پرورش یافت (ثریا، ۶/۲)؛ «تاریخ امپراتوری»، همانجا) و از رجال مورد اعتماد ایلدرم بایزید (سامی، همانجا)، و قایم‌قولی یا پیشخدمت دربار (شار، ۹۱/۱) و اتابک یا لله و آموزگار شاهزادگان عثمانی گردید (اوزون چارشیلی، «امیرنشینها...»، 18؛ یوجل، 324).

پس از شکست ایلدرم بایزید از تیمور در جنگ آنقره و اسارت او، بایزید پاشا، شاهزاده محمد چلبی را که در آن زمان ۱۵ ساله بود، از میدان جنگ به در برد و با رشادت و فداکاری بسیار به آماسیه رساند (سامی، همانجا؛ هامر پورگشتال، ۳۰۹/۱). از آن زمان، و در دورانی که محمد چلبی (سلطان محمد اول) امیر آماسیه بود، بایزید پاشا با کمال صداقت به خدمت او پرداخت (ثریا، همانجا؛ منجم‌باشی، ۳۳۶/۳). او دست قاضی برهان‌الدین را از تجاوز به آماسیه کوتاه کرد و وقتی محمد چلبی به جنگ با برادران مدعی سلطنت خود، برخاست، بایزید پاشا یکی از معتمدان و امرای بزرگ او بود (اوزون چارشیلی، «تاریخ»، همانجا) و در دوره ۱۱ ساله مجادله محمد چلبی برای دستیابی به سلطنت و کوشش او برای وحدت حکومت عثمانی، غیرت و فداکاری

همان وقت به همایون پیوست و ملازم او گردید؛ چه، آورده‌اند که بایزید در لشکرکشی همایون به قندهار و فتح این شهر در ۹۵۲ق (نک: ابوالفضل، ۲۲۹/۱) حضور داشت و همراه بیرم‌خان بهارلو، به عنوان سفیر همایون، به کابل نزد کامران میرزا، برادر ناتنی همایون فرستاده شد (بایزید، ۳۹، ۴۶). وی از آنجا نزد برادر بزرگ خود، شاه‌پژدی بیات (معروف به درویش بهرام سقا) که از سوی کامران میرزا حکومت گردیز، نغز و بنگش را در دست داشت، رفت (همو، ۴۷، ۵۴-۵۵) و همانجا بود تا همایون کابل را گرفت و وی نیز مانند بسیاری از امرای حکومت کامران میرزا، به خدمت همایون رسید و در سلک ملازمان او درآمد (همو، ۵۱، ۵۴-۵۵؛ نیز نک: ابوالفضل، ۲۴۳/۱-۲۴۴).

بایزید در دستگاه همایون عهده‌دار مناصبی شد و پس از او نیز موقعیت خود را در دربار اکبرشاه حفظ کرد و آشنایی او با منعم‌خان-خانان، از دولتمردان برجسته عصر نیز موجب ترقی وی شد؛ چنانکه مأموریتهایی به او محول کردند و در ۹۷۰ق از سوی اکبرشاه، علاوه بر اقطاعاتی چند، عنوان «سلطانی» نیز گرفت. چندی بعد، از سوی منعم خان، مأمور اداره شهر بنارس شد (بایزید، ۷۱، ۱۴۵، ۲۱۸-۲۱۹، ۲۴۱، ۲۴۱، ۲۴۱، ۲۴۱). وی در این مقام به جای معبد ویران شده هندوان، مدرسه‌ای ساخت که اعتراضات بسیاری را برانگیخت، چنانکه ناگزیر به گوشه‌نشینی شد. این عزلت ۴ سال به درازا کشید. آنگاه دوباره مناصبی یافت (همو، ۳۱۰-۳۱۲، ۳۳۱-۳۳۲). وی در ۹۸۶ق رهسپار سفر حج شد و اگرچه به سبب اتهامی که بر او وارد آوردند، مجبور شد دو سال در بندر سورت بماند، اما سرانجام به مکه رفت و حدود ۳ سال مجاور بود. با آنکه قصد داشت همه عمر در مکه بماند، اما اسارت فرزندانش به دست پرتغالیها و او را داشت تا در ۹۹۰ق/۱۵۸۲م به هند باز گردد (همو، ۳۰۸، ۳۵۳-۳۵۴، ۳۵۶، ۳۵۸). وی از ۹۹۳ق به بعد به مناصب مهمی گمارده شد (همو، ۳۷۴).

از تاریخ درگذشت بایزید اطلاعی در دست نیست. وی چون اهل عمران و آبادانی بود، نامش در اشعار و ماده تاریخهای برخی ابنیه بنارس و لاہور آمده است (همو، ۳۷۴-۳۷۶).

یگانه اثر شناخته شده بایزید بیات که موجب شهرت او شده، تذکره همایون و اکبر است که در ۹۹۹ق تألیف شده است. این کار اصلاً به فرمان اکبرشاه برای نگارش تاریخ دوره بابر و همایون صورت گرفت (همو، ۲-۱؛ گلبدن بیگم، ۳؛ ابوالفضل، ۹/۱) و ابوالفضل علامی هم بایزید را مأمور بازگویی خاطرات خود کرد و چون وی به سبب پیری و فلج ناتوان از نوشتن بود، آنچه را می‌گفت، کاتبی که ابوالفضل علامی در اختیار او گذاشته بود، می‌نوشت تا کتاب شکل گرفت (بایزید، ۲، ۳۱۱، ۳۷۴-۳۷۷؛ آفتاب اصغر، ۱۰۴؛ درباره نام کتاب، نک: بایزید، ۳۷۸؛ استوری، 1313/2). تذکره همایون و اکبر مشتمل بر حوادث ۱۳ ساله دوره همایون از ۹۴۹ تا ۹۶۲ق، و وقایع عصر فرمانروایی اکبر تا ۹۹۹ق

چشمگیری از خود نشان داد (همان، ۳۹۵، ۳۲۷، ۳۲۸/۴)؛ «تاریخ امپراتوری»، همانجا).

هنگامی که محمد چلبی در ۸۱۶ ق/۱۴۱۳ م بر سلطنت عثمانی استقرار یافت، بایزید پاشا را به وزارت عظمیٰ برگزید (سامی، همانجا؛ آق داغ، ۳۲۸/۱) و در طول سلطنتش، همواره او را به عنوان وزیر و مشاور خاص در کنار خود داشت (سامی، همانجا؛ نشری، ۴۰۴/۱؛ عاشق پاشازاده، ۸۳، ۸۸؛ اوزون چارشیلی، «چانداری»، «تاریخ»، همانجاها) و در ۸۱۸ ق به سبب خدمت مهمی که در دفع حمله محمد بیک امیر قره مان به خاک عثمانی و دستگیری او و پسرش مصطفی و سپس عفو آنها و بازپس گیری شهرها و قرای عثمانی انجام داد، علاوه بر وزارت عظمیٰ، مقام بیگلربیگی روم ایلی نیز به وی داده شد (سعدالدین، ۲۷۳-۲۷۴/۱؛ عاشق پاشازاده، همانجا؛ اوزون چارشیلی، همان، ۳۵۳-۳۵۲/۴)؛ قس: منجم پاشی، ثریا، همانجاها). او در این مناصب، در غالب امور حکومت مرجع اصلی به شمار می رفت و نفوذ و اقتدارش بسی گسترده بود (اوزون چارشیلی، «چانداری»، همانجا).

در نزاع سلطان محمد با برادرش موسی چلبی، حکمران روم ایلی (۸۱۳-۸۱۶ ق/۱۴۱۰-۱۴۱۳ م) بایزید پاشا در دستگیری و قتل موسی چلبی همکاری کرد (همو، «تاریخ»، ۳۴۵-۳۴۴/۴)؛ سعدالدین، ۲۷۳-۲۷۴/۱؛ عاشق پاشازاده، ۸۳-۸۴). سپس حادثه عصیان قاضی عسکر شیخ بدرالدین محمود فرزند قاضی سمانه پیش آمد، چون حاکم از میسر (ولایت آیدین) به دست افراد وی مغلوب و مقتول گردید، بایزید پاشا همراه شاهزاده مراد (سلطان مراد دوم) پسر نوجوان سلطان محمد که حکومت آماسیه را در دست داشت، به دفع این فتنه برخاست و سرانجام بدرالدین را دستگیر کرد و به سیر نزد سلطان محمد فرستاد و سلطان هم در ۸۲۳ ق به فتوای علما به قتل او فرمان داد (همو، ۹۱-۹۲؛ سامی، ۱۳۳۶/۲؛ منجم پاشی، ۳۳۳-۳۳۵؛ اوزون چارشیلی، همان، ۳۶۶-۳۶۵/۴).

سلطان محمد اول در جمادی الاول ۸۲۴/م ۱۴۲۱ درگذشت؛ اما مرگ او را بایزید پاشا و وزرای دیگرش ۴۰ روز مخفی نگهداشتند تا اینکه مراد به بورسه رسید و بر تخت نشست (عاشق پاشازاده، ۹۶؛ منجم پاشی، ۳۳۵/۳؛ سامی، همانجا؛ اوزون چارشیلی، همان، ۳۶۶/۴). سلطان جوان بایزید پاشا را در مقام وزارت عظمیٰ و بیگلربیگی روم ابقا کرد (همو، «چانداری»، ۴۹، «تاریخ»، ۳۷۶/۴). در اوایل سلطنت مراد دوم حادثه مصطفی چلبی، معروف به دوزمه مصطفی اتفاق افتاد که به تحریک امپراتور بیزانس و با نیرویی که در اختیارش گذاشته بودند، خود را به گلیولی رساند و سپاه مراد را شکست داده، راه اردنه را در پیش گرفت تا به عنوان پسر ایلدرم بایزید تخت سلطنت را تصاحب کند. سلطان پس از مشورت با وزرایش، به اصرار ابراهیم پاشا و عوض پاشا که همواره به بایزید پاشا حسادت می ورزیدند، او را به دفع غائله فرستاد. بایزید پاشا در روم ایلی، در محلی به نام سازلی دره با نیروهای مصطفی چلبی روبه رو شد و در

نخستین برخورد به سبب اینکه بخش اعظم سپاهیان به طرف مصطفی چلبی رفتند، ناچار تسلیم گردید (۸۲۴ ق/۱۴۲۱ م) و روز بعد به تحریک دشمنانش به قتل رسید (عاشق پاشازاده، ۹۶-۹۷؛ سعدالدین، ۳۰۶/۱-۳۰۷؛ منجم پاشی، ۳۳۶-۳۳۸؛ ثریا، ۶/۲؛ اوزون چارشیلی، همان، ۳۷۷-۳۷۶/۴)؛ اینالچیک، ۱۲-۱۳).

بایزید پاشا از صدراعظمهای بزرگ عثمانی به شمار می رود. او مردی شجاع و مدبر و عاقل و مجرب بود، ولی به سبب تحکم و تندخویی، مخالفان بسیار داشت (ثریا، ۷/۲؛ اوزون چارشیلی، همان، ۳۹۵/۴). آثار بایزید پاشا عبارتند از یک مسجد که به مسجد بایزید پاشا معروف است و یک مدرسه و یک عمارت (دارالاطعام) که همه در آماسیه ساخته شده است (اولیا چلبی، ۱۸۸۷-۱۸۹۰).

مآخذ: اولیا چلبی، سیاحتنامه، استانبول، ۱۳۱۴ ق؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۱۱ ق؛ سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ سعدالدین، محمد، تاج التواریخ، استانبول، ۱۲۷۹ ق؛ شاور، ا. ج. و ا. ک. شاور، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضانزاده، مشهد، ۱۳۷۰ ش؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۳۲ ق؛ منجم پاشی، احمد، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۰ ق؛ نشری، محمد، جهان نما، به کوشش فایق رشید اونات و محمد کومین، آنکارا، ۱۹۴۹ م؛ هامر پورگشتال، یوزف، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی آبادی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ نیز:

Akduğ, M., *Türkiye'nin iktisadi ve içtimai tarhi*, Ankara, 1959; *Histoire de l'empire ottoman*, ed. R. Mantran, Lille, 1989; İnalcık, H. and M. Ögüz, *Gazavat-ı sultan Murad b. Mehmed Han*, Ankara, 1978; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; id., *Çandarlı vezir ailesi*, Ankara, 1974; id., *Osmanlı tarihi*, 1982; Yücel, Y. and A. Sevim, *Türkiye tarihi*, Ankara, 1989.

جلال خسروشاهی

بایزید جلایری، نک: جلایریان.

بایزید دوری (د ۹۸۶ ق/۱۵۷۸ م)، فرزند میرنظام، خوش نویس مشهور و شاعر ایرانی مقیم هند. وی از نسل امام دوری بود که مزار و خانقاه خاندان او هنوز هم در بغداد برپاست (جغتایی، ۱۳۱). بایزید را به سبب آنکه در هرات رشد و نمو یافته بود، بایزید هروی نیز می نامیده اند (عالی، ۴۷).

بایزید از شاگردان برجسته میرعلی هروی بود و استاد در بعضی از قطعات خود، او را «فرزند عزتمند، مولانا بایزید...» خطاب کرده است (همو، ۴۸). تاریخ مهاجرت بایزید به هند روشن نیست، اما گفته اند: از هنرمندانی بود که با همایون گورکانی به هندوستان رفت (جغتایی، ۱۳۲). وی خوش نویس دربار اکبر شاه بود و از اول لقب «کاتب الملک» گرفت (احمد، ۴۹۴/۲؛ بدائونی، ۲۲۷/۳). او در خوش نویسی نستعلیق کم نظیر، و در هندوستان بی نظیر بوده است (همانجا). بایزید شعر نیز می سرود و «دوری» تخلص می کرد و گویا دیوانی نیز داشت که ابیاتی از آن در تذکرها آمده است (نک: همو، ۲۲۷/۳-۲۲۸؛ احمد، همانجا).

بایزید در اواخر عمر به زیارت مکه رفت (بدائونی، ۲۲۷/۳) که این سفر باید در ۹۸۵ ق روی داده باشد (نک: آثار). به گزارش مصطفی عالی بایزید در ۹۸۶ ق در آب غرق شد و درگذشت (ص ۴۷).

زبان»، همانجا).

یکی از مردان بایزید به نام محیی اثری دارد با عنوان *دایرة جهان نما* که در آن برخی نکات و اطلاعات راجع به بایزید رومی را به دست می‌دهد. نسخه‌ای از این اثر به شماره ۱۵۳۳ در کتابخانه دانشگاه استانبول نگهداری می‌شود («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). بایزید دوری تا پایان عمر در ادرنه زندگی کرد و در همانجا درگذشت و در کنار تکیه‌اش به خاک سپرده شد (سعدالدین، بروسلی، ثریا، طاش کویری زاده، همانجاها).

از بایزید رومی آثاری به نظم و نثر برجای مانده است: *سرجانان*، منظومه‌ای است به ترکی در بیش از ۵۰۰ بیت در تصوف که تحت تأثیر آراء عرفانی محیی‌الدین ابن عربی سروده شده است. وی در این منظومه ضمن توضیح موضوعات عارفانه، به شرح و بیان سخنان برخی از صوفیان مشهور نیز پرداخته است. نسخه‌های خطی این اثر در کتابخانه ملت و کتابخانه دانشگاه استانبول نگهداری می‌شود («دائرة المعارف زبان»، «دائرة المعارف دیانت»، همانجاها). *سجنجل* *الارواح*، تفسیری است بر سوره فاتحه که نسخه‌ای از آن در کتابخانه سلیمانیه نگهداری می‌شود (حاجی خلیفه، ۹۸۰/۲؛ بروسلی، نیز «دائرة المعارف دیانت»، همانجاها). *بیان الاسرار للاحرار فی بوادی الملك الجبار الغفار*، حاشیه بر *انوار التنزیل بیضاوی*. حاشیه علی *فصوص الحکم*، رساله الوجود، شرح *الفصوص*. *طورسینا*، شرح *فصوص الحکم* (بروسلی، بغدادی، همانجاها).

مآخذ: بروسلی، محمد طاهر، عثمانی مؤلفی، استانبول، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ بغدادی، هدیه، ثریا، محمد، *سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)*، استانبول، ۱۳۱۱ق؛ حاجی خلیفه، کشف، سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ طاش کویری زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، به کوشش احمد صبحی قرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ نیز:

Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi, İstanbul, 1977; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1992.

لیلا رحیمی بهمنی

بایزیدی، لهجه، نک: کردی، زبان.
بایسنقر ترگمان، نک: آق قویونلو.

بایسنقر میرزا (۷۷۹۹- جمادی اول ۸۳۷ق/۱۳۹۷-۲۰ دسامبر ۱۴۳۳م)، فرزند شاهرخ پسر تیمور امیرزاده نامور و هنرپرور گورکانی. جایگاه او در زندگی و پس از مرگ چنان بود که — با آنکه به مرتبه ولیعهدی شاهرخ نرسید — تاریخ‌نویسان از وی با عنوانها و القابی چون پادشاه، سلطان، غیاث‌الدین و الدنيا، و غیاث السلطنة یاد کرده، و او را به سبب داشتن منشهای پسندیده به شیوه‌ای گزافه‌آمیز ستوده‌اند (فصیح، ۱۴۰، ۲۷۲-۲۷۳؛ حافظ ابرو، ۵۱۱/۱، ۸۹۴/۲؛ دولت‌شاه، ۲۶۴؛ خواندمیر، ۶۲۲/۳؛ علیشیر، ۱۲۵).

آثار: ۱. کتیبه مرمر بنای مسجدی در ایالت ناگور ماروار، به قلم نستعلیق، حاوی ابیاتی به فارسی با رقم و تاریخ «قائله و کاتبه کاتب الملك مشهور بدوری ۹۶۷» (جغتایی، ۱۳۰-۱۳۱). ۲. یک نسخه مثنوی امیر خسرو به قلم کتابت جلی خوش با رقم «سلطان بایزید بن میر نظام مشهور بدوری به تاریخ محرم ۹۷۶ق». این نسخه که متعلق به کتابخانه سلیمه بیگم، همسر اکبر شاه بود، بعدها به کتابخانه شاه جهان انتقال یافت و اینک در کتابخانه کپور هند نگهداری می‌شود (همو، ۱۳۲؛ بیانی، ۹۵/۱، ۹۶). ۳. قطعه‌ای از یک مرقع در کتابخانه اوقاف استانبول به قلم دو دانگ و کتابت خوش با رقم «... سلطان بایزید دوری...» (همو، ۹۶/۱، ۹۶). ۴. قطعه‌ای به قلم نستعلیق نیم دو دانگ و کتابت جلی خوش با رقم و تاریخ «العبد کاتب الملك المشتهر بدوری غفر ذنوبه فی تاریخ شهر شوال سنة ۹۸۵... تحریراً فی مکه المشرقة»، در یک مجموعه خصوصی در تهران (همانجا).

مآخذ: نظام‌الدین، طبقات اکبری، بی‌بی، ۱۹۲۷م؛ بدائونی، عبدالقادر، منتخب التواریخ، کلکته، ۱۸۶۹م؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، تهران، ۱۳۲۵ش؛ جغتایی، محمد عبدالله، *سرگذشت خط نستعلیق*، لاهور، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۰م؛ عالی، مصطفی، *مناقب هنروران*، استانبول، ۱۹۲۶م.

مریم همایونی افشار

بایزید رومی، شاعر و عارف ترک قرن ۱۰ق/۱۶م که به بایزید خلیفه بن عبدالله، بایزید درویش و بایزید ثانی نیز شهرت دارد. وی از خلفای جمال‌الدین خلوتی و از مشایخ دوره سلطان بایزید دوم بوده است. تاریخ و محل تولد وی به درستی معلوم نیست. درباره درگذشتش نیز منابع سالهای متفاوتی را ذکر کرده‌اند، ولی چون گفته‌اند که تألیف یکی از آثارش با عنوان *سرجانان* در ۹۲۲ق/۱۵۱۶م بوده («دائرة المعارف دیانت»، ۷/۲۴۲)، می‌توان گفت که بعد از این تاریخ درگذشته است، هر چند که بغدادی وفات او را در حدود سال ۹۱۰ق ضبط کرده است (۲۳۰/۱).

بایزید رومی به اشاره مرشدش جمال‌الدین خلوتی که به نام خلیفه چلبی مشهور بود، به ادرنه آمد و در آنجا ساکن شد. برای وی در قبرستان قیقی تکیه‌ای ساختند و برای مصارف و مخارج تکیه، روستایی نیز وقف شد (بروسلی، ۴۰/۱؛ بغدادی، همانجا؛ ثریا، ۷/۲؛ «دائرة المعارف زبان...»، ۱/۳۵۷).

بایزید در علوم ظاهر تبحر داشت و به آداب خانقاهی و معارف صوفیانه آگاه بود و تأثیر کلامش پیروان بسیاری را به سوی او جلب کرده بود. او نزد خلیفه چلبی طی طریق کرد و به سبب ارادتش به بایزید بسطامی، لقب بایزید ثانی را برای خود برگزید (سعدالدین، ۵۹۵/۲؛ طاش کویری زاده، ۳۶۸؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

از بایزید رومی اشعاری نیز به جای مانده که وی در آنها آراء و عقاید مهم تصوف را به زبانی روشن و رسا بیان می‌کند. وی در اشعار خود به فنون و صنایع شاعری، و حتی به وزن و قافیه توجهی ندارد و شعر را وسیله‌ای برای بیان افکار و نظریات خود دانسته است («دائرة المعارف

زندگی سیاسی: بایسنقر میرزا در زندگی کوتاه مدت خود نقش مهمی در کار مملکت‌داری برعهده داشت. او سومین پسر از ۷ پسر شاهرخ بود و هنگام به پادشاهی رسیدن پدرش تنها ۸ سال داشت (فصیح، ۱۵۴؛ شرف‌الدین، ۴۹۱ ب). در ۸۱۳ ق/۱۴۱۰ م که شاهرخ از هرات برای سرکوب شورش ماوراءالنهر بدانجا لشکر کشید، بایسنقر را در هرات به جای خود نشاند (حافظ ابرو، ۳۶۱/۱، ۳۶۴). بدین‌سان، او از ۱۴ سالگی وارد میدان کشورداری شد. در ۸۱۷ ق شاهرخ او را به حکومت تمامی خراسان و بخشهای شرقی آن برگزید (همو، ۵۱۲/۱؛ فصیح، ۲۱۹/۱؛ عبدالرزاق، ۱۷۰/۱). پس از طغیان امیرزاده بایقرا (۸۱۸ ق/۱۴۱۵ م) و تصرف شیراز و گسترش آشوب در فارس و کاشان و قم، شاهرخ خود عازم شیراز شد و به امیرزادگان دیگر از جمله بایسنقر دستور داد با سپاهیان خود به سرکوب بایقرا روند. چون شیراز به محاصره درآمد، بایقرا ناچار به بایسنقر میرزا متوسل شد و با پامردی او مورد بخشش شاهرخ قرار گرفت (حافظ ابرو، ۵۹۱/۱ - ۶۰۰، ۶۰۳/۲؛ عبدالرزاق، ۱۸۲/۱). و آشوبی که می‌رفت خاندان تیمور را در یک جنگ خانگی درگیر کند، فرونشست. در ۸۱۹ ق بایسنقر میرزا به سمت پراهیمت «امیر دیوان» منصوب شد (همو، ۱۸۹/۱ - ۱۹۰؛ حافظ ابرو، ۶۲۸/۲ - ۶۲۹؛ فصیح، ۲۲۶). برگزیدن این امیرزاده ۲۰ ساله به منصبی که به قول حافظ ابرو باید «داد دادخواهان و انصاف مظلومان از ظالمان بدهد و بستاند» (عبدالرزاق، ۱۸۹/۱ - ۱۹۰)، درخور توجه است.

از ۸۲۰ ق/۱۴۱۷ م به بعد بایسنقر میرزا به مأموریت‌های متعدد جنگی از سوی شاهرخ فرستاده شد: تاخت به سوی هزاره در همان سال (فصیح، ۲۳۲)، تعقیب و دستگیری امیرزاده قیدو بهادر در ۸۲۱ ق (همو، ۲۳۳ - ۲۳۴؛ عبدالرزاق، ۲۱۰/۱ - ۲۱۲)، همراهی با پدرش شاهرخ در حمله به آذربایجان در ۸۲۳ ق، و ادامه لشکرکشی با عبور از رود ارس و رفتن به گنجه برای سرکوب طغیان یاراحمد قرامان در ۸۲۴ ق (همو، ۲۲۵/۱ - ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۴؛ فصیح، ۲۴۰؛ حافظ - ابرو، ۷۶۰/۲ - ۷۶۵)، در شمار این مأموریت‌های جنگی است. در ۸۳۰ ق او همراه پدر و برادرش جوکی بهادر برای یاری رساندن به الغیبه و فرونشاندن فتنه براق به سوی سمرقند رفت؛ اما در میانه راه به دستور شاهرخ از بلخ به هرات بازگشت (فصیح، ۲۶۱ - ۲۶۲؛ عبدالرزاق، ۳۱۷/۱ - ۳۱۸).

بایسنقر در دومین لشکرکشی شاهرخ به آذربایجان در ۸۳۲ ق/۱۴۲۹ م برای سرکوب اسکندر بن قرايوسف والی آذربایجان که قلعه سلطانیه، ابهر، زنجان و قزوین را گرفته بود، نقشی مهم به عهده داشت (فصیح، ۲۶۳ - ۲۶۵). بایسنقر پس از بازگشت از این سفر در ۸۳۳ ق در بسطام بیمار شد و این بیماری به مدت ۴۰ روز ادامه یافت (همو، ۲۶۶). در واپسین سالهای عمر او نشانه‌ای از فعالیت‌های سیاسی و نظامی دیده نمی‌شود و می‌توان گمان برد که او سلامت خود را از دست داده بوده است.

زندگی هنری: بایسنقر میرزا به عنوان یک شاهزاده هنرمند و هنرمندپرور در تاریخ ایران شهرت بسیار دارد. دولتشاه سمرقندی می‌نویسد که او به «شش قلم خط نوشتی» (ص ۲۶۴) و متأخران او را نه تنها در شمار استادان طراز اول خوش‌نویسی قلمهای محقق و ثلث، بلکه از «ارکان اربعه کاخ خطوط» دانسته‌اند (قاضی احمد، ۲۹؛ ایرانی، ۱۴۳؛ سمسار، ۲۶). اما بین شهرت او در خوش‌نویسی و آثار باقی‌مانده از او تناسبی نیست. تنها اثر رقم‌دار منسوب به او کتیبه‌ای به قلم ثلث بر پیش طاق ایوان مسجد گوهرشاد مشهد با رقم «بایسنقر بن شاهرخ بن تیمور گورکانی فی ۸۲۱» است (اعتمادالسلطنه، ۱۴۷). بخش بزرگی از این شهرت مدیون نسبت متواتر قرآنی در اندازه ۱۰۱۸۱۷۷ سانتی‌متر به قلم محقق جلی عالی شامل ۷ سطر در هرصفحه به اوست. این اثر عظیم‌ترین نسخه خطی قرآنی است که خوش‌نویسان مسلمان در سده‌های گذشته بر کاغذ کتابت کرده‌اند (گلچین، ۱۲۹؛ «هنرها...»، ۳۴۰؛ سمسار، ۲۶، ۳۱). بر هیچ یک از اوراق موجود این قرآن عظیم رقم یا نشانی که گویای کتابت آن به دست بایسنقر میرزا باشد، دیده نمی‌شود و در هیچ یک از مأخذ همزمان و پس از او تا سده ۱۳ ق به این نسبت اشاره نشده است. نسبت شاعری نیز به او داده‌اند و در تذکرها ابیاتی از وی آمده است (علیشیر، ۱۲۵؛ دولتشاه، همانجا؛ فصیح، ۲۷۳).

تأسیس کتابخانه‌ای که مکتب نگارگری و کتاب‌آرایی هرات در آن به اوج تکامل رسید، یکی از مهم‌ترین عوامل شهرت پایدار بایسنقر میرزا است. دولتشاه سمرقندی می‌نویسد: گویند ۴۰ کاتب خوش‌نویس در این کتابخانه مشغول کتابت بودند (همانجا). پیداست که این گزارش نیز از گزارش‌های غرض‌نویسی به دور نیست، زیرا پس از کوشش مصطفی عالی درگردآوری نام آنها، شمار این خوش‌نویسان از ۱۷ تن فراتر نرفت (۲۸/۲)، و بیانی با اشرافی که بر احوال خوش‌نویسان داشته، تنها توانسته است نام ۲۵ تن را ثبت کند (۱۱۷/۲ - ۱۱۸). آنچه مسلم است این شاهزاده تیموری توانست شمار بسیاری از برجسته‌ترین هنرمندان تمام شاخه‌های هنری عصر خویش را از جمله نگارگران، خوش‌نویسان، مذهبیان، جلدسازان و دیگر هنرمندانی که در کار کتاب‌آرایی استاد بودند، در کتابخانه خود گرد آورد (خواندمیر، ۶۲۲/۳). ریاست کتابخانه او را فریدالدین جعفر تبریزی بایسنقری بر عهده داشت که بزکار دیگر هنرمندان در کتاب‌آرایی نظارت می‌کرد (دولتشاه، همانجا؛ بیانی، ۱۱۷/۲ - ۱۱۸).

بایسنقر میرزاییکی از بزرگ‌ترین حامیان هنر کتاب‌سازی و کتاب‌آرایی است که جهان به خود دیده است و از این‌رو، از کتاب‌دوستان نامور هم عصر و سده‌های بعد از خود نامی برتر دارد (همو، ۴۲/۴؛ مارتین، ۱/۳۵). امروزه کمتر موزه یا کتابخانه معتبری را در جهان می‌توان یافت که نسخه‌ای از کتابهای نفیس کتابخانه او را در خود

۲۶۳؛ نه‌اوندی، ۳۴-۳۵/۲) و هنوز بسیار جوان بود که پدرش حکومت بخارا و توابع آن را به او، و حکومت حصار را به برادرش مسعود میرزا سپرد (بنایی، ۵۱؛ بابر، I/52؛ خواندمیر، ۲۰۰/۴؛ تتوی، ۲۵۷؛ نیز نک: وامیری، ۲۸۰). در ۹۰۰ ق/۱۴۹۵ م پس از درگذشت سلطان محمود، اشراف و اعیان سمرقند بایسنقر میرزا را از بخارا فراخواندند و بر تخت حکم‌فرمایی نشاندند (بابر، I/52، 112؛ تتوی، بنایی، همانجاها).

بیشتر دوره حکومت بایسنقر به جنگ و نبرد گذشت: نخست با سلطان محمود بن یونس جغتایی والی تاشکند — که در ۹۰۰ به قصد تسخیر ماوراءالنهر به سمرقند لشکرکشی کرد — جنگید و نبرد به سود بایسنقر خاتمه یافت (همو، ۵۲؛ بابر، I/52، 111-112؛ خواندمیر، همانجا؛ دوغلات، 119). سپس در ۹۰۱ ق ترخانان و در رأس آنان درویش محمد ترخان (والی بخارا) که بر سر حکومت سلطان علی (برادر کوچک‌تر بایسنقر) به توافق رسیده بودند — حیلۀ ای اندیشیدند و بایسنقر را از تخت حکومت به زیر آوردند و سلطان علی را جانشین او ساختند؛ اما پس از چند روز، شماری از اشراف و اعیان ماوراءالنهر، بایسنقر را از مخفیگاهش بیرون آوردند و باز بر سر قدرت نشاندند. با آنکه او دستور داد تا چشمان سلطان علی را میل کنند، اما امر وی به گونه‌ای اجرا شد که به چشمان شاهزاده آسیبی نرسید و او توانست پس از چند روز به بخارا بگریزد (بابر، 86، 112، I/61-63؛ خواندمیر، ۲۲۳-۲۲۴؛ تتوی، ۲۵۸-۲۵۹).

سلطان علی در بخارا با لشکر فراوانی قصد سمرقند کرد و در نبردی که بیرون از دروازه‌های شهر میان دو سپاه درگرفت، پیروزی از آن سلطان علی شد و بایسنقر به شهر گریخت. در آن هنگام بایسنقر از ۳ سو تهدید می‌شد: ۱. از سوی غرب (بخارا) توسط سلطان علی؛ ۲. از جنوب (حصار) توسط برادر بزرگ‌ترش سلطان مسعود که داعیۀ تسخیر سمرقند را داشت؛ ۳. از شرق (اندیجان) توسط بابر، پسر عموی خود و فرزند شیخ عمر، به بهانه‌ی بازپس‌گیری تاج و تخت و ملک پدری (بابر، I/63-64؛ خواندمیر، ۲۲۵/۴؛ غفاری، ۲۳۸؛ وامیری، ۲۸۲). در این میان، بابر و سلطان علی با یکدیگر توافق کردند که سرزمینهای ماوراءالنهر را میان خود تقسیم کنند (بابر، I/73؛ تتوی، ۲۵۹-۲۶۰). آنگاه بابر از اندیجان و سلطان علی از بخارا به سمرقند حمله آوردند و ۷ ماه شهر را در محاصره گرفتند. بایسنقر پس از کوشش بسیار، از شیبانی خان ازبک یاری خواست، اما باز هم کاری از پیش نبرد (همو، ۲۶۰-۲۶۱) و در ۹۰۳ ق/۱۴۹۸ م از سمرقند گریخت و به خسروشاه، یکی از امیران پدرش — که قندز و بدخشان را در اختیار داشت و مستقلاً حکومت می‌کرد — پناه برد (بابر، I/66، 73-74؛ خواندمیر، ۲۳۰-۲۳۶؛ دوغلات، 163، 174؛ غفاری، همانجا؛ وامیری، ۲۸۳؛ قس، نویدی، ۱۴۷).

پس از چندی که از اقامت بایسنقر میرزا در قندز گذشت، وی همراه خسروشاه با سپاهی انبوه برای تسخیر تختگاه سلطان مسعود، به حصار روی آورد. مسعود به تدبیر و حیلۀ خسروشاه از شهر گریخت و بایسنقر

نداشته باشد (بیانی، همانجا). از مشهورترین این آثار باید از شاهنامه بایسنقری نام برد که در کتابخانه کاخ گلستان تهران نگاهداری می‌شود. این نسخه را جعفر بایسنقری در ۸۳۳ ق کتابت کرده، و دارای ۲۲ نگارۀ پرکار، جلد معرق و آرایه‌های بسیار زیباست (سمسار، ۸۶). اظهارنظر کارشناسان نامدار هنر ایران در پیرامون این نسخه نفیس، گویای ارزش والای آن است. باذیل‌گری بر آن است که درخشش رنگها و ترکیب‌بندی نگاره‌ها به ویژه ترسیم نیم رخها در این نسخه شگفت‌آور است (ص 85). بینین در توصیف این اثر که برای نخستین بار در نمایشگاه هنر ایران در ۱۹۳۱ م در لندن به نمایش گذاشته شد، می‌نویسد: این اثر شکوهمند پراهمیت‌ترین نسخه خطی در میان همه آثار است که پیش‌تر از این در اروپا ناشناخته مانده بود (ص 69). نسخه‌های شناخته شده مهم دیگری نیز از کتابخانه او برجاست.

بایسنقر نسبت به شعرا، موسیقی‌دانان، تاریخ‌نگاران و دیگر صاحبان دانش علاقه‌مند بود و با آنان هم‌نشینی داشت (نک: دولتشاه، ۲۶۴-۲۶۵؛ خواندمیر، همانجا؛ عبدالرزاق، ۲(۳-۲) ۶۵۴) و نسبت به فرهنگ و هنر و آداب و رسوم دیگر ملت‌ها اشتیاق نشان می‌داد. فرستادن غیاث‌الدین نقاش به همراه ایلچیان پدرش شاه‌رخ به «خطا» و سفارش نوشتن سفرنامه به او (نک: همو، ۲(۱) ۲۶۷) نشانه این علاقه‌مندی است. بایسنقر میرزا در ۳۷ سالگی بر اثر افراط در شرابخواری در باغ سفید هرات درگذشت و پیکرش را در مدرسه گهرشاد هرات به خاک سپردند (فصیح، ۲۷۲؛ عبدالرزاق، ۲(۳-۲) ۶۵۷-۶۶۰؛ دولتشاه، ۲۶۵؛ خواندمیر، ۶۲۳/۳).

مآخذ: اعتمادالسلطنه، محمدحسن، مطلع الشمس، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ ایرانی، عبدالمحمد، پیدایش خط و خطاطان، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ بیانی، مهدی، احوال و آثار خوش‌نویسان، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، زبدةالتواریخ، به کوشش کمال حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب‌السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکره‌الشعراء، به کوشش محمد رمضان، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ سمسار، محمدحسن، کاخ گلستان، به کوشش کریم امامی، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲ م؛ عالی، مصطفی، مناقب هنروران، استانبول، ۱۹۲۶ م؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۵ ق/۱۹۴۶ م؛ علیشیرنوی، مجالس النفاوس، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ فصیح خوافی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ قاضی احمد قمی، گلستان هنر، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ گلچین معانی، احمد، راهنمای گنجینه قرآن، مشهد، ۱۳۲۷ ش؛ نیز:

The Arts of Islam, Hayward Gallery 8 April - 4 July 1976, London, 1976; Binyon, L. et al., Persian Miniature Painting, New York, 1971; Gray, B., Persian Painting, Geneva, 1977; Martin, F. R., The Miniature Painting and Painters of Persia, India and Turkey from 8th to the 18th Century, London, 1912.

محمدحسن سار

بایسنقر میرزا (۸۸۲- محرم ۹۰۵ ق/۱۴۷۷- اوت ۱۴۹۹ م)، یکی از نوادگان تیمور گورکانی و از امیران ماوراءالنهر. او دومین پسر سلطان محمود سمرقندی بود و مادرش پاشا بیگم نام داشت. بایسنقر در حصار شادمان به دنیا آمد (بابر، I/47، 110؛ خواندمیر، ۹۸/۴، ۲۰۰؛ تتوی،

بار دیگر بر مسند حکومت و قدرت تکیه زد (بابر، ۱۱۲، ۹۳/۱؛ خواندمیر، ۲۳۵/۴؛ دوغلات، ۱۶۳؛ نهاوندی، ۳۵/۲). در این میان، خسرو شاه که گویا خیال سلطنت در سر می‌پخت، پس از چندی نخست سلطان مسعود را گرفته، در چشمانش میل کشید و سپس چون از بابت بایسنقر آسوده خیال نبود، در اواسط محرم ۹۰۵ ق او را به قتل رسانید (گلبدن بیگم، ۵؛ خواندمیر، ۲۴۴/۴؛ تتوی، ۲۶۳؛ دوغلات، غفاری، نویدی، همانجاها). بایسنقر میرزا از دیگر شاهزادگان تیموری به حسن اخلاق و آداب، مهربانی، نیک سیرتی و فضل و دانش ممتاز بود (علیشیر، ۱۷۴؛ خواندمیر، ۱۹/۴، ۲۴۴؛ اوحدی، ۲۰۲). بابر میرزا که خود دشمن بایسنقر محسوب می‌شد، او را به شجاعت و عدالت ستوده است (بابر، همانجا؛ خواندمیر، ۲۸۳/۴). او خط نستعلیق را نیکو می‌نوشت و در نقاشی نیز توانا بود (تتوی، همانجا)؛ شعر نیز می‌سرود و «عادلی» تخلص می‌کرد و گفته‌اند: اشعارش نزد مردم مقبولیت داشته است (بابر، همانجا؛ خواندمیر، ۲۴۴/۴؛ بارتولد، III/43؛ برای نمونه‌هایی از اشعار او، نک: علیشیر، اوحدی، همانجاها؛ نهاوندی، ۳۶/۲). نسخه گزیده‌ای از دیوان او در کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی (شماره ۴۹۴۰) موجود است (نک: منزوی، ۲۴۲۵/۳).

مآخذ: اوحدی پلانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شماره ۵۳۲۴؛ بنایی، علی، شیانی‌نامه، به کوشش کازوویکی کوبو، کیوتو، ۱۹۹۷ م؛ تتوی، احمد و آصف خان قزوینی، تاریخ الفی، به کوشش سیدعلی آل داود، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ علیشیرنوبی، مجالس النفاثین، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان آرا، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ گلبدن بیگم، همایون‌نامه، به کوشش س. بوریج، لاهور، ۱۹۷۲ م؛ منزوی، خطی، نویدی، زین‌العابدین، تکملة الاخبار، به کوشش عبدالحسین نوبی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ نهاوندی، عبدالباقی، مآثر رحیمی، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۲۵ م؛ وامبری، آ.، تاریخ بخاری، ترجمه احمد محمود ساداتی، به کوشش یحیی خشاب، قاهره، شركة الاعلانات الشرقيه؛ نیز:

Babur, Zahirud-din Muhammad, *Babur-Nāma*, tr. A. S. Beveridge, New Delhi, 1970; Barthold, W.W., *Four Studies on the History of Central Asia*, tr. V. and T. Minorsky, Leiden, 1962; Dughlat, M. M. H., *Traikh-i-Rashidi*, tr. E. D. Ross, Patna, 1973.

کیانوش صدیق

بایقرا (۷۹۵-۸۲۶ ق/۱۳۹۳-۱۴۲۳ م)، شاهزاده تیموری و فرزند عمر شیخ میرزا پسر امیر تیمور گورکان. مادرش ملک آغا (ملک آغا) پس از درگذشت زودهنگام عمر شیخ به اشاره تیمور به ازدواج شاهرخ، عموی بایقرا درآمد (نوبی، ۶۴۴)؛ به هنگام درگذشت تیمور، بایقرا ۱۲ ساله بوده است (شرف‌الدین، ۱۰۰۲؛ فصیح، ۱۵۳/۳-۱۵۴) و از آنجا که این ازدواج در حضور تیمور برگزار شده (میرخواند، ۴۷۸/۶)، می‌توان گفت که در سنین کودکی بایقرا صورت گرفته است. پس از درگذشت تیمور، برادران بایقرا، پیر محمد، رستم و اسکندر - که هر یک حکم‌روایی بخشی از ایران را برعهده داشتند (نک: میرجعفری، ۹۷؛ رومر، ۱۰۳؛ ایرانیکا) - به پیشنهاد پیر محمد، حمایت خویش از شاهرخ، جانشین تیمور و ناپدری خود را اعلام کردند (میرخواند، ۵۲۱/۶).

با کشته شدن پیر محمد، اسکندر میرزا، شیراز را ضمیمه قلمرو خود کرد (دولت‌شاه، ۳۷۰؛ میرخواند، ۵۷۰/۶-۵۷۱) و پس از تصرف یزد، از شاهرخ خواست تا یکی از برادرانش را برای کمک در اداره امور، نزد او بفرستد. شاهرخ نیز بایقرا را با تشریفات و نشانه‌های عالی نزد اسکندر فرستاد (حافظ ابرو، ۳۵۰/۱؛ فصیح، ۱۹۷/۳-۱۹۸؛ میرخواند، ۵۷۳/۶-۵۷۴).

در ۸۱۳ ق/۱۴۱۰ م اسکندر در اندیشه گسترش قلمرو حکومت خود به اصفهان که توسط برادرش رستم اداره می‌شد، لشکر کشید. در جنگی که میان آن دو روی داد، بایقرا به حمایت از رستم برخاست (حافظ ابرو، ۳۹۵/۱-۳۹۶، ۴۴۵؛ میرخواند، ۵۷۴/۶-۵۷۵؛ روملو، ۷۲-۷۳). با کمبود آذوقه در اصفهان، رستم و بایقرا به ناچار از شهر خارج شدند و بایقرا به سوی خراسان رفت (همانجا؛ حافظ ابرو، ۳۹۷/۱-۳۹۸). از این زمان تا سرکوب اسکندر و تصرف مجدد اصفهان توسط شاهرخ در ۸۱۷ ق، بایقرا همواره در خدمت شاهرخ بود (یزدی، ۴۰؛ دولت‌شاه، ۳۷۱؛ روملو، ۹۴).

شاهرخ به پاس خدمات بایقرا، حکومت همدان، نهاوند، بروجرد، لرستان و کردستان را به وی داد (حافظ ابرو، ۵۵۶/۱؛ فصیح، ۲۱۸/۳؛ خواندمیر، ۵۹۱/۳). به دستور شاهرخ، اسکندر را که توسط برادرش رستم، کور شده بود، به بایقرا سپردند. گویا از این زمان شخصیت آرام بایقرا تحت تأثیر روحیه نا آرام و بلند پرواز اسکندر قرار گرفت، زیرا در ۸۱۸ ق به تحریک وی، برای تصرف شیراز بدان سو حرکت کرد (حافظ ابرو، ۵۹۲/۱-۵۹۳؛ میرخواند، ۶۳۲/۶). رستم نیرویی را از اصفهان برای مقابله با آنها فرستاد. اسکندر توسط نیروهای رستم دستگیر شد و بایقرا پس از مدتی سرگردانی، با پیوستن گروهی از نیروهای اسکندر و ابراهیم فرزند شاهرخ، حاکم شیراز به وی قدرت گرفت و راهی شیراز شد. ابراهیم به ناچار گریخت و بایقرا با استقبال بزرگان شهر وارد شیراز شد (حافظ ابرو، ۵۹۳/۱-۵۹۶؛ دولت‌شاه، ۳۷۴؛ فصیح، ۲۲۱/۳-۲۲۲). بر اساس روایتی دیگر، با رانده شدن بایقرا از بروجرد توسط سید بن ملک عزالدین، حاکم محلی لرستان، او به امید کمک گرفتن از ابراهیم، به سوی شیراز رفت، اما ابراهیم به مقابله با او برخاست (ایرانیکا). رستم پس از این واقعه اسکندر را به عنوان مسبب اصلی این وقایع به قتل رساند (حافظ ابرو، ۵۹۶/۱؛ یزدی، ۴۱؛ روملو، ۱۰۲).

با رسیدن خبر تصرف شیراز به دست بایقرا، شاهرخ با گردآوری نیرو آهنگ سرکوب او کرد (نک: حافظ ابرو، ۵۹۷/۱-۵۹۸؛ میرخواند، ۶۳۳/۶؛ رومر، همانجا). بی‌تردید شاهرخ از افزایش قدرت بایقرا و در نتیجه از دست دادن بخشهایی از قلمرو تحت فرمانش نگران بود؛ چون به اصفهان و شیراز رسید، بایقرا که در شهر متحصن بود، از بایسنقر پسر شاهرخ خواست تا نزد پدر به شفاعتش برخیزد. بایقرا بخشیده شد، اما او را به قندهار نزد امیر قیدو تبعید کردند (حافظ ابرو، ۶۰۲-۶۰۷/۲؛ فصیح، همانجا؛ یزدی، ۴۲؛ میرخواند، ۶۳۴/۶-۶۳۵). یک سال بعد، قیدو خبر ترمد و نا آرامی و دستگیری بایقرا و اطرافیان او را به شاهرخ

عبدالحسین، حواشی و تعلیقات بر احسن التواریخ (نک: هم، روملو؛ یزدی، حسن، جامع‌التواریخ حسنی، به کوشش حسین مدرسی طباطبایی و ایرج افشار، کراچی، ۱۹۸۷م؛ نیز:

Iranica; Roemer, H. R., «The Successors of Timūr», *The Cambridge History of Iran*, vol. VI, ed. P. Jackson, Cambridge, 1993.
هدی سید حسین‌زاده

بایقرا، سلطان حسین، نک: حسین بایقرا، سلطان.

بایکال، دریاچه‌ای در بخش جنوبی سیبری شرقی در جمهوری خودمختار بوریات و استان ایرکوتسک جمهوری فدراتیو روسیه. بایکال در زبان تاتارها بایکول بوده است و از دو واژه بای (= غنی) و کول (= دریاچه) پدید آمده است (بارتولد، III/349؛ بروکهاوس، 715/II). مغولها در زبان خود این دریاچه را دالای-نور^۱ (= دریای مقدس) می‌نامیدند (همانجا). در زبان مردم بومی یاقوتستان، بایکال به معنی دریاست (بارتولد، همانجا). به نظر می‌رسد که مؤلفان مسلمان با این دریاچه چندان آشنا نبوده‌اند. رشیدالدین فضل‌الله محل این دریاچه را در مسیر جنوبی رود سیلنگا (سلنگه) با نام برقوقین (۳۶۴/۱) و برقوقین توکوم نوشته است (۴۰۱/۱۰۳). نام برقوقین به صورت برگوزین^۲ بر یکی از رودهایی که از جانب شرق به دریاچه بایکال می‌ریزد، باقی مانده است (بارتولد، همانجا). رشیدالدین قوم برقوق (برقو) را از ساکنان این منطقه نامیده است (۱۰۳/۱، ۳۶۴، ۸۴۰). در کتیبه ترکی اورخون^۳ متعلق به سده ۸/۱۲ ق نام ساکنان این منطقه به صورت «بایرقو»^۴ آمده است (بارتولد، همانجا).

جغرافیا: دریاچه بایکال در فاصله ۵۱° و ۲۹° تا ۵۵° و ۵۰° عرض شمالی و ۱۲۱° و ۲۵° تا ۱۲۷° و ۳۲° طول شرقی واقع است (بروکهاوس، همانجا). مساحت آن ۳۱'۵۰۰ کیلومتر، طول آن ۶۳۶ کیلومتر و میانگین عرض آن ۴۸ کیلومتر و حداکثر عرض دریاچه ۷۹/۴ کیلومتر است (BSE³, II/531). ذخایر آب شیرین کره زمین و ۷۰٪ آب شیرین روسیه و کشورهای مشترک المنافع (اتحاد شوروی سابق) در دریاچه بایکال جمع شده است (ایوانف، 18). این دریاچه در ارتفاع ۴۵۶ متری از سطح دریا واقع است. میانگین عمق دریاچه ۷۳۰ متر و عمیق‌ترین ناحیه آن ۱'۶۲۰ متر است (BSE³، همانجا). در بعضی آمارها حداکثر عمق دریاچه بایکال را که عمیق‌ترین دریاچه جهان است، ۱'۷۴۲ متر نوشته‌اند («دائرة المعارف...»، I/179).

آب ۳۳۶ رود بزرگ و کوچک به دریاچه بایکال می‌ریزد که عمده‌ترین آنها رودهای سلنگا، برگوزین، آنگارای علیا و تورکا هستند. آب دریاچه از طریق آنگارای سفلی خارج می‌شود و به رود ینی‌سئی می‌ریزد. دریاچه بایکال در منطقه تکنونیک عمیقی واقع شده است. کوههای اطراف آن تا ۲ هزار متر ارتفاع دارند که دریاچه را احاطه کرده‌اند. در دریاچه بایکال ۲۷ جزیره وجود دارد که ۲۲ جزیره آن دائمی

داد (حافظ ابرو، ۶۲۶/۲-۶۲۷). شاهرخ دستور داد بایقرا به هند فرستاده شود و چند تن از همراهان او نیز که از امیرزادگان تیموری بودند، به نقاط دیگر تبعید شوند (همو، ۶۲۷/۲، ۶۶۶-۶۶۷؛ فصیح، ۲۲۵/۳؛ میرخواند، ۶۳۸/۶). قیدو، بایقرا را به سبب دوستی و نزدیکی با بایسنقر به هند فرستاد (خواند میر، ۵۹۶/۳). در ۸۲۰ ق شاهرخ - که در سربل مالان به سر می‌برد - به قیدو دستور داد که بایقرا را نزد او بفرستد، آنگاه او را به سمرقند نزد امیر الغ بیگ فرستاد (حافظ ابرو، ۶۶۷/۲-۶۶۹؛ فصیح، ۲۳۱/۳؛ میرخواند، ۶۴۲/۶-۶۴۳).

پس از آن از زندگی بایقرا آگاهی دقیقی در دست نیست؛ درباره سرانجام زندگی و مرگش نیز روایات متناقضی در منابع آمده است. به گفته فصیح خوافی در ۸۲۶ ق، بایقرا را در بادغیس یافتند و او را به اردوی شاهرخ بردند و با وجود اطمینان از هویت وی، در همانجا به قتل رساندند (۲۵۲/۳). دولتشاه سمرقندی ضمن آوردن این ماجرا، دو روایت دیگر نیز از مرگ او بیان کرده است: براساس روایت اول پس از تبعید بایقرا به سمرقند، با موافقت شاهرخ و الغ بیگ، او را مستوم کردند و مطابق روایت دیگر، بایقرا را در اردوی شاهرخ به قتل رساندند و دیگری را به جای وی به سمرقند فرستادند. دولتشاه سمرقندی علت پنهان کاری و تظاهر شاهرخ مبنی بر نشناختن هویت بایقرا را، رهایی از سرزنش دیگران می‌داند (ص ۳۷۴-۳۷۵). شاید هم شاهرخ رعایت حال ملک آغا مادر بایقرا را که هنوز در سوگ دوسر خود پیر محمد و اسکندر بود، می‌نموده است (ایرانیکا). گویا نفوذ گوهر شاد بیگ همسر محبوب شاهرخ نیز در مرگ بایقرا بی‌تأثیر نبوده است (نوابی، ۶۶۴-۶۶۵).

بایقرا به روایت دولتشاه سمرقندی، در زیبایی چون یوسف و در شجاعت چون رستم بود و همانند او در خاندان تیمور وجود نداشت (ص ۲۷۴). بُزْدَق شاعر معاصر بایقرا و ملازم وی، اشعاری در مدح و ستایش او سروده است (همو، ۳۷۱-۳۷۳؛ نفیسی، ۲۹۷/۱؛ نیز نک: صفا، ۲۷۲/۴-۲۷۳). بایقرا قریحه هنری داشت و گویا شعر نیز می‌سرود (نفیسی، ۲۳۲/۱). خصیصه هنر دوستی او در نواده‌اش حسین بن منصور بن بایقرا (حک ۸۷۵-۹۱۲ ق) سلطان هرات نیز دیده می‌شود (همانجا؛ ایرانیکا).

مآخذ: حافظ ابرو، عبدالله، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ خواند میر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ دولتشاه، سمرقندی، *تذکره الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ ق/ ۱۹۰۰ م؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوابی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونپایف، تاشکند، ۱۹۷۲ م؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجموع فصیحی*، به کوشش محمد فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ میرجعفری، حسین، *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان*، اصفهان، ۱۳۷۵ ش؛ میرخواند، محمد، *روضه‌الصفاء*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نشر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ نوابی،

«Baikalskaya tragediya», Posev, 1985, no. 9; Khura - Davan, E., Chingis - Khan kak polkovodets i ego nasledie, Alma - Ata, 1992; Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya, Moscow, 1960; Minorsky, V., tr. and Commentary on Hudud al - 'Alam, London, 1937.

عنایت الله رضا

بایندر، غلامعلی (۱۲۷۷-۱۳۲۰ش/۱۸۹۸-۱۹۴۱م)، دریادار و فرمانده برجسته نیروی دریایی ایران که به رغم عقب نشینی ارتش ایران در آغاز یورش متفقین، دلیرانه در برابر نیروهای مهاجم انگلیسی در خرمشهر ایستادگی کرد و سرانجام از پای درآمد.

بایندر در ۲۳ آذر ۱۲۷۷ در تهران متولد شد. پدرش علی اکبر دبیر دربار از طایفه مشهور بایندر، و عمویش امیر معزز گروسی بود که برخلاف برادر، حسن شهرتی نداشت (نک: راثین، ۸۸/۲). بایندر در نوجوانی وارد مدرسه دارالفنون شد و تحصیلات عمومی را طی کرد و دوره مخصوص مهندسی آنجا را هم به پایان رساند؛ آنگاه در ۱۲۹۶ش وارد مدرسه نظام مشیرالدوله شد و پس از ۳ سال با درجه ستوان دومی به خدمت ارتش درآمد (خلیلی، ۹۱-۹۲؛ «دریادار...»، ۱). به عنوان نخستین مأموریت جنگی، در ۱۳۰۰ش به مازندران فرستاده شد و چون در اردوی گیلان به منظور مقابله با قوای میرزا کوچک خان بود که ۷ ماه به درازا کشید، در همین زمان نظام قدیم منحل، و ارتش جدید تشکیل شد و بایندر با درجه ستوان دومی در تشکیلات جدید به خدمت پرداخت و رسته توپخانه را برگزید. وی اندکی بعد همراه سرهنگ امان الله جهانبانی برای سرکوب اسماعیل آقا سمیتقو به آذربایجان غربی شتافت و در نبرد با او شجاعت بسیار از خود نشان داد، چنانکه به پیشنهاد جهانبانی موفق به اخذ نشان «ذوالفقار» گردید که در آن زمان معمولاً به افراد جوانی همانند او داده نمی شد (همو، ۹۲-۹۴؛ راثین، همانجا).

در خرداد ۱۳۰۲ بایندر برای ادامه تحصیلات و فرا گرفتن فنون جدید نظامی در رسته توپخانه عازم فرانسه شد و در دانشکده توپخانه «پواتیه» به آموختن پرداخت و ضمناً دوره تکمیلی توپخانه «فونتن بلو» را نیز گذراند و در مهر ۱۳۰۴ به ایران بازگشت و زیر نظر سرتیپ یزدان پناه فرماندهی آتشبار توپخانه را عهده دار شد (خلیلی، ۹۸، ۱۰۱-۱۰۲؛ «دریادار»، همانجا). در ۱۳۰۷ش برای دومین بار، به منظور تکمیل تحصیلات نظامی به فرانسه رفت و در دانشگاه جنگ به تحصیل پرداخت و همزمان معاونت سرپرستی دانشجویان ایران در اروپا را برعهده گرفت و تا پایان اقامتش در آنجا (۱۳۰۹ش) همین سمت را داشت (خلیلی، ۱۰۳-۱۰۴؛ «دریادار»، ۲).

وی در ۱۳۰۹ش معاون هنگ توپخانه کوهستانی و کفیل فرماندهی همان هنگ شد. در زمانی که دولت ایران ساخت نخستین ناوهای جنگی را به ایتالیا سفارش داد، بایندر به سرپرستی گروهی از نظامیان

و ۵ جزیره، موسمی هستند که گاه آب دریاچه سطح این ۵ جزیره را می پوشاند. بزرگ ترین جزایر این دریاچه، اولخون^۱ به وسعت حدود ۷۳۰-۲ و اوشکانی بزرگ ۹/۴-۲ است (BSE³، همانجا). خلیجهای برگوزین و چوبیرکوی^۲ که توسط شبه جزیره سوباتوی نوس^۳ (دماغه مقدس) از یکدیگر جدا شده اند و نیز خلیج پرووال^۴ از عمده ترین خلیجهای این دریاچه هستند («دائرة المعارف»، همانجا).

مناطق اطراف دریاچه بایکال از نظر اقلیمی، ملایم تر از مناطق دیگر در سبیری است. میانگین دما در تابستان (مرداد و شهریور) ۱۹° و در زمستان (دی ماه) ۱۹°- است. آب بایکال تا عمق ۴۰ متر درخشان است. در اعماق این دریاچه بالغ بر ۶۰۰ نوع رستنی و ۱۲۰۰ نوع جاندار آبی وجود دارد و در آبهای آن ۵۰ نوع ماهی زندگی می کنند. در اطراف دریاچه چندین شهر و بندر واقع است و راه آهن سراسری سبیری از کنار آن می گذرد (BSE³، همانجا).

تاریخ: بومین نخستین خان ترک که عنوان ایلخان داشت، در نیمه سده ۶م ژوژانهای را که در اطراف دریاچه بایکال می زیستند، نابود کرد (گومیلف، 101، 26، 27). سرزمین خاقانات بزرگ در سده ۷م از کوههای آلتاین - نورو تا بایکال امتداد داشت (همو، 208-209). حدود ۶۳۱م محدوده دولت سیان تو^۵ که اوغورها تابعیت آن را گردن نهاده بودند، از آلتایی تا خینگان و از صحرای گبی تا بایکال کشیده شده بود (همو، 221-222). بررسیهای باستان شناسان در سبیری مؤید وجود فرهنگی به نام «فرهنگ کورومچی» است که مرکز آن بایکال بود و مردم آن در سواحل مسیر علیای رودهای آنگارا و لینا تا حدود دریاچه بایکال سکنی داشتند (همو، 265). در سده ۷م امپراتور چین، ترکان را به حراست مرزهای کشور گمارد که تا صحرای گبی و منطقه بایکال کشیده شده بود (رضا، ۱۸۵). در سده ۸م قبایل برقوت (برقو) در منطقه شرقی ماوراء بایکال و نیز قورقان^۶ در محدوده اطراف دریاچه بایکال می زیستند (گومیلف، 342، 343، 344؛ مینورسکی، 284). در سده ۹م ۱۲/ق «میزگیت»^۷ در دامنه کوه خینگای کنار دریاچه بایکال می زیستند (خارادادوان، 32).

اروپاییان پس از کشف و استیلای این منطقه از سوی قزاقهای روس در سده ۱۷م بانام این دریاچه آشنا شدند (بارتولد، III/349). از اواسط سده ۱۷م پژوهش درباره دریاچه بایکال آغاز شد و در سالهای ۱۷۷۱-۱۷۷۲م برای نقشه برداری از این دریاچه کوششهایی صورت گرفت و سرانجام در ۱۷۷۳م نخستین نقشه دریاچه بایکال انتشار یافت (BSE³، II/532).

ماخذ: رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ رضا، عنایت الله، ایران و ترکان در روزگار ساسانیان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Barthold, W. W., «Raboty po istoricheskoi geografii», Sochineniia, Moscow, 1965; Brockhaus, Entsiklopedicheskii slovar', St. Petersburg, 1891; BSE³; Gumilev, L. N., Drevnie Tyurki, Moscow, 1967; Ivanov, G.,

منتشر کرد.

آثار مکتوب بایندر اینهاست: ۱. نقشه خلیج فارس (تهران، ۱۳۱۰ش)؛ ۲. خلیج فارس (خرم شهر، ۱۳۱۷ش)؛ ۳. جغرافیای خلیج فارس (تهران، ۱۳۱۹ش)؛ ۴. اصول دریانوردی؛ ۵. آیین نامه های توپخانه در ۶ جلد؛ ۶. راهنمای ناوی؛ ۷. مقالاتی در مجله ارتش؛ ۸. دستور تیر توپخانه سبک؛ ۹. آیین نامه مشق پای توپ کوهستانی، و چند اثر دیگر (نک: مشار، ۷۱۵/۴-۷۱۶؛ «دریادار»، ۳).

مآخذ: احمدی، حمید، تاریخ نیم قرن نیروی دریایی نوین ایران، تهران، ۱۳۵۵ش؛ استوارت، ریچارد، در آخرین روزهای رضا شاه، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدی و کاره یات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خلیلی، رضا، تاریخ شهدای ایران، وقایع شهریور، تهران، ۱۳۲۲ش؛ «دریادار غلامعلی بایندر»، تاریخ جاریه، وزارت جنگ، تهران، ۱۳۲۵ش؛ وائین، اسماعیل، دریانوردی ایرانیان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ زرگر، علی اصغر، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، ترجمه کاره یات، تهران، ۱۳۷۲ش؛ کحال زاده، ابوالقاسم، دیده ها و شنیده ها، به کوشش مرتضی کامران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مشار، خانیابا، مؤلفین کتب جایی فارسی و عربی، تهران، ۱۳۴۲ش.

علی آل دارد

باینگان، یا باینگان، بخش و شهری در شهرستان پاوه (استان کرمانشاه). باینگان نیز ظاهراً صورت تصحیف شده این کلمه است که گاه در منابع رسمی دیده می شود (نک: دایرة المعارف...، ۳۸۷/۱).

بخش باینگان: این بخش یکی از بخشهای سه گانه پاوه با وسعتی حدود ۵۹۱ کیلومتر است که از شمال به نوسود و حومه پاوه، از خاور و جنوب به جوانرود و از باختر به کشور عراق محدود می گردد (سازمان...، ۴۶؛ افشار، ۱۵۲۳/۲؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۵). بیش از ۲/۳ خاک این بخش را ارتفاعات فرا گرفته که شامل ماکووان (۲۶۳۰ متر)، گزن (۲۳۳۰ متر)، اوتنه (۲۲۲۰ متر)، تلئس (۲۱۶۰ متر)، زرد داوئی، کله خانی، راگا، گرمز ناب و شش دول است (همانجا؛ جعفری، کوهها...، ۸۳، ۱۱۳، ۲۷۱، ۳۶۱، ۴۴۱، ۴۵۷، ۴۷۲).

بخش باینگان در حوضه شمال باختری استان قرار گرفته است و آب و هوای نیمه مرطوب دارد. اهم رودهای آن شامل زیمکان (۱۶۰ کیلومتر) که پس از پیوستن رود چم زریسک (آب زرشک) به آن به رودخانه سیروان می ریزد، لیل (۷۳ کیلومتر)، چم مزه خیل (۳۰ کیلومتر)، آب سفید برگ، آب خلیفه و آب لژن است (همو، رودها...، ۷۷، ۸۳، ۸۹، ۱۹۱-۱۹۲، ۲۵۹-۲۶۱، ۴۴۰؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا). رودهای دودان و باینگان نیز در همین ناحیه جریان دارند (رزم آرا، ۵۹، ۶۰). نواحی مختلف این بخش برای رویش انواع گیاهان دارویی و صنعتی مساعد است. در این منطقه کوهستانی جنگلهای تنک نیز دیده می شود. جانوران گوناگون و پرندگان مختلفی نیز حیات وحش این ناحیه را تشکیل می دهند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۵-۲۶؛ افشار، ۱۴۹/۱).

بخش باینگان در ۱۳۷۵ش دارای ۱۲۱۵۴ نفر (۳۴۳۹ خانوار) جمعیت، شامل ۶۰۵۷ مرد و ۶۰۹۷ زن بود. نسبتهای باسواد و شغلی در این بخش به ترتیب ۶۲٪ و ۱۵/۷٪ گزارش شده است (سرشماری

در اواخر سال ۱۳۰۹ یا اوایل ۱۳۱۰ش رهسپار ایتالیا شد تا هم دوره های لازم را ببیند و هم بر ساخت کشتیها نظارت کند. افراد تحت فرماندهی او در رشته های مختلف مربوط به ناوهای جنگی در چند شهر ایتالیا به تحصیل پرداختند (رائین، ۷۸۴/۲، ۸۸۹؛ خلیلی، ۱۰۵؛ «دریادار»، همانجا). وی پس از بازگشت به ایران در ۱۳۱۰ش به سمت کفیل فرماندهی نیروی دریایی جنوب منصوب، و عازم آنجا شد (همانجا؛ قس: رائین، ۷۸۵/۲).

از مأموریت های مهم بایندر در این منصب سفر به جزیره تنب همراه با گروهی از افراد نیروی دریایی در ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م بود. او ضمن بازدید از آنجا رسماً به مقامات نیروی دریایی انگلیس، مستقر در تنب اعلام کرد که این جزیره بخشی از ایران است؛ وی با این کار موجبات نگرانی و اعتراض وزارت خارجه بریتانیا را فراهم آورد (زرگر، ۲۶۴).

بایندر در ۱۳۱۳ش به درجه ناخدا دومی، و در ۱۳۱۵ش به درجه ناخدا یکمی، و در ۱۳۱۹ش به دریاداری رسید («دریادار»، ۱؛ خلیلی، ۱۰۷). دوران خدمت بایندر در نیروی دریایی، با کوششها و تلاشهای مجدانه او برای سازمان دهی این نیرو همراه بود. وی در جنوب ناوگانی مرکب از دوناو ۷۵۰ تنی ایتالیایی و ۴ ناو ۵۰۰ تنی و هزار ملوان در مقر نیروی دریایی خرمشهر تحت فرماندهی داشت. به علاوه، مقارن با شروع جنگ جهانی، فرماندهی بخشی از لشکر ششم خوزستان هم به او سپرده شد و او با همکاری فرماندهی نظامی محلی استحکامات گسترده ای در اطراف خرمشهر احداث کرد (استوارت، ۱۳۱-۱۳۲).

با حمله متفقین به ایران و یورش نیروهای دریایی انگلستان به سواحل جنوبی، بایندر به مقابله جدی با آنان پرداخت و در روزهای جنگ مرتب به پاسگاههای مرزی سرکشی می کرد، تا آنکه در سوم شهریور ۱۳۲۰ وقتی که در یکی از پاسگاههای خرمشهر به سر می برد، مورد حمله قرار گرفت و همراه با یکی از همکارانش به نام سروان مگر ی نژاد کشته شد (همو، ۱۹۵-۱۹۶؛ «دریادار»، ۴؛ رائین، ۸۹۰/۲-۸۹۱؛ احمدی، ۷۱). روز پس از شهادت وی، برادرش ناو سروان یدالله بایندر که مسئولیت کفالت فرماندهی نیروی دریایی در دریای خزر را بر عهده داشت، نیز بر اثر بمباران نیروهای شوروی کشته شد (رائین، ۸۸۰/۲-۸۸۱).

بایندر در روزگار نوجوانی دارای علائق ملی و سیاسی بود. از این رو، زمانی که در مدرسه نظام مشیرالدوله تحصیل می کرد، داخل فعالیتهای سیاسی شد و همراه با چند تن از همکارانش چون عبدالله هدایت (بعداً ارتشبد) و رزم آرا (بعداً سپهبد و نخست وزیر) به عضویت حزب سوسیال دموکرات درآمد (کحال زاده، ۴۳۵-۴۳۶).

دریادار بایندر با توجه به اقامت چند ساله در کشورهای اروپایی به زبانهای انگلیسی، فرانسه، ایتالیایی و ترکی تسلط داشت و به این زبانها به خوبی تکلم می کرد (خلیلی، همانجا). وی مردی اهل مطالعه و تحقیق و نویسنده بود. در ایام اقامتش در جنوب به تحقیقات و مطالعات قابل توجهی درباره خلیج فارس دست زد که نتایج برخی از آنها را بعداً

جغرافیایی ایران، همانجا) که در ۱۳۷۰ش به ۱'۴۷۷ نفر (۲۹۸ خانوار) و در ۱۳۷۵ش به ۱'۸۶۶ نفر (۳۹۸ خانوار) شامل ۹۵۶ مرد و ۹۱۰ زن، افزایش یافت. نسبت‌های باسوادی و اشتغال در این شهر به ترتیب حدود ۷۸/۹٪ و ۲۴/۴٪ ثبت شده است (آمارنامه، ۶۶؛ سرشماری عمومی، نتایج، چهل). این شهر در ۱۳۶۷ش ۲۰۴ خانوار بهره‌بردار کشاورزی داشته است (فرهنگ آبادیها، ۱۰۰....).

مآخذ: آمارنامه استان کرمانشاه (۱۳۷۴ش)، سازمان برنامه و بودجه استان کرمانشاه، تهران، ۱۳۷۶ش؛ انتشار سیستمی، ایرج، کرمانشاهان و تمدن دیرینه آن، تهران، ۱۳۷۱ش؛ اهم فعالیت‌های بازسازی و نوسازی مناطق جنگ‌زده (در سال ۱۳۶۱ و ۱۳۶۲ش)، دبیرخانه ستاد مرکزی بازسازی و نوسازی مناطق جنگ‌زده، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بابلی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، عباس، رودها و رودخانه‌های ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همو، کوهها و کوه‌نامه ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ دایرةالمعارف فارسی، رزم‌آرا، علی، جغرافیای نظامی ایران (کردستان)، تهران، ۱۳۲۰ش؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)، جمعیت عشایری دهستانها، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، شناسنامه دهستانهای کشور، استان کرمانشاه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان پاوه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان باختران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، شهرستان پاوه، جهادسازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (قصر شیرین)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۴۵؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان ۵ کردستان، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۱ش؛ مخفم پایان، لطف‌الله، فرهنگ آبادیهای ایران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ولدیکی، بهرام، تاریخ سیاسی اجتماعی پاوه و اورامانات، تهران، ۱۳۶۹ش.

بانوجی^۱، شهر و استانی مسلمان‌نشین در شمال کشور نیجریه. شهر بانوجی در ۱۲۲۴ق/۱۸۰۹م به دست مجاهد مسلمانی به نام «یعقوبو»^۲ پی افکنده شد و سپس دولتی به همین نام به منظور اجرای برنامه‌ای جهادی برای گسترش اسلام در غرب آفریقا در دشت مرتفع بانوجی پایه‌گذاری گردید. شهر بانوجی سالها به نام بنیان‌گذار خود، یعقوبو نامیده می‌شد (اکپوفور، ۷۲؛ فیج، ۲۰۴؛ بریتانیکا، میکرو، I/882).

بانوجی در شمال رودخانه‌های نیجریه و بنوئه در میان قله‌های مرتفع فلات جوس در ۱۰° و ۱۹° عرض شمالی و ۵° و ۵۰° طول شرقی قرار دارد (همانجا؛ کوک، ۳۰۳). شهر بانوجی از آغاز تشکیل دولت، پایتخت، و از ۱۹۲۶م که استانهای دیگر در کنار استان بانوجی ایجاد گردید، مرکز استان بود (نک: بریتانیکا، همانجا). بانوجی در تقسیمات کشوری نیجریه در ۱۹۷۶م نیز به عنوان استان تعیین گردید (نیجریه، ۹۴-۹۵). این استان که ۶۷'۶۵۰-۶۷'۶۵۰ مساحت دارد، علاوه بر شهر بانوجی شهرهای گمب^۳، جمعار^۴، کاتاکوم^۵ و میسوء^۶ را در بر می‌گیرد (بریتانیکا،

عمومی، شناسنامه، ۶، ۹، ۱۲). درآمد مردم این بخش برپایه کشاورزی، دامداری، باغداری و کارگری ساده است (فرهنگ/اقتصادی، ۷۶/۲)؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۶). آب کشاورزی بخش باینگان از رودخانه، چاههای عمیق و چشمه تأمین می‌شود. انواع محصولات کشاورزی، پرورش طیور به طریق سنتی، فرآورده‌های دامی و لبنی - که جنبه صادرات نیز دارد - و صنایع دستی، از اهم تولیدات این منطقه به شمار می‌رود (همانجا؛ فرهنگ اقتصادی، ۷۶/۲-۷۶/۵).

در ۱۳۶۶ش این بخش دارای ۱'۰۶۲ خانوار (۵'۴۹۲ نفر) عشایر کوچنده ییلاقی و ۱'۱۲۳ خانوار (۵'۸۶۴ نفر) عشایر کوچنده قشلاقی - از ایل کرد نژاد جاف - بود (سرشماری اجتماعی، ۲۱؛ افشار، ۱۲۷۴/۲). اهالی باینگان از اهل سنت (شافعی) هستند و زبان‌شان کردی است که به لهجه جافی تکلم می‌کنند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا؛ ولدیکی، ۳).

در خلال جنگ عراق و ایران، باینگان از جمله مناطقی بود که آسیب فراوان دید و ۵۰٪ از ساختمانهای این بخش ویران شد و بیشتر روستاهای آن از سکنه تهی گردید (همانجا؛ اهم فعالیتها، ۳۱۱....). این بخش شامل ۳ دهستان به نامهای ماکوان، کلاشی و شیوه‌سر است (سازمان، همانجا؛ آمارنامه، ۲۶). گفتنی است، قرآنی که کتابت آن به حدود ۳۰۰ سال پیش بازمی‌گردد، در روستای میر عبدلی، یکی از آبادیهای بخش باینگان نگهداری می‌شود (افشار، ۵۰۳/۱-۵۰۵).

شهر باینگان: این شهر مرکز بخش باینگان است و در ۲۴ کیلومتری جنوب باختری پاوه، در منطقه‌ای کوهستانی، با ارتفاع ۱'۳۰۰ متر از سطح دریا، و در ۳۵° عرض شمالی و ۴۶° و ۱۵° طول شرقی قرار گرفته است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ولدیکی، همانجا؛ مخفم، ۵۹؛

بابلی، ۹۳؛ قس: فرهنگ جغرافیایی ایران، ۴۷/۵). قدمت تاریخی شهر به دوره زندیه (۱۱۶۲-۱۲۰۹ق) بازمی‌گردد. طوایف «بادنیان» عراق، هسته اولیه جمعیت باینگان را تشکیل می‌داده، و شهر کنونی، ییلاق آنها محسوب می‌شده است. به تدریج طوایفی در این محل ساکن شدند و نام آن را از بادنیان به باینگان تغییر دادند. شهر در منطقه پایکوهی قرار گرفته، و کوههای شاهو، راگا و ماکوان مشرف بر آن است. دره زیبای سحور در شمال شهر واقع، و شعبه‌ای از رود مره خیل در آن جاری است (جعفری، کوهها، ۲۷۱، ۵۰۲؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۶، ۲۷). رود چم‌مره خیل از جنوب باینگان می‌گذرد و به رود مرزی سیروان می‌ریزد. چشمه‌های دائمی چاوک و گرماب در نزدیکی شهر واقع است و مردم از آب آنها، از طریق لوله‌کشی، استفاده می‌کنند. آب و هوای باینگان نسبتاً سرد و نیمه مرطوب است و درجه سرمای آن ۲۶- نیز گزارش شده، و میزان بارش سالانه تا ۵۹۰ میلی‌متر به ثبت رسیده است (همانجا؛ جعفری، رودها، ۱۹۱-۱۹۲).

جمعیت باینگان در اوایل دهه ۱۳۳۰ش بالغ بر ۵۳۸ نفر بود (فرهنگ

نخست وزیر دولت مستقل نیجریه بوده است (بریتانیکا، همانجا).

مآخذ: کورنون، ماریان، تاریخ معاصر آفریقا، ترجمه ابراهیم صدقیانی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ کوک، ژم، «مسلمانان آفریقا، ترجمه اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ ش؛ نیجریه، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ نیز:

Africa South of the Sahara, London, 1998; Akpofure, R. and M. Crowder, *Nigeria*, London, 1966; *Britannica*, 1978; Fage, J.D., *A History of Africa*, London, 1995; Hogben, S.J., *The Muhammadan Emirates of Nigeria*, London, 1930.

بروزی است

بیشتر^۱، دژی استوار در رشته کوههای جنوبی اندلس که در عصر اسلامی از توابع کوره (استان) رته به شمار می رفت و در ۳۰ فرسخی قرطبه، شمال غربی مالقه و شمال شرقی رنده قرار داشت (ادریسی، ۵۷۰/۲؛ یاقوت، ۴۸۶/۱؛ عنان، حاشیه، ۲۷۹/۳).

این دژ به سبب موقعیتش، از پایگاههای مهم مخالفان دولت اموی به شمار می رفت که به ویژه به سبب شورش ابن حفصون که در ۲۶۷/۲ ق ۸۸۱ م آنجا را پایگاه خود قرار داده بود، شهرت یافت و به تدریج ناراضیان حکومت از سراسر اندلس در آنجا گرد آمدند و دیری نپایید که سراسر کوهستانهای جنوبی به تسخیر آنان درآمد (نکا: ابن قوطیبه، ۱۰۴، ۱۲۰-۱۲۱؛ ابن حیان، ۹/۳-۱۰، ۱۶، ۹۰؛ حمیدی، ۴۷۶/۲؛ نویری، ۳۹۱/۲۳).

دامنه ناآرامیهای بیشتر که بیش از ۵۰ سال به طول انجامید، با دوره زمامداری ۴ تن از امیران اموی مصادف بود: نخست محمد بن عبدالرحمان که توانست تا حدی شورشیان را آرام گرداند، پسر او منذر پس از یک محاصره طولانی نزدیک بود کار قیام را یکسره سازد، اما به ناگاه درگذشت و شورش بالا گرفت (ابن عبدربه، ۴۹۶/۴؛ ابن خطیب، ۲۵، ۳۱؛ عنان، دولة، ۳۰۹/۱-۳۲۰، ۳۲۱)؛ اما وقتی برادرش عبدالله به امارت نشست، رهبر شورشیان صلح خواست، مشروط بر آنکه ولایت بیشتر را به او دهند. با اینهمه، وی به تجدید سازماندهی نیروهای خود پرداخت و باز سر به شورش برداشت. عبدالله در ۲۷۶/۲ ق ۸۸۹ م به قلعه بیشتر تاخت و بخشی از آن را منهدم کرد، ولی جنگ و گریزها همچنان ادامه یافت و به دوره عبدالرحمان سوم کشیده شد (ابن حیان، ۹۹/۳-۱۰، ۱۰۰، ۱۰۱؛ ابن عذاری، ۱۳۳-۱۳۴/۲؛ حمیدی، ۳۹۶/۲۳-۳۹۸). سرانجام، عبدالرحمان پس از نبردهای طولانی در ۳۱۵ ق این دژ را تسخیر کرد و به دستور او برج و بارو و ساختمانها و کلیساهای آنجا و حتی مسجدی را که ابن حفصون بنا کرده بود، ویران کردند (عنان، همان، ۳۸۵/۲-۳۸۸).

اما به نظر می رسد بیشتر بعدها دوباره عمارت شد، زیرا در ۴۳۴ ق ادریس بن یحیی از خاندان بنی حمود در آنجا ادعای خلافت کرد و به نام خود خطبه خواند (ابن خطیب، ۱۱۶، ۱۴۱-۱۴۳). با اینهمه، در سده ۷ ق ۱۳ م دژ نظامی بیشتر ویرانه ای بیش نبود (EI², S, 153). بیشتر امروزه در ۱/۵ فرسخی شمال شرقی شهر کاراتراکا^{۱۰} ی اسپانیا قرار

همانجا).

پیشینه تاریخی: در اوایل سده ۱۳ ق ۱۹ م در پی گیری جهاد اسلامی برای گسترش اسلام در غرب آفریقا، ابتدا چند امیرنشین مسلمان در مناطقی که فاقد دولت بودند و ساکنان غیر مسلمان داشتند، ایجاد شد که امیرنشین بانوچی از آن جمله بود (فیج، ۲۰۳-۲۰۴). پس از آن یعقوب که سالیان دراز از «دان فودیو» مجاهد مسلمان اهل گویر^۲ آموزش اسلامی دیده بود، به منظور تشویق قبایل بانوچی برای گرایش به اسلام به این منطقه رفت. او مرکز کار خود را ابتدا در اینکیل^۳ قرار داد، اما در ۱۸۰۹ م به بانوچی رفت و دولت - شهر بانوچی را تأسیس کرد و تا آخر عمر حکومت آنجا را در دست داشت (هاگین، ۱۷۲)؛ برخی نیز گفته اند که مردم منطقه بانوچی پیش از آن مسلمان شده بودند (همانجا). پس از درگذشت یعقوب در ۱۲۶۱ ق ۱۸۴۵ م پسرش ابراهیم به حکومت رسید (۱۸۴۵-۱۸۷۷ م) که در این دوره بسیاری از قبایل تابع دولت بانوچی شورش کردند و استقلال یافتند. ابراهیم در ۱۸۷۷ م فرمانروایی را به پسر خود، عثمان (حک ۱۸۷۷-۱۸۸۳ م) واگذار کرد. در زمان حکومت عثمان عمویش مدعی فرمانروایی شد و آثار خرابیهای ناشی از درگیریهای این دو هنوز در شهر بانوچی باقی است (همانجا). پس از مرگ عموی عثمان، خود او هم توسط نمایندگان مردم از کار برکنار گردید و عموزاده دیگرش بر جای او به حکومت رسید که استبداد و خشونت او سرانجام به کشتار جمعی ساکنان شهر مسلمان نشین گورام^۴ در ۱۹۰۰ م انجامید (همو، ۱۷۳). این وضع با ورود نیروهای نظامی انگلیس در همان سال پایان گرفت و محمد نامی به حکومت رسید؛ اما وی در ۱۹۰۱ م درگذشت و پس از او، حسن تا ۱۹۰۷ م حکومت کرد و در آن سال یعقوب نواده بنیادگذار بانوچی حکومت را به دست گرفت (همانجا). در ۱۹۰۲ م نیروهای نظامی انگلیس که با اشغال کامل بانوچی دو بخش شمال و جنوب نیجریه را جداگانه تحت الحمايه خود قرار داده بود، این دو بخش را نیز ادغام کرد و نیجریه یکپارچه را تحت حمایت خود قرار داد (همو، ۱۷۶).

بیشتر مردم بانوچی مسلمانند و جمعیت مسلمان این منطقه که در ۱۹۵۳ م ۷۴/۱٪ از ساکنان را تشکیل می دادند، در ۱۹۶۳ م به ۸۰/۶٪ افزایش یافت (کوک، ۳۱۳، ۳۱۶). جمعیت استان بانوچی طبق آمار ۱۹۹۱ م ۱۳۷۰/۱۳۷۰ ش، ۴۱۳'۲۹۴ نفر بود (آفریقا، ۸۰۲، ۸۰۳). مردم بانوچی از تیره های مختلفی هستند که مهم ترین آنها فولانی^۵، هوسا^۶ و انگاس^۷ است (بریتانیکا، همانجا). بانوچی مرکز مهم استخراج معادن قلع و صدور برخی مواد معدنی است. ایجاد راه آهن در ۱۹۶۱ م بر اهمیت بانوچی به عنوان مرکز جمع آوری بادام زمینی و پنبه و نیز مرکز تجارتی غلات، حبوبات، برنج، پیاز و احشام افزوده است (کورنون، ۷۷؛ بریتانیکا، همانجا).

از شخصیت های مشهور منسوب به بانوچی ابوبکر تافاوا^۸ بلوا^۹ اولین

1. Dan Fodio 2. Gobir 3. Inkil 4. Gworam 5. Fulani 6. Hausa 7. Angas 8. Tafawa
Belewa 9. Bobastro 10. Carratraca

دارد (EI¹, II/736). بقایای کلیسایی کهن نیز که در سده ۳ به دست این حفصون ساخته شده است، در آنجا به چشم می‌خورد (عنان، الآثار...، ۲۵۰-۲۵۱).

مآخذ: ابن حیان، حیان، المتقی، به کوشش ملجور آنتونیا، پاریس، ۱۹۳۷؛ ابن خطیب، محمد، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پرووانسال، پاریس، ۱۹۵۶؛ ابن عدریه، احمد، العقد الفريد، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲؛ ابن عداری، احمد، البیان المغرب، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۵۱؛ ابن قوطیه، محمد، تاریخ افتتاح الاندلس، به کوشش ابراهیم ایاری، قاهره، ۱۹۸۲؛ ادربیسی، محمد، نزعة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹/۱۹۸۹؛ حیدری، محمد، جذوة المتقی، به کوشش ابراهیم ایاری، بیروت، ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ عنان، محمد عبدالله، الآثار الاندلسیة الباقیة فی اسبانيا والبرتغال، قاهره، ۱۳۸۱/۱۹۶۱؛ همو، حاشیه بر الاحاطة ابن خطیب، قاهره، مکتبه خانجی، همو، دولة الاسلام فی الاندلس، قاهره، ۱۹۸۸؛ نویری، احمد، نهایة العرب، به کوشش احمد کمال زکی و محمد مصطفی زبیده، قاهره، ۱۹۸۰؛ یاقوت، بلدان، نیز؛ EI¹; EI², S.

عزت ملا ابراهیمی

ببغاء، ابوالفرج عبدالواحد بن نصر مخزومی نصیبی (۲۷۳/۳۱۳ شعبان ۳۹۸ ق/۷۹۲۵-۱۰۰۸ م)، ادیب، شاعر و کاتب. وی در نصیبین دیده به جهان گشود و در همانجا بالید. برخی توانایی او را در سخنوری و برخی به عکس، لکنت زبانش را سبب شهرت وی به ببغاء (طوطی) دانسته‌اند. همچنین او را به سبب انتساب به نیای خود، خُطَیْب نامیده‌اند. گویا ببغاء چندی در بصره هم زیسته، زیرا به بصری نیز شهرت یافته است (تنوخی، الفرج...، ۳۱۲/۲، نیز ۳۹۵/۵، ۲۶۲/۲، نیز نک: تعالی، ۲۰۰/۱-۲۱۷، ۲۱۹-۲۲۰؛ سمعانی، ۷۳/۲).

آگاهی ما از زندگانی شاعر عمدتاً محدود به گزارش نسبتاً مفصلی است که تعالی، ادیب معاصر وی در *یتیمه الدهر* فراهم آورده است (۲۰۰/۱-۲۳۴). اما ببغاء خود نیز در لابه‌لای رسانش، اشارات محدودی به زندگانی خویش دارد (به عنوان مثال، نک: همو، ۲۰۱/۱ بی). قاضی ابوالقاسم تنوخی نیز که در عصر وی می‌زیسته، ضمن درج گزیده‌هایی از نظم و نثر ببغاء، اطلاعات تازه‌ای درباره‌ی او عرضه کرده است. بعدها این اطلاعات کم و بیش در آثار خطیب بغدادی، محمد بن عبدالملک همدانی و ابن عساکر نیز تکرار شد. یاقوت حموی در *معجم الادباء*، باب مستقلی را به شاعر اختصاص نداده، اما به هنگام ذکر شرح حال ادبا و شعرای دیگر، اشاره‌ای گذرا به زندگانی و آثار وی دارد (۲/۸۵۰، ۱۵۳۳-۱۵۴۴، جم). اطلاعاتی که در دیگر منابع کهن مانند کتابهای ابن خلکان، ذهبی، صفدی، قلقشندی، ابن عماد... و نیز در بررسیهای پژوهشگران معاصر همچون زکی مبارک، آمده است، از *حدیثه یتیمه الدهر* فراتر نمی‌رود.

ببغاء از محضر استادانی مانند ابوالقاسم شیظمی و ابوالعباس احمد بن محمد دارمی بهره برد (نک: ابن عدیم، ۴۵۸۴/۱۰؛ ابن خلکان، ۲۵/۱)، تا سرانجام با توشه‌ای گرانقدر از علوم عربی، به گفته تعالی (۲۰۰/۱)، از ناموران دوران خود شد. وی ۲۰ سال بیش نداشت که در دمشق به خدمت کارگزاران دولت اخشیدی درآمد و به ابوبکر علی بن

صالح روزباری پیوست. او خود این کار را مقدمات لازم برای ورود به دربار سیف الدوله تلقی کرده است (نک: همو، ۲۰۱/۱؛ شیزری، ۵۷). چندی نگذشت که به دربار امیر حمدانی در حلب راه یافت (تعالی، ۲۰۰/۱) و مورد اکرام سیف الدوله قرار گرفت. از اشعار و نامه‌های فراوان او برمی‌آید که این دوره طولانی (ح ۳۳۳-۳۵۶ ق)، خوش‌ترین ایام زندگانی شاعر بوده است که همواره میان مجالس درس و محافل انس می‌گذشت. ببغاء بعدها با حسرت از این ایام یاد می‌کرد (همو، ۲۰۹/۱-۲۱۲؛ یاقوت، بلدان، ۱۳۳/۳؛ ابن عساکر، ۵۸۳/۱؛ ابن عدیم، ۴۵۸۷/۱۰؛ مبارک، ۲۲۹/۲).

شاعر پس از وفات سیف الدوله چندی به هر سو سفر کرد و سپس زندگیش دستخوش فراز و نشیب بسیار شد. از رسائل ببغاء برمی‌آید که او با امیران و حاکمان مناطق مختلف مراسله و مکاتبه داشته، و چندی نیز با آنان همنشین بوده است؛ مدیحه‌هایی که در ستایش امیران، وزران و بزرگان سروده، و صله‌های کلانی که ستانده است، بر این امر دلالت تمام دارد (تعالی، ۲۰۱/۱-۲۱۳، ۲۲۱-۲۳۰، ذهبی، ۹۱/۱۷؛ قلقشندی، ۴۹۳/۶-۴۹۵؛ مبارک، ۲۸۶/۱-۲۲۶/۲).

ببغاء پس از چندی روانه بغداد شد. در همین هنگام، یک بار به ملاقات ابواسحاق صابی که به فرمان عضدالدوله در بند بود، به زندان بغداد رفت و همین دیدار سرآغاز مکاتبات و مراسلات ادیبانه‌ای میان آن دو شد. چون عضدالدوله از ماجرا آگاهی یافت، صابی را از زندان برهاند (تعالی، ۲۱۵/۱، ۲۲۱؛ ابن خلکان، ۲۰۰/۳-۲۰۱).

ابوالفضل میکالی در ۳۹۰ ق/۱۰۰۰ م وی را که مردی سالخورده بود، ملاقات کرد (تعالی، ۲۰۱/۱؛ ابن خلکان، ۲۰۲/۳). ببغاء تا پایان عمر در بغداد زیست و در آنجا بود که با متنبی دیدار کرد و سخت شیفته او شد و تحت تأثیر سبک شعری او، به ویژه در قصیده قرار گرفت (نک: EI²).

ببغاء را از چهره‌های درخشان ادب عربی به روزگار خویش دانسته‌اند (مبارک، ۲۲۶/۲). توشه عظیمی که از شعر و ادب کهن فراهم ساخته بود، هم از او راوی چیره دستی ساخت (نک: تنوخی، الفرج، ۱۰۰-۹۹/۱، ۲۶/۲، ۲۷ جم) و هم ادیبی متبحر در نظم و نثر (تعالی، ۲۰۰/۱).

مهارت و قدرت او در یافتن و به کاربردن معانی نغز و تشبیهات لطیف (نک: تنوخی، همان، ۳۵۳/۱؛ تعالی، ۲۲۳/۱-۲۳۱)، سبب شد تا بسیاری از نویسندگان و ادبا به ابیات او استشهاد کنند (سمعانی، ۷۴/۲؛ نیز نک: راغب، ۱۷۲/۳؛ ابن دقیق، ۶/۳، ۹۹، جم؛ نویری، ۱۱۰/۳، ۱۲۱/۴، ۱۲۵). تنوخی برخی سخنان او را شایسته آن می‌داند که در مکاتبات، یا حتی به صورت مثل به کار برند (نشوار...، ۱۰۳/۱).

ببغاء در بیشتر موضوعات ادبی از مدح گرفته تا غزل و رثا شعر سروده است؛ اما وصف بر شعر او غالب است (خطیب، ۱۱/۱۱؛ مبارک، ۲۳۱/۲). آنچه از اشعار او باقی مانده، نشان می‌دهد که وی از همان سبک و مضامین قصاید عربی در سده‌های ۴ و ۵ ق/۱۰ و ۱۱ م پیروی می‌کند. هر چند که تعالی (۲۳۴-۲۲۱/۱) و تنوخی (همانجا) او

به کوشش فؤاد سرگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ ابن عديم، عمر، بغية الطلب، به کوشش سهيل زكار، دمشق، ۱۴۰۹/ق ۱۹۸۸م؛ ابن عساكر، علي، تاريخ مدينة دمشق، عمان، دارالبشير؛ ابن نديم، الفهرست؛ تنوخي، محسن، الفرج بعد الشدة، به کوشش عبود شالجي، بيروت، ۱۹۷۸م؛ همو، نوار المحاضرة، به کوشش عبود شالجي، بيروت، ۱۹۷۱م؛ تعالي، عبدالملك، يتيمة الدهر، به کوشش محمد اسماعيل صاوي، قاهره، ۱۳۵۲/ق ۱۹۳۴م؛ خطيب بغدادی، احمد، تاريخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹/ق ۱۳۴۹م؛ محمد، سير اعلام النبلاء، به کوشش شبيب ارزووط و محمد نعيم عرقسوسي، بيروت، ۱۹۸۳م؛ راغب اصفهانی، حسين، محاضرات الادباء، بيروت، ۱۹۶۱م؛ سمعانی، عبدالکريم، الانساب، حيدرآباد دکن، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳م؛ شيرزي، مسلم، جمهرة الاسلام، به کوشش فؤاد سرگین، فرانکفورت، ۱۹۸۶م؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشى، قاهره، ۱۹۶۳م؛ مبارک، زكي، النثر الفني في القرن الرابع، بيروت، ۱۳۵۰/ق ۱۹۳۱م؛ نویری، احمد، نهاية الارب، قاهره، المؤسسة المصرية العامة، ياقوت، معجم الادباء، به کوشش احسان عباس، بيروت، دار الغرب الاسلامي، همو، بلدان؛ نیز؛ EI²; GAS.

عزت ملا ابراهيمی

بَیْن، یا بَوْن، بینه، شهری کهن که میان بادغیس و هرات واقع بوده، و یکی از شهرهای سه گانه ناحیه گنج رستاق و مرکز آن به شمار می رفته است. اگرچه منابع موجود درباره تاریخ بین در دوره پیش از اسلام خاموشند، لیکن به طور قطع و یقین این شهر در تقسیمات کشوری دوره ساسانیان یکی از شهرهای کوره هرات از «کوست» خراسان به شمار می رفته است (نک: مارکوارت، ۷۶-۷۷).

این شهر در ۳۱/ق ۶۵۲م در زمان خلافت عثمان، به دست یزید بن سالم که از جانب عبدالله بن کریم به بین و کیف گسیل شده بود، گشوده شد (نک: بلاذری، ۴۰۵). بین در سده ۴/ق ۱۰م یکی از شهرهای گنج رستاق، از نواحی هرات، به شمار می رفته (نک: ایرانی کا)، و بزرگ ترین شهر، مرکز و حاکم نشین آنجا بوده است. بنابر نوشته جغرافیایان ایران سده ۴، بین شهری آباد و دارای باغها و کشتزارهای سرسبز بوده است و آب آن از رودخانه های پر آب تأمین می شده، و خانه های این شهر از خشت و گل بوده است (ابن رسته، ۱۷۳؛ اصطخری، ۲۶۹؛ ابن حوقل، ۴۴۱؛ مقدسی، ۳۰۸). از محصولات عمده این شهر، انگور بوده است که از آن دوشاب تهیه می کرده اند (نک: حدود العالم، ۳۸۸).

بین در شرق ناحیه بادغیس و یا به عبارتی دیگر در شمال غرب ناحیه هرات، بر سر شاهراهی که از شمال هرات به مرو می رفته، واقع بوده، و با شهر هرات دو مرحله، با کیف یک مرحله و تا مرورود ۲۲ فرسنگ فاصله داشته است (نک: اصطخری، ۲۶۹، ۲۸۵؛ حمدالله، ۱۷۹). در سده ۶/ق ۱۲م بَوْن از شهرهای ناحیه بادغیس به شمار می رفته، و از شهر دیگری در نزدیکی آن به نام بامشین به عنوان مرکز ناحیه بادغیس یاد شده است (سمعانی، ۷۴/۲)، لیکن در اوایل سده ۷ق یاقوت که از ناحیه بادغیس دیدن کرده، از دو شهر بون و بامشین (بامنج) که نزدیک یکدیگر واقع بودند، به عنوان مرکز بادغیس یاد کرده است (۴۶۱/۸، ۴۸۱-۴۸۲، ۷۶۴) که نشان از آبادی و عمران این شهر در آن زمان دارد. پس از حمله مغول، ظاهراً این شهر روبه ویرانی نهاده است؛ زیرا پس از این تاریخ نامی از بین در منابع تاریخی دیده نمی شود و تنها

را در شعر سوک و بادگانی صاحب بدعت و نوآوری دانسته اند، اما تقلیدهای بی شمار او هم از نظرها پنهان نمانده است (نک: همان، ۱۱۶/۱، ۲۷۹). وی در هر حال، مانند بسیاری از شاعران هم زمان خود، سخت اسیر آرایه های لفظی بود، چندان که حتی تعالی هم (۲۰۱/۱) زیرکانه بر او خرده گرفته است، پیداست که در شعر متصنع شاعران شهرنشین فرهیخته، لطافت و زیبایی را بیشتر باید در اشعار مناسبت، وصفهای کوتاه، نکته پردازیها و مواردی از این قبیل جست و جو کرد، و نه در قصاید بزرگ که غالباً لفظ پردازیهای استادانه، هرگونه لطافت شاعرانه را از آنها می زداید (برای مثال، نک: تنوخی، همان، ۳۰۵/۲؛ وصف آتشدان، ۳۰۶؛ وصف شمع، ۱۵۹/۳-۱۶۰؛ وصف شراب و قدح؛ تعالی، ۲۲۱/۱-۲۲۴؛ ابن عساكر، ۵۸۳/۱۰-۵۸۶). او از هیچ یک از آرایه های ادبی چون جناس، طباق، استعاره، تشبیه، تضمین آیات و داستانهای قرآنی و نیز معانی و ترکیبات قدما روی نگردانده است (نک: تنوخی، همان، ۱۰۳/۱، ۱۱۶، ۲۸۱، ۵۲/۲، ۵۳، ۳۰۶، ۱۵۹/۳؛ تعالی، ۲۰۴/۲-۲۰۷، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷؛ ابن خلکان، همانجا).

اما همه شهرت بیغانه به شعر، که به رسائل اوست، وی اگر چه در مقابل نثر دیگران شیوه خویش را ترسل می خواند (نک: تعالی، ۲۰۳/۱)، اما در واقع نثرش پرتکلف و گاه متأثر از ابن عمید (سده ۴/ق ۱۰م) است (مبارک، ۲۳۳/۲، ۲۳۶). او به اطناب و تکرار بیش از ایجاز گرایش دارد. البته خود در صدد توجیه برآمده، علت آن را تنگنای دایره لفظ و معنا می داند. با اینهمه، سجع کوتاه و آهنگین، کلامش را به نظم شبیه تر می سازد (تعالی، ۲۰۱-۲۰۲؛ قلقشندی، ۹۶/۹-۹۸؛ مبارک، ۲۸۶/۱، ۲۳۹/۲-۲۴۱؛ EI²). رسائل بیغانه در همان موضوعات معروف شعر عرب، یعنی مدح، رثاء، هجاء، تسلیت، تهنیت، شکر و... غالباً خطاب به امیر، وزیر، قاضی، فقیه و... نگارش یافته است (تعالی، ۲۰۹/۱؛ قلقشندی، ۲۲۷/۹-۲۳، ۳۵، ۳۴، ۳۵) که در مجموع از بارزترین نمونه های نثر ادبی در سده ۴ق به شمار می آید.

آثار بیغانه افزون بر اعتبار ادبی، از جنبه های تاریخی و اجتماعی نیز سودمند است؛ چه، در آنها به آداب و رسوم و اخلاقیات مردم زمان، همچون ناپسند دانستن ازدواج بیوه زنان (تنوخی، همان، ۲۶۴/۲؛ یاقوت، معجم....، ۱۱۵۳/۳)، اظهار ناخشنودی از فرزند دختر (قلقشندی، ۶۱/۹-۶۲)، و نیز جشنهای باستانی ایران (نک: همو، ۵۰/۹-۵۱) اشاره شده است.

گویا دیوان شاعر در زمان حیات وی گردآوری شده بود؛ چه، تنوخی معاصر او، ابیاتی را به نقل از دیوان بیغانه (همان، ۱۰۳/۱، ۱۵۹/۳) آورده است. ابن نديم نیز اشعار او را ۳۰۰ برگ برآورد کرده است (ص ۱۹۵). در هر حال، مجموعه باقی مانده از اشعار وی با شرح و ترجمه لاتینی آنها توسط وُلف (لایبزیگ، ۱۸۳۴م) به چاپ رسیده است. در ۱۹۶۹م نیز ردیف و هذو در صدد تدوین مجموعه جدید اشعار او برآمدند (نک: GAS, II/502-503).

مأخذ: ابن خلکان، وفیات؛ ابن دقاق، محمد بن ایدم، الدر الفرید و بیت القصید.

حمدالله مستوفی در سده ۸/ق ۱۴م در بیان مسافات میان هرات تا مرو رود، به بین نیز اشاره ای دارد (همانجا).

امروزه شهرهای ناحیه گنج رستاق همه از نقشه ها ناپدید شده است و تعیین محل و یا تطبیق آن اسامی با خرابه هایی که اکنون دیده می شود، مشکل است؛ لیکن خرابه های بسیاری که اکنون در این سرزمین دیده می شود، از فراوانی آب و رونق آبادیهای آنجا حکایت می کند، ولی اسامی جدید آنها غیر از آن است که جغرافی نویسان اسلامی در پیش از حمله مغول ذکر کرده اند (لسترنج، 414-413).

در کتابهای انساب از منسوبان به این شهر با لقب بونی یا بینی یاد شده است که می توان به ابوعبدالله محمد بن بشر بونی و ابوجعفر محمد ابن علی هروی بینی اشاره کرد (نک: ابن اثیر، ۱/۸۸۸؛ سمعانی، همانجا؛ یاقوت، ۷۶۴/۱).

مأخذ: ابن اثیر، علی، اللباب، بیروت، دارصادر؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النفیسه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ اصطخری، ابراهیم، ممالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ حدود العالم، با حواشی و تعلیقات مینورسکی، ترجمه میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ش؛ حمدالله مستوفی، نزفه القلوب، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ سمانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۹م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Iranica; Le Strange, G., The Lands of the Eastern Caliphate, London, 1966; Marquart, J., Erānsahr, Berlin, 1901.
علی کریم همدانی

بُت، تمثال یا پیکره ای (از ایزد، شخص و یا جانوری) که به اعتقاد برخی از ادیان از جهاتی تقدس و جنبه الوهیت یافته است و واجد قدرتهای فوق طبیعی شناخته می شود. بتها را از چوب، سنگ، سفال و یا انواع فلزات و حتی عاج و به اندازه های مختلف می سازند و در معابد (بتکده ها) و در خانه ها در جایگاه معین قرار می دهند و با آداب و اعمال خاص می پرستند.

واژه «بت» صورت فارسی شده نام بودا است (نک: دارمستتر، II/259؛ هوبشمان، 26؛ کریستن سن، ۲۵۴/۱؛ برای وجه اشتقاق دیگر، نک: هرن، 42؛ بارتولمه، 968) و چون در سرزمینهای شرقی ایران بتکده ها محل پرستش پیکره بودا بوده، به این مناسبت نام او بر همه پیکره های او، و سپس بر هر نوع پیکره ای که پرستیده شود، اطلاق می شده است. این کلمه در نوشته های تازی به صورت «بذ» (جمع آن: بدّه) به کار رفته است که هم به معنی «صنم» است (ابن درید، ۶۵/۱؛ ازهری، ۷۷/۱۴؛ جوالیقی، ۳۲۱؛ قاموس، ماده بد)، هم به معنی بتکده (خلیل بن احمد، ۱۳/۸؛ ازهری، نیز قاموس، همانجاها) و هم خود بودا (بیرونی، ۲۵۲؛ شهرستانی، ۲۴۷).

عقایدی که عامه مردم درباره بتها داشته اند، موجب شده است که آنها را زنده و دارای خصوصیات انسانی تصور کرده، در مواردی برای آنها خوراک و لباس تهیه کنند، آنها را بشویند و تذهین و تزین نمایند و

حتی زن و فرزند برای آنها قرار دهند. هرت جایگاه و آیینهای خاص خود را دارد و مناسک عبادی و قربانی گزاریهای مرسوم در اطراف بتها صورت می گیرد. تصویری که پرستندگان این پیکره ها از موضوع پرستش خود دارند، یکسان نیست. توده های عوام مردم غالباً فراتر از ظواهر این اشیاء چیزی نمی بینند و عین شیء را پرستش می کنند. برخی دیگر بتها را مظاهر ذوات خدایان و واسطه ارتباط با آنان می دانند و برای برخی دیگر حضور و ظهور الوهیت در این پیکره ها تنها تا زمانی است که آیینهای پرستش ادامه دارد؛ و پس از آن تا آغاز برگذاری آیینهای بعدی ظهور و حضوری نیست. آداب پرستش با زمزمه سرودها و اوراد و ادعیه ای که روحانیان و کارگزاران مراسم می خوانند و با اعمالی که برای ایجاد فضای مساعد انجام می دهند، برگزار می شود و مستلزم شرایط و ترتیبات خاصی است که در جوامع مختلف متفاوت است.

در اسلام، همانند ادیان یهود و مسیحیت پرستش اصنام منع شده است. در ایران باستان نیز در مزدپرستی زرتشتی بت پرستی مرسوم نبوده است (نک: ERE, VII/151). هروت به این نکته تصریح دارد (نک: I/51) و برخی دیگر از تاریخ نگاران و مؤلفان یونانی نیز گفته او را تکرار کرده اند (نک: ERE, VII/151-152). ولی از قرائن موجود چنین بر می آید که در دوران سلطنت اردشیر دوم (۴۰۴-۳۶۰ ق م) و ظاهراً از تأثیر عقاید بابلیان، در شهرهای بزرگ ایران نیز بتخانه هایی برای پرستش آنها (الهه آنها و باروری) و بعضی دیگر از ایزدان تأسیس شده بود (همانجا). در دوره اشکانی و ساسانی نیز نقوش برجسته بعضی از ایزدان و شاهان بر سنگها دیده می شود، ولی اینگونه آثار بیشتر یادمانهای تاریخی و یا جنبه تزینی و نمادین دارند، چنانکه نظایر آنها در تخت جمشید و جاهای دیگر هم دیده می شود. بت و بتکده از لحاظ تاریخی و دینی تعریف دیگری دارد و در جوامع مربوط به خود دارای محل و کاربرد خاص است. به طور کلی، در ادبیات دینی زرتشتی مخالفت با این رسم دیده می شود و در اسطوره های دینی ایرانی آمده است که تهمورث رسم بت پرستی را برانداخت؛ ضحاک بت پرستی را رواج داده بود، ولی زرتشت بدان پایان داد و کیخسرو بتکده هایی را که افراسیاب بنا کرده بود، ویران کرد (نک: همان، VII/154، به نقل از دینکرت).

از سوی دیگر، در دوران پیش از اسلام سرزمینهای شرقی ایران و خراسان بزرگ از مراکز مهم تجمع و تبلیغات بوداییان و هندوان بوده، و طبعاً پرستش بتها و بنای بتخانه ها و برگذاری آیینهای مربوط بدان در آن نواحی معمول و مرسوم بوده است. نام یکی از بزرگترین شهرهای این ناحیه، بخارا، در اصل «ویهاره» بوده که به معنی معبد بوداییان است، و بتکده آن به قدری بزرگ و مشهور و معتبر بوده که نام خود را به این شهر داده است. بتهایی که در معابد شهرهایی چون فرخار، طراز و

با حومه ۱۰۶'۰۶۳ نفر بود. در گذشته اکثریت ساکنان شهر را مسلمانان تشکیل می‌دادند (بریتانیکا، I/953: «مجله...»)، VII/133: «اطلس...»)، 107: گرو، 13: پنجاب، npn).

ناحیه باری دواب سرزمینی است حاصل خیز و پرآب که میان دو رودخانه بیاس و سوتلج قرار گرفته است. این ناحیه به سبب طغیان رودخانه‌ها و هجوم اقوام مغول تا پیش از سده ۹ق/۱۵م ویران و خالی از سکنه بود. در دوره حکومت بهلول لودی (۸۵۵-۸۹۴ق/۱۴۵۱-۱۴۸۹م)، تاتارخان حکومت لاهور یافت و او ناحیه باری دواب را به رای رام دیو، شاهزاده نوسلمانی که از هم‌پیمانانش بود، به اجاره واگذار کرد و او شهر بتاله را در منطقه‌ای جنگلی و مناسب پی افکند و سپس روستاهایی در اطراف آن ایجاد کرد که باعث رونق و اعتبار اقتصادی شهر شد و نسبت به شهرهای دیگر منطقه اهمیت بیشتری یافت و یکی از شهرهای بزرگ پنجاب گردید (گرو، 5-6: لاهوری، ۸۳/۱: سجان‌رای، همانجا).

بابر (حک ۸۹۹-۹۳۷ق/۱۴۹۴-۱۵۳۱م) در هجوم به ناحیه باری دواب علیا، بتاله را تصرف کرد و در فرمانی از بتاله با عنوان پرگنه نام برد. بتاله در درگیری‌های (حک ۹۳۷-۹۶۳ق/۱۵۳۰-۱۵۵۶م) و شیرشاه سوری دوره ناآرامی را گذراند. از دوره اکبرشاه باری (۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م) آرامش دوباره به بتاله بازگشت و این دوره را اوج شکوفایی علمی و فرهنگی و آبادانی بتاله می‌دانند. پس از این بتاله یکی از پرگنه‌های صوبه لاهور گردید که از ۱۴ محل و یک دستور تشکیل شده بود. اکبرشاه ناحیه باری دواب علیا را به یکی از راجپوتها، به نام شمشیرخان به عنوان جاگیر (اقطاع) واگذار کرد و او بتاله را مرکز حکومت خویش قرار داد. شمشیرخان دوستدار علم و ادب، و مرکز حکومتش جایگاه شاعران، فقیهان، صوفیان و نویسندگانی بود که از نقاط دیگر به آنجا مهاجرت کرده بودند. آرامش بتاله و نقش فرهنگی آن در پنجاب تا دوره اورنگ‌زیب (۱۰۶۸-۱۱۱۸ق/۱۶۵۷-۱۷۰۶م) ادامه یافت.

با ضعف قدرت حکمرانان بابری و قدرت یافتن سیکها در پنجاب، هجوم افغانان، و شکوفایی شهر امریتسار در نزدیکی بتاله که مهم‌ترین مرکز مذهبی سیکهاست، از رونق و شکوفایی بتاله کاسته شد. در ۱۱۷۲ق/۱۷۵۹م بتاله مرکز حکومت آدینه بیگ خان حکمران قدرتمند پنجاب گردید، ولی هیچ‌گاه به شکوفایی پیشین خود دست نیافت. بتاله در جریان درگیری احمدشاه دُرّانی (۱۱۳۴-۱۱۸۶ق/۱۷۲۲-۱۷۷۲م) با قوم مراټه، مدتی محل اقامت او و سردارانش بود. در ۱۱۸۹ق/۱۷۷۵م جای سینگ، رهبر سیکها بتاله را تصرف کرد و این شهر مدتی طولانی کانون درگیری رهبران سیک بود (سجان‌رای، ۱۴۰: ابوالفضل، ۲۷۷/۱: گرو، 13، 7-3). پس از الحاق پنجاب به انگلستان در ۱۸۴۹م، بتاله مرکز ناحیه گردید (همو، 6).

چگل پرستیده می‌شدند، به زیبایی و آراستگی شهرت تمام داشتند، و معمولاً چون بتها را به زیباترین صورت می‌تراشیدند و غالباً آنها را آرایش و رنگ آمیزی نیز می‌کردند، از دیرباز در شعر عاشقانه و ادبیات عرفانی مظاهر کمال حسن و غایت جمال را بت و صنم و نگار می‌گفته‌اند و معشوق (به معنای حقیقی یا مجازی) را بدین نامها می‌خوانده‌اند و یا در نسبت به محل، در ترکیباتی چون «بت طراز»، «بت ختن»، «بت فرخار» و... از آنها یاد می‌کرده‌اند. «خنک بت» و «سرخ بت»، «دوبت بامیان» که تا چند سال پیش در آن ناحیه در سینه کوه جای داشتند و در دوران حکومت طالبان نابود شدند - در عظمت و شکوه‌مندی بی‌همتا بودند و داستانهای درباره آنها ساخته شده بود، از جمله منظومه‌ای که عنصری با عنوان «خنک بت و سرخ بت» سروده، و کتابی که ابوریحان بیرونی به نام حدیث صنمی البامیان تصنیف کرده بود (نک: مجتبائی، ۲۵۰: برای اطلاعات بیشتر، نک: ه، د، صنم).

ماخذ: این درید، محمد، جهره اللغة، به کوشش رمزی منیر بعلبکی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش یعقوب عبداللّی، قاهره، ۱۹۶۶-۱۹۷۶م؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش پرویز ادکابی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ جوالیقی، موهوب، المعرب، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ خلیل بن احمد فراهیدی، المعین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، قم، ۱۴۰۵ق؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، بیروت، ۱۹۸۱م؛ قاموس کریستن سن، آرتور، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان، ترجمه احمد نفیسی و ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مجتبائی، فتح‌الله، «بیرونی و هند»، بررسی‌هایی درباره ابوریحان بیرونی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نیز:

Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Darmesteter, J., *notes on Le Zend - Avesta*, Paris, 1960; ERE; Herodotus, *The History*, tr. G. Rawlinson, New York, 1947; Horn, P., *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strasbourg, 1893; Hübschmann, H., *Persische Studien*, Strasbourg, 1895.

فتح‌الله مجتبائی

بتاله، شهری کهن در منطقه باری دواب علیا در ناحیه گرداس پور در شمال ایالت پنجاب. نام بتاله به صورت وِتاله نیز در برخی از منابع آمده است (لاهوری، ۸۳/۱: هاشمی، ۲۹۸). گفته‌اند که بتاله در زبان پنجابی به معنای تغییر و تبدیل است و چون به هنگام احداث این شهر (۸۷۷ق/۱۴۷۲م) به دست شاهزاده‌ای هندی به نام رای رام دیو، محل بنای شهر به علت سعد نبودن ساعت و نامناسب بودن جایگاه پیشین آن تغییر داده شد، از این رو آن را بتاله نامیدند (لاهوری، همانجا؛ سجان‌رای، ۱۳۹-۱۴۰). و نیز گفته‌اند که بتاله نام پسر رای رام دیو بود که شهر به نام او خوانده شده است (لاهوری، همانجا).

بتاله در ۳۱° و ۴۹' عرض شمالی و ۷۵° و ۱۴' طول شرقی و در شمال غربی هند واقع است. شهر امریتسار (ه م) در نزدیکی و جنوب غربی بتاله قرار دارد. بتاله مرکز داد و ستد تولیدات کشاورزی ناحیه است. صنایع مختلفی در این شهر وجود دارد که وابسته به محصولات کشاورزی ناحیه است، از آن جمله تصفیه شکر، نخ‌ریسی و نساجی را می‌توان نام برد. بتاله با جاده و راه‌آهن با امریتسار و دیگر شهرها متصل می‌گردد. طبق آمار ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م جمعیت شهر بتاله ۸۸'۸۹۶ نفر، و

موقعیت مناسب مرکزی بتاله در ناحیه باری دوآب، حاصل خیزی زمین و پرآب بودن منطقه، نزدیکی به سرزمین کشمیر که مرکز برخی از فرقه‌های صوفیه، و حکمرانان فرهنگ‌پرور بود، از عواملی است که دست به دست هم داده، باعث شکوفایی و رونق اقتصادی و فرهنگی بتاله گردید و عالمان، فقیهان و صوفیان بسیاری را به سوی این شهر جذب کرد؛ چنانکه سادات همدانی از سده ۹/۱۵م در این شهر ساکن شدند و محله‌ای به نام آنان در بتاله ایجاد گردید. با دعوت شمشیرخان از سیدمحمد شاه بخاری موج دریا، برای اقامت در بتاله و تعیین جاگیر بزرگ برای او، نفوذ صوفیان بخاری در بتاله گسترش یافت و مسجد و خانقاهی در شهر بنا گردید و محله‌ای نیز به آنان اختصاص یافت که مقبره برخی از شیوخ بخاری نیز در آنجا قرار دارد. بدرالدین حسین قادری در سده ۱۰/۱۶م از بغداد به بتاله مهاجرت کرد و در محله مسانیان جای گرفت و باعث گسترش نفوذ سلسله قادریه در آنجا گردید (همو، ۱۶-۱۲؛ سجان‌رای، ۱۴۰-۱۴۱؛ لاهوری، ۸۳/۱-۸۴، ۱۵۷، ۴/۲).

در دوره شاهجهان (۱۰۳۷-۱۰۶۸/۱۶۲۸-۱۶۵۸م)، دو تن از فقیهان نامدار، مولانا محمد عارف و محمد منیر، در بتاله ساکن شدند و جاگیری برای آنان اختصاص یافت و حفر شاه‌نهر در منطقه باری دوآب علیا، به دستور شاهجهان، بر رونق اقتصادی بتاله افزود. در دوره اورنگ‌زیب، فاضل‌الدین قادری فقیه و عارف مشهور در بتاله ساکن شد و چند مسجد و نیز مدرسه‌ای در شهر بنا کرد. بعدها فرزندان او احترام و اعتبار بسیاری در آنجا یافتند. بتاله بجز اهمیت سیاسی و سوق‌الجیشی برای سیکها، از اهمیت مذهبی نیز برخوردار بود، زیرا گورو نانک، رهبر مذهبی سیکها در آنجا ازدواج کرد و دوره‌ای از پیری خود را در بتاله گذراند. امروزه محل اقامت او را دیز بابانانک می‌نامند که زیارتگاه سیکهاست (گرو، ۱۶-۱۴؛ لاهوری، ۱۵۷/۱؛ سجان‌رای، ۱۴۱؛ سوری، ۲۰۹-۲۰۸). در اوایل سده ۱۲/۱۸م چند «خوجه» مسلمان در بتاله ساکن شدند که به تجارت اشتغال داشتند (گرو، ۱۵).

بتاله خاستگاه و جایگاه شماری از فرهیختگان پارسی زبان شبه‌قاره است، از جمله می‌توان از سجان‌رای بتالوی نویسنده خلاصه‌التواریخ؛ نورالعین واقف، شاعر پارسی‌گوی؛ فاضل‌الدین بتالوی نویسنده رموزالقادریه، و بیان‌الاسرار؛ رحمت‌الله بتالوی نویسنده گلزار قادریه؛ محمد قادری بتالوی نویسنده شرایف غوثیه؛ و شاه غلام علی بتالوی، از سادات علوی مؤلف مکاتیب شریفه، لطایف خمسه و ذرالمعارف، نام برد. همچنین نویسنده ناشناخته مثنوی بدر منیر که از سروده‌هایش برمی‌آید که از شهر بتاله بوده است (عبدالله، ۶۷؛ صدیقی، ۹۶؛ عبدالرشید، ۳۸۲-۳۸۳؛ منزوی، ۱۵۲۹/۳، ۹۷۸/۱۱، ۹۸۸؛ احمد، ۱۶۵/۴-۱۶۸؛ هاشمی، ۱۶۴-۱۶۶).

آثار و بناهایی از دوره نفوذ حکمرانان مسلمان در بتاله بر جای مانده است که نمونه‌ای از معماری التقاطی در شبه‌قاره است و تأثیر معماری ترک، هندی، ایرانی و اروپایی در آنها نمایان است؛ از جمله آنها

می‌توان از مزار شمشیر خان نام برد که در ۹۹۹/۱۵۹۱م ساخته شده است. نیز مسجد جامع که در سده ۱۱/۱۷م بنا گردیده است. مسجد محله که قدیمی‌ترین مسجد بتاله به شمار می‌آید و تاریخ بنای آن مشخص نیست. از آثار دیگر بتاله مزار صوفیانی مانند شهاب‌الدین بخاری در محله بخاری، مزار شاه اسماعیل که یک تکیه و مسجد قدیمی در کنار آن قرار دارد، مزار بدرالدین قادری که در محله مسانیان است، همچنین دروازه اجالی، باغی به تقلید از باغ شالیمار لاهور، مزار شیخ فاضل‌الدین، ساختمان انارکلی و قصر شیرسینگ را می‌توان نام برد («مجله»، ۱۳۳/۷؛ سجان‌رای، ۱۴۰؛ گرو، ۲۱، ۱۴-۱۰، نیز تصویرها؛ لاهوری، ۸۴/۱).

مآخذ: ابوالفضل علامی، آیین اکبری، به کوشش بلوخرمان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ احمد، ظهروالدین، پاکستان میں فارسی ادب، لاهور، ۱۹۸۵م؛ سجان‌رای، «خلاصه‌التواریخ» (نک: مله انصاری)؛ صدیقی، طاهره، داستان‌سرایی فارسی در شبه‌قاره، اسلام‌آباد، ۱۳۷۷ش؛ عبدالرشید، تذکره شماری پنجاب، کراچی، ۱۳۴۶ش؛ عبدالله، ادبیات فارسی در میان هندوان، ترجمه محمد اسلم خان، تهران، ۱۳۷۱ش؛ لاهوری، علی‌الدین، عبرت نامه، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۹۶۱م؛ منزوی، خطی مشترک؛ هاشمی، محمود، تحول نثر فارسی در شبه‌قاره در دوره تیموریان متأخر، اسلام‌آباد، ۱۳۷۵ش؛ نیز:

Ansari, M. A., *Geographical Glimpses of Medieval India*, Delhi, 1989, vol. III; *An Atlas of India*, Delhi, 1990; *Britannica*, 1994; Grewal, J. S., *In the By-Lanes of History*, Simla, 1975; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1981; Punjab, www. maps of india.com/lat-long / punjab / punjab.html; Suri, L.S.L., *Umdat-ur-Tawarikh*, tr. V. S. Suri, Chandigarh, 1974.

مجید سمیعی

بتّانی، ابو عبدالله، نک: ذیل.
بتّجان (بتجن)، نک: جزایر ملوک.

بتّدین، شهرکی در شهرستان شوف واقع در منطقه جبل لبنان. بتدین مخفف بیت‌الدین، واژه‌ای سامی، مرکب از دو کلمه بیت (= خانه) و دین (= قضا و داوری، حکومت و عبادت) است. گویا این محل در گذشته عبادتگاه دروزیان، یا جایگاه قضا بوده است (فریحه، ۲۰؛ ابومصلح، ۹۴).

این شهرک در ارتفاع ۸۵۰ متری از سطح دریا قرار گرفته است و با بیروت ۴۵ کیلومتر فاصله دارد. از شمال به عالیه، از جنوب به جزین از توابع استان لبنان جنوبی، از مشرق به باروک، و از مغرب به دیرالقر در نزدیکی دریای مدیترانه محدود است. ۳ مسیر اصلی، آن را به صیدا، جزین و سوریه (طریق الشام) مرتبط می‌سازد (مرهج، ۱۶۴/۳؛ ابوالعین، ۱۷؛ سوید، ۱۶۹/۲). به سبب آبهای فراوان زیرزمینی، این منطقه برای پرورش انواع درختان میوه مستعد است (مرهج، ۱۶۶/۳-۱۶۸؛ ابوالعین، ۴۶۹؛ لبنان، ۳۹۸/۲، ۶۴۸، ۶۶۲). بتدین از دیرباز تاکنون از مراکز اصلی دروزی‌نشین در جنوب لبنان بوده است (مکی، ۲۹۶).

پیشینه تاریخی: بتدین در سده ۱۲/۱۸م روستای کوچکی از توابع استان مناصف واقع در شهرستان شوف بود (بعینی، ۱۸۱؛ سوید،

۱۵ متر با انواع سنگهای مرمر و تصاویر زیبا از اشکال مختلف هندسی تزیین شده است. در بالای مدخل کتیبه‌های هلالی منقوش به طفرای سلطنتی به چشم می‌خورد. پله‌های سنگی پر پیچ و خمی در دامنه تپه صعب‌العبور تا مدخل ورودی قصر کشیده شده است. در این قصر مسجد، کلیسا و عبادتگاهی برای درویشان نیز احداث کرده‌اند (لبنان، ۶۱۸/۲؛ یعنی، ۱۸۳-۱۸۴؛ کارن، ۱۲۶؛ سید، ۲۰۴/۲).

در ۱۹۵۱م بخشی از قصر بتدین بازسازی، و به موزه تبدیل شد (مرهج، همانجا؛ یعنی، ۱۸۴). این قصر که هم اکنون از آثار باستانی لبنان به شمار می‌رود، استراحتگاه تابستانی رؤسای جمهور این کشور است و همه ساله جهانگردانی را به خود جلب می‌کند (شیلی، 242؛ EWA, IX/182؛ صلیبی، 15).

مآخذ: ابوشقرا، یوسف خطار، الحركات فی لبنان الی عهد التصرفیة، به کوشش عارف ابوشقرا، بیروت، ابوصالح، عباس، التاريخ السياسي للامارة الشهابیة فی جبل لبنان، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابوالعین، حسن، لبنان، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابوصالح، کمال، معجم العربی المستعجم، بیروت، الدارالتقدیمیة، یعنی، تجنیب، تذکره سفر الی لبنان، بیروت، ۱۹۷۱م؛ چرچیل، چارلز هنری، الدروز و الموارنة، ترجمه د. جاک مبارک، بیروت، ۱۹۸۶م؛ خاطر، لحد، عهد التصرفین فی لبنان، بیروت، ۱۹۶۷م؛ سید، یاسین، التاريخ العسکری للمقاطعات اللبانیة فی عهد الامارتین، بیروت، ۱۹۸۵م؛ شدیاق، طنوس، اخبار الاعیان فی جبل لبنان، بیروت، ۱۹۵۲م؛ صلیبی، کمال، تاریخ لبنان الحديث، بیروت، ۱۹۷۲م؛ فریحه، انیس، اسماء المدن و القری اللبانیة، بیروت، ۱۹۵۶م؛ کارن، جان، رحلة فی لبنان، ترجمه رفیف خوری، بیروت، ۱۹۲۸م؛ لبنان، مباحث علمیة و اجتماعیة، به کوشش فواد افرام بستانی، بیروت، ۱۹۶۹-۱۹۷۰م؛ مرهج، عذیف، اعرف لبنان، بیروت، ۱۹۷۱-۱۹۷۲م؛ مکی، محمد، لبنان من الفتح العربی الی الفتح العثماني، بیروت، دارالنهار، نیز؛

Chebli, M., Une Histoire du Liban, Beirut, 1955; EWA; Lebanon: a History of Conflict and Consensus, ed. N. Shehadi and D. H. Mills, London, 1988; Salibi, K., A House of Many Mansions, London, 1988.

عزت ملابراهیمی

بُتْر، نام یکی از دو قبیله اصلی بربر که به همراه قبیله برانس (ه م)، بربرهای ساکن شمال آفریقا را تشکیل می‌دهند.

واژه بتر در زبان عربی، جمع «ابتر»، به معنای دم بریده و بی عقبه است. بنا به روایتی بز بن قیس بن عیلان (مادغیس) که وی را نیای مشترک قبیله بتر دانسته‌اند، ابتر خوانده شده است (نکا: سلاوی، ۶۱/۱، ۶۴-۶۵)؛ لیکن این وجه تسمیه چندان درست به نظر نمی‌رسد. برخی از محققان نام بتر را مربوط به نوع پوششی می‌دانند که افراد این قبیله بر تن می‌کردند و بر این باورند، بربرهایی را که بُرنس (گونه‌ای لباس بلند کلاه‌دار) می‌پوشیدند، برانس (جمع برنس) می‌گفتند (دوزی، ۷۱-۷۲؛ موسوعة، ۲۹/۱، ۳۶؛ ژولین، ۲۸/۲)، و برعکس، آن دسته از بربرهایی را که لباس کوتاه و بدون کلاه به تن می‌کردند، بتر می‌نامیدند (موسوعة، نیز ژولین، همانجاها). بترها برخلاف برانسها که یکجانشین بودند و به کشاورزی می‌پرداختند، مردمانی بدوی، کوچنده و دامدار به شمار می‌رفتند (موسوعة، ۳۵/۱-۳۶؛ مونس، اطلس، ...

۲۸/۱). آنگاه که امیر بشیر بن قاسم شهابی (حک ۱۷۸۹-۱۸۴۰م) بر مسند امارت منطقه جبل دست یافت، مقر حکومت خود را از دیر القمر به بتدین منتقل کرد («لبنان...»، 51؛ سید، ۱۹۸/۲؛ صلیبی، ۵۳). بتدین پس از استقرار او به سرعت روبرو به آبادانی نهاد (ابوصالح، ۲۰۵). امیر بشیر سالها در بتدین حکم راند و به کمک متحدان خود حمله حکمرانان محلی به این منطقه را دفع کرد (ابوصالح، ۲۲۹).

در ۱۲۴۹ق/۱۸۳۲م به منظور حراست از شهرستان شوف در برابر حملات عثمانیها، نیروهای مصری در بتدین مستقر شدند (صلیبی، ۶۰). پس از سقوط حکومت شهابی در ۳ ذیحجه ۱۲۵۷ق/۱۶ ژانویه ۱۸۴۲م، عمریاشا در بتدین به قدرت رسید. وی پس از سرکوبی مخالفان (چرچیل، ۴۶-۴۸؛ صلیبی، ۸۶-۸۷، ۹۴، ۹۶) در راه عمران و آبادانی آنجا کوشید. با ورود نخستین چاپخانه به بتدین در ۱۸۵۳م این منطقه رونق بیشتری یافت (لبنان، ۵۷۴/۲). حکمرانان دوره «متصرفین» نیز بتدین را مرکز اداری حکومت خود قرار دادند و در توسعه راههای ارتباطی، احداث مدارس و گردشگاهها و پیشرفت اجتماعی و فرهنگی آن کوشیدند. در ۱۸۶۷م مقر کشیشهای مارونی به بتدین منتقل شد (خاطر، ۲۹-۳۰، ۴۳-۴۴، ۴۹، جم: ابوشقرا، ۱۴۸). در آتش‌سوزی ژانویه ۱۹۱۲ خسارتهای فراوانی به قصر معروف بتدین وارد شد. از این رو، متصرفین مقر حکومت خود را به بعدا منتقل ساختند (لبنان، ۶۲۱/۲).

نیروهای نظامی متفقین پس از اشغال لبنان در ۱۹۱۸م در بتدین مستقر شدند و فرماندار نظامی فرانسه قصر بتدین را برای اقامت خود برگزید (یعنی، ۱۸۲؛ ابوشقرا، ۱۳۵، ۱۳۸). در دوره ریاست جمهوری بشاره خوری، در ۱۹۴۷م پیکر امیر شهابی از استانبول به بتدین منتقل، و در جوار همسر اولش در گوشه‌ای از باغ کاخ باشکوهی که ساخته بود، به خاک سپرده شد (مرهج، ۱۶۵/۳، ۱۶۶؛ یعنی، ۱۸۴).

کاخ بتدین: امیر بشیر شهابی برای خود و پسرانش قصرهای باشکوهی در بتدین ساخت که برخی از آنها از میان رفته است و برخی دیگر در حال حاضر در اختیار وزارت جهانگردی لبنان قرار دارد (یعنی، ۱۷۵؛ شدیاق، ۲۹/۱). بتدین امروزه همه شهرت خود را مدیون کاخ سلطنتی امیر بشیر است. کاخ بتدین در ۱۸۱۰م بر فراز تپه‌ای مشرف بر دیر القمر در نهایت زیبایی و استحکام ساخته شد. امیر بدین منظور معماران و هنرمندانی را از حلب، دمشق، استانبول و ایتالیا به بتدین فراخواند. این قصر جلوه زیبایی از هنر شرق جهان اسلام است. با اینهمه، نمی‌توان تأثیر سبک معماری عثمانی و ایتالیایی را بر آن نادیده انگاشت. کاخ امیر شهابی با تالارها، اتاقهای متعدد، برجها، باروها، گنبدها و زاهدوهای باشکوه در زمره زیباترین قصرهای جهان است (لبنان، ۶۱۷/۲-۶۲۱؛ EWA, IX/178؛ یعنی، ۱۸۱-۱۸۲). دارالضیافه، دارالحریم، دارالدواوین، دارالوسطی و دارالخیل از قسمتهای اصلی قصر به شمار می‌آیند که با پلهایی به یکدیگر مرتبط می‌شوند. در اطراف قصر باغهایی زیبا و حوضهایی بزرگ احداث، و مدخل آن، با ارتفاع

بترونی، عنوان اعضای خاندانی از فقها و قضات حنفی حلب در سده‌های ۱۰ و ۱۱/ق/۱۶ و ۱۷م.

نسبت بترونی این خاندان به سبب خاستگاه ایشان بترون، شهری در نزدیکی طرابلس شام است که قدیم‌ترین فرد ایشان عبدالرحمان بن محمد بن عبدالسلام از آنجا به حلب مهاجرت کرده بوده است (محبی، خلاصه...، ۱۱/۱). عبدالرحمان که به ابن غرامی نیز معروف است، فقیه شافعی مذهبی با گرایش صوفیانه بود. او در بترون نزد مشایخ آن دیار به ویژه سید علوان حقوی به فراگیری دانش پرداخت و علوم اسلامی همچون قرائت، تفسیر، حدیث، و نیز ادب عرب را فراگرفت و در فقه توانا گشت. وی که ملازم شیخ خود، سیدی علوان بود، توانست اجازه روایت تمام آموخته‌هایش را کسب کند. او در ۹۶۴/ق/۱۵۵۷م همراه خانواده‌اش از بترون به حلب مهاجرت کرد و در آنجا قدر و منزلتش افزون گشت. با حضور در حلب، توسط بدرالدین خلیصی به زاویه شیخ عبدالکریم قلعی حنفی رفت و با مشایخ آنجا آشنا شد و سپس در مدرسه کیزوانیه به تدریس پرداخت. او در جامع کبیر به وعظ و افتان نشست و بسیاری کسان نزد وی شتافتند. او پس از درگذشت شیخ عبدالکریم، امام جامع حلب از نظر جایگاه علمی، توان جانشینی او را داشت؛ اما اختلاف مذهب، مانعی برای این جانشینی بود. پس بترونی، با پذیرش مشکلات احتمالی از سوی شافعیان، با تغییر مذهب خود از شافعی به حنفی، به امامت آنجا رسید. او سرانجام در ۹۷۷/ق/۱۵۶۹م در حلب از دنیا رفت (نک: طباطبائی، ۷۳/۶-۷۵، ۲۱۵، غزی، محمد، ۱۶۳/۳؛ ابن حبلی، ۷۶۸/۲-۷۷۳).

عبدالرحمان دارای آثاری است که نسخ برخی از آنها موجود است: ۱. رسالة الجکم، که نسخه آن در مجموعه گرت (ش. ۲۸۲۴) در دانشگاه برنستون یافت می‌شود (نک: ماسخ، ۲۴۱؛ نیز بخیت، ۲۳/۲)؛ ۲. رسالة فی ارکان السلوک فی طریقه التصوف، که نسخه آن در مجموعه گرت (ش. ۲۸۲۵) نگهداری می‌شود (همانجا). همچنین در منابع به تألیفاتی از او اشاره شده است که امروزه نشانی از آنها در دست نیست، از آن جمله اند: تعلیقه‌ای بر تائیه ابن حبیب، شرح المقدمة الجزریة در قرائات، شرح مقدمة الجریمی، و نظم التصریف زنجانی (نک: غزی، محمد، همانجا؛ بغدادی، هدیه، ۵۴۶/۱، ایضاح، ۵۴۲/۲).

جایگاه‌های را که عبدالرحمان در حلب به دست آورده بود، فرزندانش، ابوالجود، ابوالیمن و محمد به خوبی حفظ، بلکه افزون کردند. در میان این ۳ برادر، ابوالجود (د ۱۰۳۹/ق/۱۶۳۰م) جانشین پدر شد. او به فراگرفتن علوم پرداخت و در فقه و علوم حدیثی توانا، و در فن خطابه چیره دست گشت. وی پس از پدر، در جامع حلب به وعظ و خطابه می‌پرداخت و افزون بر آنکه مفتی حلب بود، به تدریس هم اشتغال داشت. ابوالجود همچنین مدتی ولایت افتا و قضای قدس را برعهده داشت (طباطبائی، همانجا). در میان نویسندگان، بورینی با دیده‌ای متفاوت به ابوالجود نگریسته، و به ناتوانی‌های علمی او اشاره کرده است. بورینی ضمن ستایش برادر وی، ابوالیمن، او را به جهل منتسب کرده

۱۳۴؛ نیز نک: اصطخری، ۴۶) و همچنین وجه تمایز دیگر آنها با برانشها این بوده است که دارای پوستی سفید، چشمانی روشن و موی بور بودند، ولی بترها پوستی سبزه و موهای مشکی و چشمان تیره رنگ داشتند (موسوعة، ۳۲/۱).

خاستگاه اولیه بترها نواحی شرقی افریقای مرکزی بوده است. آنها سپس به سوی نواحی غرب سرازیر شدند و با مردمان بومی این سرزمینها درآمیختند و نژاد بربر را به وجود آوردند و پس از ورود اعراب به نواحی شمال افریقا با آنها نیز درآمیخته، فرهنگ عربی را پذیرفتند (همانجا). البته قوم بتر به علت ویژگیهای طبیعی شمال افریقا، کم و بیش زبان قدیم خود را حفظ کردند، چنانکه در زمان موحدون، خطیبان ابتدا خطبه‌ها را به زبان بربری می‌خواندند تا آن دسته از بربرها که زبان عربی را به خوبی درک نمی‌کردند، مطلب را دریابند و پس از آن، خطبه به زبان عربی ایراد می‌کردند (موسی، ۲۱۱-۲۱۲).

بترها از نخستین اهالی افریقه بودند که اسلام را پذیرفتند. گروههایی از آنان در زمان عقبه بن نافع به مسلمانان پیوستند و در فتح مغرب شرکت کردند، و افرادی از میان آنها نیز از جانب والیان افریقه به مناصب مهم نظامی منصوب شدند و حتی برخی از آنان مانند میسره المطفیری و خالد بن حمید زناتی از رهبران انقلاب در افریقه بودند (موسی، فجر، ۳۹۰).

قبیله زناته که از بزرگ‌ترین و معروف‌ترین قبایل بربر بودند (ابن خلدون، ۱۲/۷)، یکی از تیره‌های قبیله بتر به شمار می‌رفتند (قلقشندی، ۳۶۲/۱) که در حدود سال ۲۹۷/ق/۹۱۰م طی درگیریهایی میان فاطمیان و امویان در اندلس از فرصت استفاده کردند و پس از حمله به مغرب، سجلماسه را متصرف شدند (موسی، اطلس، ۳۷۲) و در ۴۶۱/ق مرابطون بر قوم زناته غلبه یافتند و سرزمین تافیللت و سجلماسه را از چنگ آنها به‌در آوردند (همان، ۱۸۱). قبایل ضریسه، نفوسه، اداسه، لواته، خربه، مظهره، نفزازه، بنی عزون و بنی نعمان جملگی از تیره‌های قبیله بتر به شمار می‌رفتند (سلاوی، ۶۵/۱؛ موسوعة، ۳۷/۱؛ ابن خلدون، ۱۹۲/۶؛ موسی، فجر، ۳۸۴).

از علمای منسوب به بتر می‌توان از ابومحمد مسلمة بن محمد بن بتری از اهالی اندلس (سمعانی، ۷۹/۲) و موسی بن صالح غمری از قبیله زناته را نام برد (ابن خلدون، ۱۳۸/۶).

مآخذ: ابن خلدون، العبر، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۹۸۱م؛ اصطخری، ابراهیم، سالک و سالک، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۰ش؛ دوزی، راینهات، فرهنگ البیة مسلمانان، ترجمه حبیبعلی هروی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ زولین، ش. ا.، تاریخ افریقا الشمالية، ترجمه محمد مزالی و بشیر بن سلامه، تونس، ۱۹۸۳م؛ سلاوی، احمد، الاستقصاء، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالایضاح، ۱۹۵۴م؛ سمعانی، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۳م؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۳م؛ موسوعة تاریخ المغرب العربی، قاهره، ۱۴۱۴/ق/۱۹۹۴م؛ موسی، عزالدین عمر، الموحدون فی الغرب الاسلامی، بیروت، ۱۴۱۱/ق/۱۹۹۱م؛ موسی، حسین، اطلس تاریخ الاسلام، قاهره، ۱۴۰۷/ق/۱۹۸۷م؛ همز، فجر الاندلس، قاهره، ۱۹۵۴م.

بهزاد لاهوتی

محبی نمونه‌هایی از آن را آورده است (همان، ۱۵۷/۱).

فرزند ابوالیمین، ابراهیم (د ۱۰۵۳/ق ۱۶۴۳م) نیز مدتی به قضا اشتغال داشت، اما به زودی از آن دوری کرد و به ادب روی آورد و به سرودن شعر پرداخت که برخی از اشعار او در منابع آمده است (نک: محبی، نفحة... ۶۵۱/۲ - ۶۵۴، خلاصة، ۱۱-۱۰/۱؛ طباطبائی، ۲۵۸/۶ - ۲۵۹). احمد (د ۱۰۷۱/ق ۱۶۶۱م)، فرزند محمد هم که به ابن مفتی اشتغال داشت، مدتها قاضی شام و سپس حلب بود و در میان مردم نفوذ و اقتداری داشت و اموال فراوانی گردآورده بود (همو، ۲۸۹/۶؛ محبی، همان، ۳۳۳/۱). از برادر او، عبدالرحمان نیز تنها در این حد آگاهی هست که از صفر ۳۲ - ۱/دسامبر ۱۶۲۲ تا شعبان همان سال / ژوئن ۱۶۲۳ در مدرسه کیزوانیه تدریس می‌کرده است (نک: غزی، کامل، ۵۳۵).

از این خاندان، نوه ابوالجود نیز به نام اسعد بن عبدالرحمان (د ۱۰۹۳/ق ۱۶۸۲م) تا حدی دارای شهرت است. او در جوانی به سفر به غرب پرداخت و به دمشق و مصر نیز وارد شد. اسعد با سپری کردن دوره‌های آموزش، در امر قضا مهارت یافت و ولایت افتای حنفیان حلب را مدتها برعهده داشت و سپس توانست به منصب قضا دست یابد. طباطبائی محضر او را درک کرده، و مدتها ملازم وی بوده است. او همچنین در قصیده‌ای، اسعد را مدح گفته است. از موضوعات جالبی که درباره او در منابع آمده، آن است که بیماری اسعد در اواخر عمر که سبب رجوع فراوان او به پزشک شده بود، وی را به مطالعه در آثار پزشکی واداشت؛ این خود دست‌مایه‌ای شد تا در امر پزشکی نیز مهارت یابد. وی سرانجام به همان بیماری از دنیا رفت. محبی برخی از اشعار او را آورده است. (نفحة، ۶۰۳/۲ - ۶۰۷، خلاصة، ۳۹۹/۱ - ۴۰۲؛ طباطبائی، ۳۵۰/۶ - ۳۵۳؛ صباغ، ۱۰۶).

مآخذ: ابن حنبلی، محمد، درالحب، به کوشش محمود حمد فاخوری و یحیی زکریا عیاره، دمشق، ۱۹۷۳م؛ ابن شحنة، ابوالفضل محمد، الدر المنتخب، به کوشش عبداللہ محمد درویش، دمشق، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴م؛ بخت، محمد عدنان و دیگران، فهرس المخطوطات العربية المصورة، عمان، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ بغدادی، ایضاح، همو، هدیه؛ بورنی، حسن، تراجم الاعیان، به کوشش صلاح الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۹م؛ صالحیه، محمد عیسی، المعجم الشامل للتراث العربی المطبوع، قاهره، ۱۹۹۲م؛ صباغ، لیلین، من اعلام الفكر العربی فی العصر العثماني الاول، الشركة المتحدة للنشر، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ طباطبائی، محمد راغب، اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، به کوشش محمد کمال، حلب، دارالقلم؛ ظاهریه، خطی (تاریخ)، ریان، غزی، کامل، نهر الذهب فی تاریخ حلب، حلب، ۱۹۳۳م؛ غزی، محمد، الکواکب السائرة، به کوشش جیرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۵۹م؛ محبی دمشقی، محمد امین، خلاصة الاثر، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ همو، نفحة الريحانة، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۷/ق ۱۹۶۸م؛ نیز:

Machi, R., Catalogue of Arabic Manuscripts in the Garrett Collection, Princeton, 1977.
فرامرزی حاج منوچهری

بَیْرَتِه، نک: ابتریه.

بُتْلِیخ، نک: اندی.

بُتْلِیس، نک: بدلیس.

بَسم، نام ولایت و ناحیه‌ای کوهستانی در ماوراءالنهر در بخش

است (۲۶۲-۲۶۰/۱). در مقابل، بسیاری کسان وی را ستوده، و شعرا در دیوانهای خود او را مدح کرده‌اند که برخی از اشعار ایشان در منابع آمده است (محبی، همان، ۱۱۴/۱ - ۱۱۵؛ طباطبائی، ۲۱۶/۶ - ۲۱۷). برپایه برخی اسناد و قیایات باقی‌مانده در منطقه، ابوالجود از رجب ۱۰۳۵ تا رمضان ۱۰۳۶ / آوریل ۱۶۲۶ تا مه ۱۶۲۷ در مدرسه کیزوانیه تدریس می‌کرده است (غزی، کامل، ۵۳۶).

به نظر می‌رسد که ابوالجود می‌توانسته است به قضای حلب نیز دست یابد، اما برخی دشمنیها با او از سوی شیخ فتح‌الله ییلونی که به دربار عثمانی راه داشت و با نصوح پاشا، وزیر اعظم دارای ارتباط بود، مانعی برای این امر گشت. شیخ ییلونی ترتیبی داد تا وزیر، حکم قضای حلب را به نام برادر ابوالجود، محمد (د ۱۰۴۲/ق ۱۶۳۲م) امضا کند. از سویی محمد اگرچه خود به کم‌بضاعتی خویش، به ویژه با وجود ابوالجود، آگاه بود، اما نپذیرفتن حکم وزیر نیز دور از مصلحت می‌نمود. وی با بیان موضوع نزد برادر، اجازه قبول مسئولیت را کسب کرد و مدتی به قضای حلب پرداخت (محبی، همان، ۴۹۳/۱). محمد افزون بر آنکه به نام عمومی خاندان، بترونی شهرت داشت، به سبب زیستن در محله عقبة، به مفتی عقبه نیز معروف بود (طباطبائی، ۲۳۲/۶).

حضور محمد در مقام قضای حلب چندان دوام نیافت و برادر دیگرش، ابوالیمین (د ۱۰۴۶/ق ۱۶۳۶م) به این مقام دست یافت. جدا از سخن بورنی درباره مقایسه ابوالجود و ابوالیمین، گویا در واقع نیز ابوالیمین نسبت به دیگر برادرانش از تواناییهای علمی بیشتری برخوردار بوده است. او پس از سپری کردن دوره تحصیل علم، فقهی توانا گشت و در مدرسه عادلیه درس می‌داد. وی مفتی حلب شد و حلبیان به او اقبالی تمام داشتند. ابوالیمین در ۱۰۰۴/ق ۱۵۹۶م از راه حج به دمشق رفت و در آنجا مرتبه‌ای رفیع یافت. حضور او در منصب افتا را دست کم باید تا ۱۰۲۱/ق ۱۶۱۲م، زمانی که بورنی او را دیده بوده است، در نظر گرفت. او همچنین در حدود سال ۱۰۳۶/ق ۱۶۲۷م در مدرسه خسروپاشای حلب به تدریس و افتا می‌پرداخته است. ابوالیمین در سن ۸۰ سالگی درگذشت (محبی، همان، ۱۵۶/۱؛ طباطبائی، ۲۳۳/۶؛ بورنی، ۲۶۵/۱؛ ظاهریه، ۵۲۹/۲).

وی دارای تألیفاتی نیز بوده است. جنجال برانگیزترین اثری که از او در منابع یاد شده، کتاب الدر المنتخب فی تاریخ مملکت حلب است که به ابن شحنة انتساب دارد و به همین شکل نیز در وین توسط فون کرمر (۱۸۵۲م) و نیز در دمشق (۱۹۰۹م) به چاپ رسیده است. برپایه تحقیقاتی که برخی پژوهشگران معاصر همچون محمد کمال و صالحیه انجام داده‌اند، این کتاب از آن ابوالیمین بترونی است. آنان با اقامه دلیلهایی، همچون گروه مخالف، برای اثبات نظر خود پای می‌فشارند (برای نظرات، نک: صالحیه، ۱۴۳/۱؛ ظاهریه، ۵۲۸/۲ - ۵۲۹؛ نیز قس: ابن شحنة، ۱۰۴، جم). الفجر الطالع فی ذکر السیف القاطع، در تصوف و نیز السر المصون و الدر المکنون که هر دو در قاهره (۱۳۰۹ق) منتشر شده‌اند، از دیگر آثار ابوالیمین به شمار می‌آیند. او شعر نیز می‌سروده که

علیای رود سغد (زرافشان) در حد فاصل جیحون و سیحون علیا (ناحیه کوهستانی حصار و زرافشان کنونی).

این ناحیه کوهستانی از ۳ بخش بتم نخستین، بتم میانی و بتم بیرونی تشکیل می‌شده (اصطخری، ۳۲۸؛ حدود العالم، ۳۹۵؛ بتمان)، و روستاهای بسیار و کوههای بلند غالباً سرسبز و با صفا داشته (همانجا؛ ابن حوقل، ۵۰۵، ۴۸۸/۲) که قتل آنها در سراسر سال پوشیده از برف بوده است (ابن خردادبه، ۱۸۱؛ نیز نک: مدرس، ۱۴۹-۱۵۰). از این کوهها رودخانه‌های پرآبی سرچشمه می‌گرفته، و به رودخانه‌های سیحون و جیحون می‌پیوسته‌اند. از جمله این رودها، رود سغد بوده که از بتم میانی از آبگیری موسوم به «جن» سرچشمه می‌گرفته، و به سوی سمرقند و بخارا جاری بوده است (نک: ابن حوقل، ۵۰۶/۲؛ اصطخری، ۳۱۹). جن گویا واژه‌ای سغدی به معنای جوی، چشمه و چاه است که هم به آب ایستاده و هم به آب روان گفته می‌شده، و با توصیفاتی که از این آبگیر در کتابهای جغرافیایی شده، آبگیر جن همان «کول اسکندر» امروزی است (مارکوارت، ۸۱-۸۲؛ نیز نک: سمرقندی، ۳۲). اصطخری این آبگیر را به دریاچه تشبیه کرده است (همانجا) و مؤلف حدود العالم از آن با عنوان دریاچه‌ای یاد کرده است که از به هم پیوستن ۴ رود در ناحیه بُرغر تشکیل می‌شده، و مساحت آن ۴ فرسنگ در ۴ فرسنگ بوده، و پیرامون آن دهکده‌های فراوانی وجود داشته است (ص ۳۵۳ ابن حوقل، ۴۹۵/۲). برغر احتمالاً معرب برغر یا فرغر، و نام کنونی آن «فلُغر» است (بارتولد، ۱۶۸)؛ این کلمه در زبان سغدی به معنای زمین بالای کوه است (غفورف، ۳۸۳/۱).

از دیگر رودهایی که از این ناحیه سرچشمه می‌گرفته، رودهای خُرشاب، اوش و قُبا بوده که پس از پیوستن به اوزکند به سیحون می‌ریخته است (حدود العالم، ۳۶۶؛ بارتولد، ۱۵۹-۱۶۰). رودهای قبادیان و چغانیان نیز از رودهایی بوده‌اند که از کوههای بتم سرچشمه گرفته، به جیحون می‌ریخته‌اند (ابن حوقل، ۴۷۵/۲). در این کوهها چشمه‌هایی با آبهای گرم و سرد وجود داشته (همو، ۴۸۸/۲)، و از برخی چشمه‌های آب گرم آن بخارهایی متصاعد می‌شده که از آنها نشادر به دست می‌آوردند و به دیگر نقاط صادر می‌کردند (نک: همو، ۵۰۵/۲-۵۰۶؛ اصطخری، ۳۲۷-۳۲۸؛ اشکال العالم، ۱۹۰-۱۹۱). همچنین در این کوهها معادن آهن، جیوه، مس، سرب، طلا، نقره، نفت، فیروزه و زغال سنگ وجود داشته است (اصطخری، ۳۱۳؛ ابن حوقل، ۴۸۸/۲). ولایت بتم در دوره ساسانیان از نیمه استقلالی برخوردار بوده است و مانند دیگر نواحی سغد بر آن شاهانی محلی فرمانروایی داشته‌اند. ابن خردادبه لقب شاهان بتم را «ذوالنعمه» ذکر کرده است (ص ۴۰). بتم در اوایل سده ۸ ق/م به دست مخلد بن یزید بن مهلب گشوده شد (بلاذری، ۵۸۶-۵۸۷). در سده ۳ ق/م مالیات ولایت بتم ۵ هزار درهم بوده که می‌تواند مبین وسعت کم این ناحیه باشد (نک: ابن خردادبه، ۳۸). بنابر گفته مقدسی بتم از نواحی بدون شهر در ماوراءالنهر بوده است (ص ۲۶۶)، ولی اصطخری (ص ۳۲۷) و ابن حوقل (۵۰۵/۲) از دژهای

استوار این ناحیه سخن گفته‌اند. بتم اگرچه مدتی ظاهراً ناحیه‌ای مستقل بوده، لیکن در سده ۴ ق/م جزو اسروشنه به شمار می‌رفته است (نک: مقدسی، ۲۶۵-۲۶۶).

در سده ۷ ق/م بتم از نواحی فرغانه به شمار می‌رفت (یاقوت، ۴۹۰/۸) و در زمان یورش مغولان، این ناحیه همچون دیگر نواحی فرغانه به تصرف سپاهیان چنگیز درآمد (منهاج، ۱۰۷/۱). چنگیز در اواخر عمر خود متصرفاتش را میان پسرانش تقسیم کرد و ماوراءالنهر و از جمله بتم سهم جغتای گردید (نک: غفورف، ۷۰۹/۱).

مأخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ابن خردادبه، عیدالله، المسالك و الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ ق؛ اشکال العالم، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ حدود العالم، به کوشش مینورسکی، تعلیقات ترجمه میرحسین شاه، کابل، ۱۳۲۲ ش؛ سمرقندی، ابوطاهر، سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ غفورف، باباجان، تاجیکان، ترجمه محمد نیازف، دوشنبه، ۱۹۹۷ م؛ مدرس رضوی، محمدتقی، حواشی و تعلیقات بر تاریخ بخارای نرشخی، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ منهاج سراج، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Barthold, W.W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, 1977; Markwart, J., *Wehrot und Arang*, Leiden, 1938.

علی کرم‌هندانی

بیشنده، نک: بهتنده.

بتول، نک: فاطمه (ع)؛ نیز مریم (ع).

بتی، نک: ابوالحسن بتی.

بَثُّ الشَّكْوَى، عنوانی برای اشعاری که مضمون و محتوای آن شکوه و شکایت از دردها و رنجهایی است که شاعر متحمل شده است. بَثُّ در لغت به معنی آشکار کردن راز و اندوه و نیز پراکنده ساختن است (جرجانی، ذیل بَثُّ) و بَثُّ الشَّكْوَى به معنی بیان شکایت، شکایت برداشتن و شکایت بردن است (نک: لغت‌نامه...).

منشأ قرآنی: بَثُّ الشَّكْوَى اصطلاحی است برگرفته از قرآن. مشتقات «شکو، شکا» (= شکوه و شکایت کرد) دوبار و در دو آیه، و واژه «بَثُّ» (= برانگیختن) و مشتقات آن ۹ بار و در ۹ آیه از قرآن کریم (نک: عبدالباقی، ذیل بَثُّ، اشکوا، تشتکی) آمده است، اما تعبیر «اشکوا» (= شکوه و شکایت می‌برم) تنها در یک آیه، در کنار «بَثُّ» (= بتی) ذکر شده است و بَثُّ شکوی یا بَثُّ الشَّكْوَى را به ذهن متبادر می‌سازد: «قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَخُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» [یعقوب (ع) خطاب به فرزندان خود گفت: من اندوه و درد دل خویش به خداوند باز می‌گویم و از لطف بی‌کران خدا چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید] (یوسف ۸۶/۱۲). بی‌گمان تقارن تعبیر «اشکوا» با واژه «بَثُّ» در این آیه، الهام‌بخش شاعران در بیان شکوه و شکایت گردیده، و موجب ظهور و تعبیر ادبی و شاعرانه بَثُّ الشَّكْوَى شده است.

همانجا). همچنین بث الشکوی از جمله مضامین اشعار غنایی به شمار آمده (ریکا، ۹۹؛ شمیسا، ۱۴۶)، و بر شعری اطلاق شده است که در آن، شاعر شکوه‌ها و شکایتهای خود را از روزگار باز می‌گوید (نشاط، همانجا).

طبقه‌بندی بث الشکوی

با عنایت به نکاتی که گفته شد و از آنجا که مصائب و آلام گونه‌گون است، شکوه‌ها و شکایتهای نیز گونه‌گون خواهد بود. در تلاش برای یافتن گونه‌های مصائب و آلام و جای دادن آنها در یک طبقه‌بندی منظم و منطقی، برخی از محققان، حبسیه‌ها (= حبسیات) را در شمار بث الشکوی قرار داده‌اند، با این توجیه که سراینده حبسیه نیز از درد و رنج‌ها و ناکامیهای خود در زندان شکوه می‌کند، مثل حبسیات مسعود سعد سلمان و خاقانی شروانی در روزگاران گذشته و حبسیه‌های ملک الشعراء بهار در روزگار ما (محبوب، ۶۵۶-۶۵۷؛ نیز نک: ظفری، ۱۷-۲۰). و برخی کوشیده‌اند تا اشعاری را که شاعران در مصائب و آلام خویش، اعم از فردی و اجتماعی سروده‌اند، به مرثیه ملحق سازند و بدین سان بث الشکوی را گونه‌ای مرثیه به شمار آورند (زرین کوب، شعر بی‌دروغ، ۱۷۰). با عنایت بدین معنا که از یک سو دردها و رنج‌ها و در نتیجه شکوه‌ها و شکایتهای گاه جنبه شخصی دارند و گاه جنبه اجتماعی، و از سوی دیگر، زبان و بیان شکوه و شکایت گاه همراه با طنز و هزل است و گاه دارای زبان و بیانی است جدی و به دور از طنز و هزل، می‌توان انواع بث الشکوی را بدین شرح طبقه‌بندی کرد:

الف- از نظر بیان و زبان:

۱. شکوه‌های طنزآمیز: طنز که عبارت است از کاستن از مقام کسی یا کیفیت چیزی به گونه‌ای که موجب تحقیر و استهزا شود (آبرامز، ۱۵۳)، به رغم این پندار که مظهر شادی است، آکنده از اندوه است و برآمده از درد و رنج، با هدف بیان شکوه و شکایت، شاعری که به زبان طنز سخن می‌گوید، می‌کوشد تا از طریق گله از روزگار و انتقاد از وضع نامطلوب جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند و حتی از طریق گله و شکایت از نظام گیتی، غم و درد نهفته خود را آشکار سازد و از آنچه در نظر او نامطلوب است، شکوه کند. حاصل طنز، نه خنده و شادی از سر بی‌دردی، که نیشخند و زهرخندی است از سر درد و خنده تلخی که از گریه غم‌انگیزتر است و در ورای این خنده تلخ، جهانی درد و رنج و شکوه و شکایت نهان است. برخی از سروده‌ها و نوشته‌های عبید زاکانی (د ح ۷۷۲ ق/ ۱۳۷۰ م)، مثل منظومه موش و گریه و رساله اخلاق الاشراف و صد پند (نک: ص ۳۹، ۵۱-۶۰، ۱۶۹-۱۷۳)، حاکی از شکوه‌های طنزآمیز و دردآلود این شاعر از نظام اجتماعی مورد انتقاد اوست. همچنین بخش عظیمی از اشعار رندانه جافظ شکوه‌هایی است که به قصد انتقاد از ریاکارها و سلطه‌جوییهای ارباب زر و زور و تزویر، چون محتسب و صوفی و زاهد، به زبان طنز بیان شده است (نک: دادبه، «شرحی...»، ۳۱۰-۳۱۴؛ مرتضوی، ۱۰۷) و این از آن روست که طنز بیشتر متوجه تبه‌کارها و نادانیهای انسان است (آبرامز، ۱۵۴؛ نیز نک: شمیسا،

بررسی: بث الشکوی را می‌توان بر اساس کتب بلاغی و بدیعی از یک سو و نیز بر بنیاد نگرشهای جدید که از منظر محتوا به شعر و ادب نگریسته می‌شود، از سوی دیگر بررسی کرد:

الف- دیدگاه قدیم: به گواهی کتب بلاغی، قدما بث الشکوی را به صورت موضوعی غیر مستقل، ضمن صنعت بدیعی کلام جامع مورد بحث قرار داده‌اند. کلام جامع بر طبق تعریف رادویانی (ص ۱۳۰-۱۳۱) و سپس رشید و طواط (ص ۸۱)، کلامی است که شاعر در آن، حکمت و موعظه و شکایت از روزگار و مسائلی از این دست را بیان کند. از روزگار رادویانی (سده ۶ ق/ ۱۲ م) و رشید و طواط (د ۵۷۳ ق/ ۱۱۷۷ م) تا عصر رضاقلی خان هدایت (د ۱۲۸۸ ق/ ۱۸۷۱ م) صاحب مدارج البلاغه (ص ۱۷۱)، و تا روزگار نصرالله تقوی (د ۱۳۲۶ ش) صاحب هنجار گفتار (ص ۲۷۹) و در یک کلام نزد ادبای سنت‌گرا تا عصر حاضر، تعریف رادویانی از کلام جامع، به عنوان سخنی مشتمل بر حکمت و موعظه و شکایت (نک: صفی‌الدین حلی، ۲۱؛ رامی، ۱۲۳؛ تاج‌الحرلوی، ۹۴؛ تهنائی، ۲۳۷/۱؛ هدایت، رضاقلی، همانجا) یا کلام مشتمل بر حکمت و موعظه (نک: ابن حجه، ۱۱۳؛ علی‌خان مدنی، ۳۱۸؛ معزی، ۲۰۲؛ تقوی، همانجا؛ قریب، ۳۰) تکرار شده است. شاهد سخنان هم‌هواره ابیاتی بوده است حکمت‌آموز و حکمت‌آمیز، مثل این بیت سعدی (ص ۲۶۶):

خدا را بر آن بنده بخشایش است

که خلق از وجودش در آسایش است
در واقع مراد قدما از کلام جامع، کلام جامع حکمت و موعظه و شکایت است (نک: رادویانی، ۱۳۰؛ محبوب، ۸۰) و حکمت و موعظه و شکایت مضاف الیه‌های کلام جامع به شمار می‌آیند و بث الشکوی به مثابه مضاف این مضاف‌الیه‌هاست و خود، صنعت یا موضوعی مستقل محسوب نمی‌شود.

ب- دیدگاه جدید: در دوره جدید، یعنی از مشروطیت به این سو که شکوه و شکایت به مثابه یکی از درون‌مایه‌های شعر مورد توجه قرار گرفت (نک: دادبه، «خطای قلم...»، ۵۸)، محققان تحت تأثیر طبقه‌بندیهای رایج در ادبیات اروپایی که بر اساس مضمون و محتوا صورت می‌گیرد، به طبقه‌بندی محتوایی از شعر و ادب پرداختند (نک: همایی، تاریخ، ۸۸-۸۹؛ یارشاطر، ۱۹۶-۱۹۸؛ نشاط، ۸۶؛ شمیسا، ۱۴۵-۱۴۶) و رفته رفته بحث انواع ادبی در ادب فارسی شکل گرفت و توصیف‌های هنرمندانه به مثابه موضوعی مستقل مورد توجه واقع شد و در نتیجه بث الشکوی، هر چند نه به صورت یک نوع، اما به گونه‌ای به صورت درون‌مایه‌ای مستقل درآمد. گاه وصفی درونی، و توصیف حالتی روانی محسوب گردید (مؤتمن، ۱۰۶)، و گاه بر قصیده‌ای اطلاق شد که موضوع آن، شکوه و شکایت است (همایی، فنون، ۱۱۶)، یعنی قصیده یا درنگاهی گسترده‌تر، شعری که شاعر در آن از مصائب روزگار، پیری و شکستگی و فقر، تأسف بر روزگاران گذشته و عمر از دست رفته و مسائلی از این دست یاد می‌کند (یارشاطر، ۱۹۸؛ نشاط،

۲۷۱-۲۷۴). در دوران متأخر بخشی از سروده‌ها و نوشته‌های یغمای جندقی (د ۱۲۷۶/ق ۱۸۵۹م) نیز در شمار شکوه‌های طنزآمیز است (آرین‌پور، ۱۱۵/۱-۱۱۶).

از عصر مشروطه تا روزگار ما که مسأله طنز و بیان طنزآمیز مورد توجه خاص قرار گرفته است، در آثار منظوم و به ویژه در آثار منثور می‌توان نمونه‌هایی از اینگونه شکوه و شکایتها را یافت؛ مثل سروده‌های نسیم شمال (د ۱۳۱۲ش) و برخی از سروده‌ها و نوشته‌های دهخدا (د ۱۳۳۴ش). طنز همواره جنبه کلی و اجتماعی دارد و اگر موضوع آن، فرد باشد، از آنجا که فرد در حکم نماینده جمع است (مشت نمونه خروار)، نتیجه کار کلیت می‌یابد و رنگ اجتماعی می‌گیرد و این از آن روست که معمولاً در طنز، مقاصد اصلاح طلبانه و اهداف اجتماعی مورد نظر است (شمیسا، ۲۷۱).

۲. شکوه‌های جدی: شکوه‌هایی که نه با زبان طنز و استهزا، بل به زبان جد بیان می‌شود، و برخلاف لحن غالباً غیرمستقیم طنز (آبرامز، ۱۵۴-۱۵۵)، دارای بیان مستقیم و صریح است.

ب- از نظر محتوا:

۱. شکوه‌های شخصی: شکوه‌هایی است که از دردها و رنجهای شخصی و فردی به بار می‌آید. می‌توان این دردها و رنجها، و در نتیجه شکوه‌ها و شکایتها را به دو دسته تقسیم کرد و قسمی را طبیعی و مادی، و قسمی را معنوی و روحی نامید:

شکوه‌های طبیعی و مادی، شکوه‌هایی است که از مصائب و آلام مادی و طبیعی سرچشمه می‌گیرد، مثل شکوه و شکایت از بیماری، ناتوانی و پیری. از نمونه‌های برجسته اینگونه بث‌الشکوی، قصیده معروف رودکی (د ۳۲۹/ق ۹۴۱م) با عنوان «دندانیه» یا «پیری رودکی»، به مطلع «مرا بسود و فرو ریخت هر چه دندان بود»، است (نک: حمیدی، ۸/۱-۹). غزل معروف کلیم کاشانی (د ۱۰۶۱/ق ۱۶۵۱م) به مطلع «پیری رسید و موسم طبع جوان گذشت» (ص ۱۲۳) نیز نمونه‌ای است از شکایت‌های شاعرانه از پیری، گذشتن عمر و جوانی و افسانه بودن حیات و بی‌بنیادی زندگی.

شکوه‌های معنوی و روحی، شکوه‌هایی است که از دردها و رنجهای درونی و روحی به بار می‌آید. این دردها و رنجها از عشق سرچشمه می‌گیرد و از آنجا که عشق شامل عشق زمینی و انسانی و عشق آسمانی و عرفانی است، می‌توان بث‌الشکوی را از این دیدگاه به عاشقانه و عارفانه تقسیم کرد: شکوه‌های عاشقانه از عشق زمینی و غم عشق انسانی حاصل می‌شود که به تعبیر سعدی (غزل ۵۶۰، بیت ۴) «غم عشق آمد و غمهای دگر پاک ببرد» و عاشق دردمند مسکین از «جور رقیب و سرزنش اهل روزگار» (غزل ۷۸، بیت ۹)، از درازی شب فراق (غزل‌های ۶۰ و ۱۹۴) و کوتاهی شب وصال (غزل‌های ۳۱۸ و ۳۸۴) می‌نالند، و از جفا و ناز معشوق (غزل ۱۹۴، بیت ۷) شکوه می‌کند که «من ندانستم از اول که تویی مهر و وفایی» (غزل ۵۰۹).

اشعار عاشقانه، به طور عام، و غزل‌های عاشقانه سعدی، به طور

خاص، جلوه‌گاه لطیف‌ترین بث‌الشکوی‌های عاشقانه در شعر فارسی است. شکوه‌ها و شکایت‌های برآمده از عشق آسمانی و عرفانی نیز در شمار بث‌الشکوی‌های فردی و شخصی است؛ چرا که تجربه عرفانی، تجربه‌ای است شخصی و سیر و سلوک باطنی، تلاشی است که فرد با هدف رهایی خویش در پیش می‌گیرد، و به امید آنکه گلیم خویش از امواج گناه به در برد (نک: سعدی، ۹۳)، می‌کوشد، و در جریان این کوشش عاشقانه، چون از حکایت شور و شوق عشق خود سخن گوید و از قصه فراق جانان با سینه شرحه، شرحه، شرح درد اشتیاق سر می‌کند، شکوه‌های عارفانه شکل می‌گیرد و بث‌الشکوی عرفانی پدید می‌آید. «نئی نامه» مثنوی (مولوی، دفتر اول، بیت‌های ۱-۳۵) نمونه‌ای است برجسته و گویا از بث‌الشکوی عرفانی که در شکوه از فراق و شرح درد اشتیاق پرداخته شده است. بسیاری از غزل‌های عارفانه مولانا و دیگر شاعران عارف مشرب نیز در شمار بث‌الشکوی‌های عرفانی است. برخی از محققان «حبسیات» را گونه‌ای بث‌الشکوی شخصی دانسته‌اند و چنین استدلال کرده‌اند که حبسیات، حکایت شکایت‌های شاعر است از درد و رنجها و ناکامی‌هایی که در زندان متحمل می‌شود (محبوب، ۶۵۶-۶۵۷). برخی از حبسیات مسعود سعد سلمان (د ح ۵۱۵/ق ۱۱۲۱م) و برای نمونه می‌توان از قصیده معروف «نالم به دل چو نای من اندر حصار نای» (۶۸۷/۲) و نیز از قصیده «چو مردمان شب دیرنده عزم خواب کنند» (۱۷۲/۱) یاد کرد. رشید طواط (ص ۸۲) تصریح می‌کند: «بیشتر اشعار مسعود سعد کلام جامع است، خاصه آنچه در حبس گفته است» (نیز نک: زرین‌کوب، سیری، ۵۳، ...).

۲. شکوه‌های اجتماعی: شکوه و شکایت‌هایی است از دردها و نابسامانی‌های حاکم بر اجتماع، مثل شکوه از تبعیضها، تجاوزها و تعدی‌های ارباب زر و زور و تزویر؛ در یک کلام، شکوه و شکایت است از وضع نامطلوب موجود، به امید دگرگون ساختن آن و حرکت به سوی آرمانها و کمال مطلوبها با دعوت مردم به «قدم زدن در طریق عدالت» و «پا بر سر عوالم جور و ستم نهادن» به تعبیر فرخی یزدی (نک: ص ۱۶۲). این از آن روست که شاعر، هنرمند است و هنرمند، کمال طلب و آرمان خواه و از منظر کمال‌طلبی، وضع موجود را حتی اگر احیاناً بالنسبه مطلوب هم باشد، در قیاس با وضع آرمانی، نامطلوب می‌بیند و بدان امید که زمینه دگرگونی فراهم آید، شکوه سر می‌دهد و بدین‌سان بث‌الشکوی اجتماعی شکل می‌گیرد. از این قبیل است قصیده «به سمرقند اگر بگذری ای باد سحر» (انوری، ۲۰۱/۸) که بث‌الشکوی است اجتماعی، در پی حمله ترکان غز به خراسان و فجایع به بار آمده از این حمله خونین (نک: صفا، ۶۶۰/۲، ۶۶۴). همچنین، قصیده «ناورد محنت است در این تنگنای خاک» (خاقانی، ۲۳۷)، شکوه‌ای است از ویرانی خراسان و نابسامانی اوضاع جامعه و شهادت محمد یحیی به دست غزان. نقد صوفیان مدعی صفا که به تعبیر مولوی «شیر پشمین از برای گد کنند» (دفتر اول، بیت ۳۲۲) نیز در شمار نقد اجتماعی و نوعی بث‌الشکوی اجتماعی است که هم در جای جای مثنوی می‌توان یافت،

«هیچ» می‌انگارد (همو، ۱۰۱)، گردش فلک را که به تعبیر حافظ (غزل ۲۶۹) «به مردم نادان دهد زمام مراد»، به کام مردم آزاده و دانا نمی‌بیند و بدین‌سان بر نظام احسن خرده می‌گیرد و اعلام می‌کند که اگر چونان یزدان بر فلک حکم می‌راند، آن را از میان بر می‌داشت و از نوفلکی می‌ساخت که به کام مردم آزاده بگردد (هدایت، صادق، ۷۵؛ درباره برخی از شکوه‌های فلسفی خیام، نک: همو، ۷۹، ۸۰، ۸۴، ۸۵، جم).

فرشید ورد (ص ۴۷، مقدمه) شعر فلسفی، یا بث الشکوی شاعرانه فلسفی را شعر نگرانی و دلهره می‌خواند و از آن به شعری تعبیر می‌کند که موضوع و مضمون آن نگرانی انسان از مسائل زندگی است. وی فردوسی، خیام و حافظ را ۳ نماینده برجسته اینگونه شعر معرفی می‌کند (همانجا). از آنجا که فیلسوف در پی تأملات شخصی به درد و رنج گرفتار می‌آید و شکوه و شکایت سر می‌کند، می‌توان بث الشکوی فلسفی را گونه‌ای شکواییه شخصی نیز به شمار آورد.

بث الشکوی قالب ویژه‌ای ندارد و در سبکهای مختلف شعر و ادب فارسی، یعنی خراسانی، عراقی، هندی- اصفهانی، و بازگشت، می‌توان نمونه‌هایی از آن را یافت. بدیهی است که بث الشکوی در هر سبک خصوصیات خود را داراست؛ به عنوان مثال در سبک خراسانی، بث الشکوی بیشتر جنبه شخصی دارد و توصیف درد و رنجهای برآمده از زندگی یا برآمده از عشق مجازی است، مثل قصیده «دندانیه» رودکی و تغزلات عاشقانه شاعران خراسان (نک: حمیدی، ۱۸۱، ۲۵، ۳۰)، ولی در سبک عراقی، از یک سو دامنه شکوه‌های شخصی رنگ عرفانی می‌گیرد و در برخی از آنها به مسائل اجتماعی هم توجه می‌شود.

در سرودن بث الشکوی از تمام یا اکثر قالبهای شعر فارسی استفاده شده است، منتهی در سبک خراسانی، بدان سبب که قصیده رایج‌ترین قالب است، بث الشکوی‌ها نیز غالباً در قالب قصیده بیان شده، و در سبک عراقی به سبب رواج غزل، شکوه‌ها بیشتر به زبان غزل ابراز شده است.

بث الشکوی در هر قالب و به هر سبک که سروده شود، بدان سبب که بیانی است صادقانه و بی‌تکلف، غالباً لطیف و دلنشین است و چون سخنی است برآمده از دل، لاجرم بر دل می‌نشیند (پارشاطر، ۱۹۸، ۲۰۳).

بث الشکوی و نفثة المصدور: نفثة المصدور که مجازاً به معنی اظهار شکوه و گله از امری ناخوشایند به قصد تخفیف آلام درونی است، در ادب فارسی مترادف با بث الشکوی به کار رفته، چنانکه در لغت نامه دهخدا (ذیل نفثة المصدور)، یکی از معانی آن، بث الشکوی آمده است. در ترجمه تاریخ یمنی نیز می‌خوانیم: «چون [منوچهر] به نزدیک قابوس رسید... اشک از دیده روان کرد و با یکدیگر از حدوث آن واقعه، بث الشکوی و نفثة المصدور آغاز کردند» (عتبی، ۳۴۹).

مأخذ: آیین‌بور، یحیی، از صبا تا نیا، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ ابن حبه حموی، ابوبکر، خزانه الادب، بیروت، ۱۳۰۴ ق؛ انوری، محمد، دیوان، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ تاج الحلاوی، علی، دقایق الشعر، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ تقوی، نصرالله، هجاء گنتار، اصفهان، ۱۳۶۳ ش؛ تهاونی، محمدعلی، کنشاف اصطلاحات

هم در سراسر دیوان حافظ (برای نمونه، نک: غزلهای ۷، ۴۸، ۱۳۳، ۱۹۶). شکوه‌های حافظ در این زمینه، چنانکه گفته شد، غالباً طنزآمیز است (داده، «شرحی»، ۳۱۲-۳۱۴).

۳. شکوه‌های سیاسی: گونه‌ای از بث الشکوی اجتماعی است که در آن، ضمن بیان نابسامانیهای اجتماعی، حاکمان بیدادگر نیز مورد اعتراض و انتقاد قرار می‌گیرند و شاعر از ستم و بیداد آنان نسبت به مردم شکایت می‌کند. شماری از اشعار سیف فرغانی (سده ۷/۱۳ م)، به ویژه قصیده معروف او به مطلع «هم مرگ بر جهان شما نیز بگذرد» (ص ۲۱۷-۲۱۸)، شکوه‌ای اعتراض‌آمیز از حاکمان ستمگر مغول و نمونه‌ای از بث الشکوی سیاسی، یا سیاسی- اجتماعی است. چنین است برخی از داستانهای نظامی در مخزن الاسرار، مثل داستان «پیرزن و سلطان سنجر» (نک: ص ۹۱-۹۳) که در آن سنجر، در مقام حاکمی ستم پیشه و بی‌توجه به مصالح و مسائل مردم مورد انتقاد قرار می‌گیرد و از زبان قهرمان داستان (پیرزن) از بیدادگریهای او شکایت می‌شود. همین‌طور، در داستان «انوشیروان و وزیر او»، وزیر با تفسیری هوشمندانه از سخن «دو مرغ» (پرنده) که یکی دختر به دیگری داده است و از او شیربها می‌طلبد، به نقد شیوه بیدادگرانه حاکمان می‌پردازد و آنان را به دادگری می‌خواند (نک: همو، ۸۰-۸۳). نقد محتسب که کسی جز امیر مبارزالدین محمد نیست (نک: داده، همان، ۳۱۱-۳۱۳)، نیز نقدی سیاسی- اجتماعی و بث الشکویی است سیاسی که در جای جای اثر سیاسی‌ترین شاعر روزگاران گذشته ایران، حافظ، می‌توان یافت (برای نمونه، نک: غزل ۴۶، بیت ۱۰، غزل ۴۷ بیت ۸، غزل ۴۸، بیت‌های ۲ و ۴). پس از انقلاب مشروطه و ظهور ادبیات سیاسی به معنای اخص، بسیاری از شاعران مثل لاهوتی (د ۱۳۳۵ ش)، فرخی یزدی (د ۱۳۱۸ ش) و میرزاده عشقی (د ۱۳۰۳ ش) به سرودن شعر سیاسی پرداختند و بث الشکوه‌های سیاسی پدید آوردند (برای نمونه، نک: فرخی، ۹۲-۹۴، ۹۷-۹۸، ۱۰۰-۱۰۱، جم).

۴. شکوه‌های فلسفی: شکوه‌ای است شاعرانه که سراینده در آن به نظام هستی اعتراض و از چرخ فلک و روزگار شکایت می‌کند. شکوه حکیمانه فردوسی در مقدمه داستان رستم و سهراب (۱۶۹/۲-۱۷۰) با تعبیر «اگر مرگ دادست بیداد چیست؟» که اعتراضی است به مرگهای نابهنگام، بث الشکویی فلسفی به شمار می‌آید. شکوه‌های شاعرانه حافظ در مواضع مختلف دیوان، از جمله در این بیت غوغا برانگیز (غزل ۱۰۵، بیت ۳):

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

که در آن از «نظام احسن» انتقاد شده است و از «قلم صنع» شکوه می‌شود (نک: داده، «خطای قلم»، ۶۳-۶۳۹). نیز نمونه‌ای است برجسته از بث الشکوی فلسفی. قهرمان اینگونه شکوه‌ها خیام است. او متفکری است معترض که بدینی او جنبه فلسفی دارد و به اعتراض نسبت به اساس آفرینش می‌انجامد (هدایت، صادق، ۳۷). دنیا و مافیها را

گام نهاد (ابن کثیر، ۴۷/۱). این ناحیه را بر بطنیه^۱ باستانی که به عنوان بخشی از مملکت قدیم باشند به شمار می‌رفت، تطبیق داده‌اند. گویا هرودس در ۲۴ق بطنیه را به امپراتوری خود افزود و یهودیان بابل را در آنجا سکنی داد (جونز، ۸۴، ۱۰۵). این منطقه در دوره پادشاهان اشکانی خسارت فراوان دید (علی، ۶۳/۳). بطنیه در ۱۳ق به دست مسلمانان گشوده شد. در این سال ابوذر قشیری به فرمان یزید بن ابی سفیان به آنجا تاخت و ساکنانش سرانجام به صلح تن در دادند (طبری، ۴۴۰/۳-۴۴۱). پس از پیروزی سپاه اسلام بطنیه ضمیمه «جند دمشق» شد (اصطخری، ۶۵). در ۱۴ق که خالد بن ولید حوران را در نوردید، آن سرزمین خراجگزار دولت اسلامی گشت (بلاذری، ۱۷۲).

در ۱۳۲ق حبیب بن مژة مزی بر عباسیان شورید و به کمک اهالی بطنیه و حوران خلیفه عباسی را خلع کرد (طبری، ۴۴۵/۷-۴۴۶). در ۱۷۶ق میان قبیله مضر و یمن در بطنیه جنگی در گرفت که پس از دو سال خون‌ریزی، دو طرف به صلح تن دادند (ابن اثیر، ۱۲۷/۶-۱۲۸). در سده ۳ق سرزمین بطنیه از کوره‌های دمشق به شمار می‌آمد (ابن خردادبه، ۷۴) و از آنجا تا دمشق یک منزل راه بود (ادریسی، ۳۷۶/۱). نخست قبیله قیس (یعقوبی، ۳۲۶) و بعدها لخمیان (همدانی، ۲۴۳) در آنجا اقامت گزیدند. در ۲۷۴ق/۸۸۷م بطنیه شاهد وقوع نبردی میان ابن ابی الساج فرمانروای آذربایجان و خمارویه، امیر مصر بود که به شکست ابن ابی الساج انجامید. در ۲۹۳ق/۹۰۶م نیز عبدالله بن سعید که برزبوقه از توابع قلوچه حکم می‌راند، درگیری میان امیران شام و مصر را غنیمت شمرد و به اذرعات در سرزمین بطنیه یورش برد (طبری، ۱۲۱/۱-۱۲۲؛ مسعودی، ۳۷۳).

بطنیه از رهگذر جنگهای سیف‌الدوله حمدانی با رومیان آسیب فراوان دید و قحطی و گرسنگی در آنجا شیوع یافت. از این رو، ساکنانش به حمص کوچیدند. در ۳۷۳ق که بکجور زمام امور را در دست گرفت و به آبادانی آن همت گماشت، جمعیت آن رو به فزونی نهاد (ابن قلانسی، ۴۹). این منطقه آبادیهای متعددی داشت و بر سر راه اصلی دمشق-اردن قرار گرفته بود که برید مالیک و کاروانهای حجاج شام از آن ناحیه می‌گذشت. بطنیه در تقسیمات اداری دوره فاطمیان از توابع شام علیا به شمار می‌آمد. بعدها حمله‌های پی در پی قبایل بادیه‌نشین این منطقه را دستخوش ناآرامیهای ساخت که تا پایان سده ۱۳ق ادامه یافت (EI²؛ ابوشقرا، ۱۸۷).

بطنیه از دیرباز به عنوان منطقه مهم غله‌خیز دمشق و مرکز بزرگ گندم و حبوبات شناخته می‌شد (مقدسی، ۱۶۰) و نام بطنیه که مشتق از «بشنه»، به معنی دشت هموار و حاصل‌خیز و یا غله مرغوب، دانسته شده (یاقوت، ۴۹۴/۱؛ ابو عبید، معجم، ۲۲۶/۱)، مؤید این معنی است. همچنین رودی که از تلاقی دو رودخانه اردن و یرموک پدید می‌آمد، مزراع آن را مشروب می‌ساخت (مرمری، ۶).

الفنون، به کوشش اشیرنگر، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جرجانی، علی، ترجمان القرآن، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ حافظ، دیوان، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ حمیدی، مهدی، بهشت سخن، تهران، ۱۳۴۱ش؛ خاقانی شروانی، دیوان، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ دادبه، اصغر، «خطای قلم صنع در منطق شعر»، پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت، به کوشش سعید نیازکرمانی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ هسو، «شرحی بر حافظ پیراسته از لطافتها»، درباره حافظ، تهران، ۱۳۶۵ش؛ رادویانی، محمد، ترجمان البلاغه، به کوشش احمد آتش، استانبول، ۱۹۴۹م؛ رامی تبریزی، حسن، حقایق الحدائق، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۴۱ش؛ رشید و طواط، حقایق السحر فی دقایق الشعر، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زین‌کوب، عبدالحسین، سیری در شعر فارسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هسو، شعر بی دروغ شعر بی نقاب، تهران، ۱۳۵۵ش؛ سعدی، کلیات، به کوشش محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سیف فرغانی، محمد، دیوان، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۶۴ش؛ شعیبا، سیروس، انواع ادبی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ صفی‌الدین حلی، شرح الکافیة البیدیه، به کوشش نسیم نشاری، دمشق، ۱۹۸۲/۱۲۰۲ق؛ ظفری، ولی‌الله، حبسه در ادب فارسی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ عبدالباقی، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، قاهره، ۱۳۶۴ق؛ عبید زاکانی، کلیات، به کوشش پرویز اتابکی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ عینی، محمد، تاریخ بیهی، ترجمه ناصح جرفادانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۲۵ش؛ علی‌خان مدنی، انوار الریح فی انواع البیدیه، به کوشش هادی شکر، کربلا، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ فرخی یزدی، محمد، دیوان، تهران، ۱۳۶۰ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، ۱۳۷۳ش؛ فرشید ورد، خسرو، در گلستان خیال حافظ، تهران، ۱۳۵۷ش؛ قرآن کریم، قریب، عبدالعظیم، البیدیه، تهران، ۱۳۰۸ش؛ کلیم کاشانی، ابوطالب، دیوان، به کوشش بیژن ترقی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ لغت‌نامه دهخدا؛ محجوب، محمدجعفر، سبک خراسانی در شعر فارسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مرتضوی، منوچهر، مکتب حافظ، تهران، ۱۳۴۴ش؛ مسعود سعد سلمان، دیوان، به کوشش مهدی نوریان، اصفهان، ۱۳۶۴ش؛ معزی، نجفعلی، دره نجفی، به کوشش حسین آهی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ مؤتمن، زین‌العابدین، شعر و ادب فارسی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مولوی، منتوی، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نشاط، محمود، زب سخن، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نظامی گنجوی، مخزن الاسرار، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ هدایت، مدارج البلاغه، شیراز، ۱۳۵۵ش؛ هدایت، صادق، ترانه‌های خیام، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همایی، جلال‌الدین، تاریخ ادبیات ایران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ هسو، فنون بلاغت و صناعات ادبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یارشاطر، احسان، شعر فارسی در عهد شاهرخ (نیمه اول قرن نهم)، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نیز؛

Abrams, M. H., A Glossary of Literary Terms, New York, 1993;
Rypka, J., Iranische Literaturgeschichte, Leipzig, 1959.
اصغر دادبه

بَطنیه، ناحیه‌ای در جنوب دره حوران در سوریه. این ناحیه از شمال به لجا و جیدور، از جنوب به ارتفاعات جحل، از شرق به جبل‌الدروز و از غرب به بلندیهای جولان محدود است. مرکز آن آذرعات (درعای کنونی) است که در فاصله ۱۰۶ کیلومتری دمشق قرار دارد.

پیشینه تاریخی این منطقه که به النقره (میان تهی) نیز معروف است، به پیش از میلاد مسیح (ع) باز می‌گردد (EI²؛ الیسف، I/266). به گفته ابو عبید بکری (المسالک، ۱۵۱)، بطنیه سرزمین داسم بن عملیق از فرزندان سام بن نوح بوده است. گفته‌اند که ایوب پیامبر (ع) قلمرو فرمانروایی خود را تا بدانجا بگستراند (بلعمی، ۳۲۴/۱) و حضرت زکریا (ع) در جست و جوی فرزندش یحیی (ع) به آن منطقه

۱۰۶۷/ق ۱۶۵۷م تاتارهای بجاق در ۲۰۰ روستا استقرار داشتند و تحت اداره حاکمی با عنوان «یالی آغاسی» بودند که از جانب خان تاتارهای کریمه گمارده می‌شد (همانجا؛ اولیا چلبی، ۱۱۴/۵). در فاصله سالهای ۱۱۱۱-۱۱۱۳/ق ۱۶۹۹-۱۷۰۱م تاتارهای نواحی منطقه بجاق که ۶ هزار خانوار بودند، از اطاعت خان کریمه سرباز زدند و خواستار تابعیت دولت عثمانی شدند (EI², I/1287). چون نفوذ روسیه در این مناطق فزونی گرفت و سپاهیان روس در اوکراین پیشروی کردند، خان نشین کریمه نیز با ناآرامیهایی مواجه شد. در نتیجه تاتارهای نواحی خواستار مداخله دولت عثمانی شدند، ولی باب عالی با این درخواست موافقت نکرد (نک: راسم، ۹۳۴/۲-۹۳۸).

در ۱۱۸۳/ق ۱۷۶۹م سپاهیان روس پیشرویهایی به سوی سرزمین کریمه داشتند. در ۱۱۸۴/ق ۱۷۷۰م بجاق موقتاً به تصرف دولت روسیه درآمد (همو، ۹۶۰/۲-۹۶۱، همانجا). در ۱۱۸۵/ق ۱۷۷۱م نیروهای روسیه و عثمانی دست از جنگ کشیدند که در نتیجه آن خان کریمه ناگزیر به ترک والاشی و بغداد شد که بجاق بخشی از آن بود (راسم، ۹۶۵/۲). در همین سال قرارداد صلحی میان طرفین منعقد گردید که به عهدنامه «قینارجه» شهرت دارد. طبق ماده سوم عهدنامه دو طرف موافقت کردند که استقلال کریمه، بجاق و بعضی از نواحی دیگر را به رسمیت بشناسند (همو، ۹۶۸/۲، ۹۷۱). در ۱۲۰۵/ق ۱۷۹۱م بجاق ضمیمه روسیه شد (BSE³, IV/96) و سرانجام طبق معاهده بخارست در ۱۶ جمادی الاول ۱۲۲۷/ق ۲۸ مه ۱۸۱۲م دولت عثمانی بجاق را رسماً به روسیه واگذار کرد («دائرة المعارف»، VI/342)؛ در نتیجه تاتارهای این منطقه به دوبروجا و بلغارستان کوچ کردند.

مآخذ: اولیا چلبی، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۳۱۵ش؛ راسم، احمد، عثمانی تاریخی، استانبول، ۱۳۲۶-۱۳۲۸ق؛ کاشغری، محمود، دیوان لغات الترك، ترجمه محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نیز:

Brockhaus, *Entsiklopedicheskii slovar'*, St. Petersburg, 1891; BSE³; EI²; Minorsky, V., *Introd. Hudud al - 'Alam*, London, 1937; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1992.

نادرزاده خارچینکو

بجانه، شهرکی واقع در جنوب اسپانیا و شمال بندر المریه. رود ریواندرا که از کوههای سیرانودا سرچشمه می‌گیرد، از این شهر عبور کرده، در شهر بندری المریه به دریا می‌ریزد (EI², I/864).

بجانه در زمان محمد بن عبدالرحمان (حک ۲۳۸-۲۷۳/ق ۸۵۲-۸۸۶م) ساخته شد (سالم، ۱۷-۱۹) و به گفته ابن حوقل (۱۱۰/۱) در میان شهرهای مشهور و کهن اندلس مانند جیان و طلیطله که در تصرف عربها بود، تنها این شهر در زمان استیلای مسلمانان بر اندلس به وجود آمد. المریه که تا بجانه ۱۰-کم فاصله دارد، به منظور نگهداری و حفاظت بجانه از حمله بیگانگان بنیاد نهاده شد (سالم، ۱۹).

امرای بنی امیه برای حراست از نوار دریایی و کناره‌های جنوب

امروزه بنشینه در مسیر بزرگ‌راهی قرار دارد که دمشق را به رودخانه اردن و دریای سرخ متصل می‌سازد و از این رو، از موقعیت ممتاز تجاری برخوردار است (السیف، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خردادبه، عیdale، المسالك و الممالک، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابن قلاسی، حمزه، تاریخ دمشق، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۸۳م؛ ابن کثیر، البدایه و البیاهر، یوسف خطار، الحركات فی لبنان الی عهد التصرفیه، به کوشش عارف ابوشقرا، بیروت، مطبعة الاتحاد؛ ابوعبید بکری، عبدالله، المسالك و الممالک، به کوشش وان لون و انفره، بیروت، ۱۹۹۲م؛ همو، معجم ما استمعیم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ادربی، محمد، نزعة المشتاق، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة، اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بلاذری، احمد، فوج البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷م؛ بلعی، محمد، تاریخ، به کوشش محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ جوتز، آ. ه. م.، مدن بلاد الشام حیث كانت ولایة رومانیة، ترجمه احسان عباس، عمان، دار الشروق؛ طبری، تاریخ، علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۶۹م؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ همدانی، حسن، صفه جزیره العرب، به کوشش محمد بن علی آکوع، بیروت، ۱۹۸۳م؛ یاقوت، بلدان، یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه الاعلام النبیة ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

EI²; Elissèeff, N., *Nar ad-Din, Damascus*, 1967; Marmardji, *Textes géographiques arabes sur la Palestine*, Paris, 1951.

عزت ملابراهیمی

بُشَینه، نک: جمیل.

بُجاق، سرزمینی در جنوب بسارابی در کشور رومانی. بُجاق و صورت کهن آن بُجقاق، واژه‌ای ترکی و به معنای کرانه، گوشه و زاویه است (کاشغری، ۳۰۶؛ مینورسکی، 467). به دشت شن‌زار اطراف رود، و به امیرنشینی نیز بُجاق می‌گفتند که واژه‌ای کومانی (قپچاقی) است («دائرة المعارف...»، VI/341).

این سرزمین از ۶۳۸/ق ۱۲۴۱م تابع دولت اردوی زرین شد (EI², I/1286). در فاصله سده‌های ۹-۱۳/ق ۱۵-۱۹م اقوام ترک در منطقه بُجاق مستقر شدند و بر راههای فرهنگی و سوق الجیشی که به شبه جزیره کریمه منتهی می‌شد، تسلط یافتند. از سده ۱۰/ق ۱۶م نواحیها در بُجاق سکنی گزیدند و به اردوهای منقسم شدند. گروههایی از این اردوها اغلب به سرزمینهای همجوار حمله می‌کردند. در نواحی پادولیا و اوکراین این نیروها به بُجاق و یا تاتارهای بُجاق شهرت داشتند که به معنای تاتارهای منطقه کناری بوده است (بروکهاوس، 848-849/IV). بعدها به بُجاق و دشت نواحی نام بسارابی داده شد که بخش جنوبی بسارابی کنونی است (همان، 604/III).

در ۷۴۶/ق ۱۳۴۵م بُجاق زیرسلطه دولت والاشی (والاخیا) قرار گرفت و سپس در ۸۰۲/ق ۱۴۰۰م به تصرف فرمانروای بُغدان درآمد. در ۹۴۵/ق ۱۵۳۸م دولت عثمانی در زمان سلطان سلیمان قانونی با کمک تاتارهای کریمه، بر سراسر بُجاق دست یافت و این ناحیه جزو سنجاق آق کرمان شد. خان کریمه نیز که در لشکرکشی سلطان سلیمان شرکت داشت، قبایل نواحی را در بُجاق اسکان داد (EI²، همانجا). در

عبدالمعمر حمیری، محمد، *الروض المعمار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵؛ هم، *صفحة جزيرة الاندلس* (بخشی از *الروض المعمار*)، به کوشش لوی پروانسال، قاهره، ۱۹۳۷؛ سالم، عبدالعزیز، *تاریخ مدینة المریة الاسلامیة*، بیروت، ۱۹۶۹؛ هم و احمد مختار عبادی، *تاریخ البحریة الاسلامیة فی المغرب و الاندلس*، بیروت، ۱۹۶۹؛ عبادی، احمد مختار، *فی التاریخ العباسی و الاندلسی*، بیروت، ۱۹۷۲؛ نیز: EI²; Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 1950; id, *La Péninsule ibérique au Moyen-âge*, Leiden, 1938. نادیدار خارجینکو

بجایه، یکی از شهرهای بندری الجزایر در ساحل مدیترانه. فرانسویها بجایه را به سبب شمعهایی که در آنجا تهیه، به خارج صادر می‌شد، بوژی^۳ (شمع) نامیده‌اند (دائرة المعارف...). این شهر پیش‌تر ناصریه خوانده می‌شد، سپس آنجا را به نام قبیله بربری که در آن حوالی می‌زیست، بجایه نامیدند (عبادی، ۲۱۹، حاشیه ۳). این شهر ساحلی میان افریقای و مغرب (عبدالمؤمن، ۱۶۳/۱)، مقابل طرطوشه اندلس (ابوالفدا، ۱۳۷) و در ۱۷۵ کیلومتری شرق شهر الجزایر قرار گرفته است («دائرة المعارف...»، ۱۷۹).

به نوشته ادیسی شهر بجایه پس از ویران شدن قلعه‌ای که حماد بن بلکین ساخته بود، بنا گردیده است. این قلعه پیش از ساخته شدن بجایه پایتخت بنی حماد بوده، و در مخازن آنجا اموال و اسلحه انبار می‌شده است (ص ۹۱).

این شهر را نخستین بار فنیقیها بنا نهاده، و اسم آن را صلده گذاشتند. سپس که به تصرف رومیان درآمد، آنجا را صلدای نامیدند و سرانجام از سوی واندالها و بربران ویران شد (عبادی، همانجا؛ حجبی، ۵۰/۲، حاشیه ۲). بنابر روایتی منصور بن بلکین به تجدید بنای بجایه پرداخت و آن را پایتخت خود قرار داد و منصوریه نامید (ابن عبدالمنعم، ۸۱) و در روایت دیگر بجایه در حدود سال ۴۵۷ ق/۱۰۶۵ م، توسط ناصر بن غلثاس (اعلی الناس) بن حماد بن زیری بن مناد بن بلکین احداث و ناصریه نامیده شد (یاقوت، ۴۹۵/۱). طبق روایت دیگر این شهر در همان تاریخ توسط محمد بن بعبع، دریا سالار تمیم بن معز بن بادیس زیری احداث گردیده است (مونس، ۳۹۷) و برخی نیز احداث آن توسط ناصر بن غلثاس را در ۴۶۰ ق ذکر کرده‌اند (سامی، ۱۲۴۲/۲). بجایه زمانی که مرکز حکومت حمادیان بوده، ۲۱ محله و ۷۲ مسجد داشته است (EI¹, II/766).

در قرن ۵ ق، ابوعبید بکری آن را شهری کهن و پناهگاه زمستانی کشتیها خوانده که ساکنانش اندلسی بوده‌اند. وی می‌نویسد که در کوههای کنار این بندر قبایل شیعی مذهب کتنامه زندگی می‌کنند و برای افراد موافق با اعتقادشان احترام خاصی قائلند (ص ۷۵۷).

در ۵۴۶ ق/۱۱۵۱ م بجایه به تصرف عبدالؤمن موحدی درآمد و آخرین بازماندگان خاندان حمادی از طریق دریا به سیسیل گریختند. این شهر که روزی شاهنشین بود، کرسی یکی از ایالات موحدون و تابع

شرقی اندلس در مقابل حمله نرمانها، از قبیله بنی سراج یعنی منتسب به بنی قضاغه دعوت کردند تا پاسداری از آن نواحی را برعهده گیرند. آنان نیز در منطقه وسیعی از وادی بجانه که ارش الیمن نام یافت، مستقر شدند (ابن عبدالمنعم، صفة ۳۷، ...). در ۲۷۱ ق/۸۸۴ م گروهی از اندلسیها به نام بحریون در ارش الیمن پیاده شدند (سالم، ۲۲). ایشان که با کشتیهایی کالا و مسافران را در طول سواحل جنوبی اندلس و سواحل مغرب افریقا حمل می‌کردند، زمانی در ارش الیمن پیاده شدند که سواحل آن به سبب فتنه و آشوب حاکم بر اندلس، مورد بی‌توجهی قرار گرفته بود. آنان رفته‌رفته در ارش الیمن مستقر شدند و حاکمان عرب آن را بیرون راندند و باروی شهر را به هیأت شهر قرطبه بنا کردند. بحریون برای این کار از محمد بن عبدالرحمان اجازه خواستند. محمد چون گرفتار فرو نشاندن قیام ابن حفصون (۵ هـ) و مروان بود، درخواستشان را پذیرفت. در نتیجه بحریون قلعه‌هایی گرد بجانه بنا کردند و با عربهای ساکن ارش الیمن وارد گفت و گو شدند تا به باری آنان حکومتی تشکیل دهند و با اجازه امیران قرطبه یعنی منذر و برادرش عبدالله در ۲۷۶ ق/۸۸۹ م جمهوری بحریون را تأسیس کردند و شهر بجانه را مرکز آن قرار دادند (ابن عبدالمنعم، *الروض*، ۸۰۰؛ سالم و عبادی، ۱۶۸). جمهوری بحریون در اواخر سده ۳ ق بیشتر از بربرها، مولدون و مستعربون تشکیل می‌شد (عبادی، ۳۴۴؛ لوی پروانسال، «تاریخ...»، II/155).

بجانه پس از ۳۷ سال استقلال نسبی در ۳۱۰ ق/۹۲۲ م جزو قلمرو امویان درآمد و در نیمه سده ۴ ق/۱۰ هـ هنوز شهرتش پابرجا بود (همان، EI²; II/22، همانجا). اما در ۳۴۴ ق/۹۵۵ م عبدالرحمان سوم، المریه را پایتخت خود قرار داد و مردم بجانه به تدریج به المریه نقل مکان کردند و بجانه کم‌کم از رونق افتاد، تا آنکه در سده ۵ ق/۱۱ م، به قریه‌ای کوچک تبدیل شد و تنها مسجد جامع و ویرانه‌های بناهایی از آن دیار برجای ماند (همانجا).

بجانه مسجد بزرگی داشت که توسط عمر بن اسود در روزگار محمد ابن عبدالرحمان ساخته شده بود. این مسجد دارای گنبدی نیمکره‌ای شکل، مرکب از ۱۱ طاق بود که بر ستونهایی حامل تکیه داشت. قسمت بالای این ستونها به نقشهای بسیار زیبا منقوش بود. در قسمت شرقی مسجد ۳ رواق و در قسمت غربی آن ۴ رواق وسیع‌تر از رواقهای شرقی بنا شده بود که بر روی ستونهای سنگی استوار بودند. این مسجد همچنین دارای چاهی با آب گوارا بود (ابن عبدالمنعم، صفة ۳۸؛ سالم، ۲۱). حدود ۵ کیلومتری شرق بجانه، معادن قابل ملاحظه مس، روی، سنگ آهک و نیز چشمه آب گرم با خواص شفابخش وجود داشت که آب آن از نظر طعم و زلالی در اندلس بی‌نظیر بود (ابن عبدالمنعم، *الروض*، ۷۹؛ لوی پروانسال، «شبه جزیره...»، ۴۹).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۲۸؛ ابن

استانبول، ۱۳۰۶؛ عیادی، احمد مختار، حاشیه بر نفاضة الجراب این خطیب، قاهره، دارالکاتب العربی، عبدالؤمن، مرصد الاطلاع، به کوشش علی محمد بجاری، بیروت، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ عنان، محمد عبدالله، نهایة الاندلس و تاریخ العرب المتصرین، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ قلشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ لاکوست، ایو، جهان بینی ابن خلدون، ترجمه مهدی مظفری، تهران، ۱۳۵۴ش؛ مونس، حسین، تاریخ الجغرافیه و الجغرافیین فی الاندلس، قاهره، ۱۹۸۶م؛ یاقوت، بلدان و نیز؛

Chambers's Encyclopaedia, London, 1968; EI¹; EI²; Encyclopedia International, New York, 1974.
بهزاد لاهوتی

بجستان، بخش و شهری در جنوب استان خراسان.
بخش بجستان: بجستان یکی از بخشهای شهرستان گناباد است. این بخش در شمال غربی شهرستان گناباد واقع شده، و دارای ۳ دهستان به نامهای بجستان، جزین یا زین آباد و یونسی (به لهجه محلی یونسی) است (سازمان...، ۲۲؛ سرشماری...، پنجاه). بجستان در سابق از توابع فردوس بود و پس از آنکه گناباد شهرستان شد، یکی از بخشهای آنجا گردید که از دو دهستان به نام میان تکاب در جنوب، و لب کبیر در شمال تشکیل می شد (تابنده، ۱۷۴-۱۷۵). قسمتی از شمال بجستان که نزدیک کبیر نمک است، آب و هوای گرم و خشک دارد، ولی بخشهای مرکزی و جنوبی و شرقی آن دارای آب و هوای کم و بیش معتدل است (همو، ۱۷۴). کوههای بیزنگ، گرگان، آهنگ و زین آباد در قسمت غربی گناباد و در بخش بجستان واقع است (بهرامی، ۳۳۴). کوههای سلیمان نیز در جنوب بجستان و شمال قاین قرار دارد و قسمت شرقی فلات طبس به کوههای بجستان متصل است (کیهان، ۵۶/۴۲).

اراضی منطقه با ۱۹۴ رشته قنات آبیاری می شود. آب قناتهای آن شیرین و گوار است، فقط آب چند آبادی که در حدود شمال شرقی بجستان واقع شده، مانند یونسی و مارندیز، اندکی شور، اما قابل استفاده کشاورزی است (تابنده، همانجا). قنات گل بید از قناتهای معروف بجستان است و ۱۵ کم طول دارد و عمق مادر چاه آن ۷۵ متر است (پورا براهیم، ۱۸۶). رود موسمی کال شور در شمال بجستان در دهستان یونسی جریان دارد. عمق آن در حدود ۴ تا ۵ متر است. ولی آب آن قابل شرب و زراعت نیست و فقط برای تهیه نمک از آن استفاده می شود. این رود از کوه سرخ کاشمر سرچشمه گرفته، پس از جریان یافتن به سمت شمال باختری به همراه دو رودخانه مهم دیگر به نام کال سالار و کال شصت دره، تشکیل رودخانه واحدی را می دهد. طول این رود حدود ۱۵۰ کم است که با ادامه جهت به طرف باختر در بخش بجستان به کبیر نمک می ریزد. این رودخانه پس از عبور از دهستان یونسی است که کال شور نامیده می شود (مجتبوی، ۴۱-۴۲).

بجستان دارای معادن متعددی است (مشهد...، ۷۶). محصولات عمده کشاورزی آن نیز گندم، جو، پنبه، زعفران و میوه، خصوصاً انار، گلابی، هندوانه، زردآلو، انجیر و انگور است (تابنده، ۱۷۷؛ برزگر،

دولت مراکش گردید (EI², I/1205). علی بن اسحاق بن حمو، معروف به ابن غانیه در ۱۱۸۴ق/۱۷۸۰م در اوایل حکومت المنصور یعقوب بن یوسف بن عبدالؤمن، نخست به بجایه هجوم برد و پس از تصرف آنجا به محاصره قسنطینه پرداخت، ولی کاری از پیش نبرد و در ۵۸۴ق درگذشت (ابن عبدالمنعم، ۸۲).

در ۶۲۶ق/۱۲۲۹م ابوزکریا یحیی پسر ابو محمد عبدالواحد دو شهر قسنطینه و بجایه را از دست فرزندان عبدالؤمن موحدی خارج ساخت (قلشندی، ۱۲۷/۵). در اواسط سده ۸ق/۱۴م شهر بجایه توسط سلطان ابوعنان فارس مرینی پادشاه مغرب تصرف شد (نک: ابن خطیب، ۱۶۷؛ نیز نک: قلشندی، ۱۲۸/۵).

ابن بطوطه که در قرن ۸ق سفری به بجایه نموده، از قاضی آن شهر، ابو عبدالله زواوی و حاکم شهر ابو عبدالله محمد بن سید الناس حاجب نام برده است (ص ۳۳). شهرهای تلمسان، بجایه و قسنطینه که در مسیر حمل طلای سودان قرار داشتند، به پایتختی ۳ حکومت نابرابر انتخاب شده، و این دولتها همواره در نزاع بودند (نک: ابن خلدون، ۹۹-۱۰۰؛ لاکوست، ۲۴).

از ۷۶۱ق/۱۳۶۰م به بعد دزدان دریایی بجایه را مرکز فعالیت خود قرار داده بودند، تا اینکه در ۹۱۶ق/۱۵۱۰م این شهر به تصرف اسپانیاییها درآمد و تا ۹۶۲ق/۱۵۵۵م در دست آنان بود و سپس عثمانیهای ساکن الجزایر آنجا را به چنگ آوردند که خود از زمره راهزنان دریایی بودند و بدین سان بجایه در سراسیمه اضمحلال افتاد.

در ۱۲۴۹ق/۱۸۳۳م پس از جنگی شدید، این شهر به تصرف فرانسویان درآمد (چمبرز...، ۴۶۵) و تا استقلال الجزایر در دست آنان بود.

از شخصیتهای مهمی که از مردم بجایه بوده، و یا مدتی در این شهر به سر برده اند، می توان از ایوان نام برد: ابن حمدیس (ه م)، شاعر عرب زبان سیسیلی که نخست در دربار زیریان در مهدیه بوده، و سپس به بجایه، به دربار حمادیان رفته، و در آنجا در ستایش پیروزی مسلمانان (۵۱۶ق/۱۱۲۳م) اشعاری سروده است (احمد، ۱۲۶). ابو عبدالله محمد بن حیان مرسی، محدث، و از متبحران در نظم و نثر مدتی در شهر بجایه اقامت داشته، در ۶۵۰ق/۱۲۵۲م در این شهر وفات یافته است (عنان، ۴۵۵). تقی الدین بجایی هم پزشکی مسلمان بود که در قرن ۷ق/۱۳م از آنجا به سیسیل رفته است (احمد، ۱۴۰).

مآخذ: ابن بطوطه، رحله، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن خطیب، محمد، کناسة الدکان، به کوشش محمد کمال شبانه، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، التعریف، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن عبدالمنعم، محمد، الروض للمطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، السالک و الممالک، به کوشش وان لون و فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفداء، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ احمد، عزیز، تاریخ سیسیل در دوره اسلامی، ترجمه نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی؛ ادیسی، محمد، صفة المغرب و ارض السودان و مصر و الاندلس، به کوشش دوزی و دخویه، فرانکفورت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ حجی، محمد و محمد اخضر، حاشیه بر وصف آفریقای حسن وزان فاسی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ دایرة المعارف فارسی؛ سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام،

۱۷۳). اکنون بیشترین زمینهای زراعتی بجهستان به کشت زعفران اختصاص یافته است (همو، ۱۷۱). پرورش کرم ابریشم در بجهستان رواج دارد و ابریشم در گذشته از صادرات مهم آن به شمار می‌رفته است (نک: بهرامی، ۳۳۵). پارچه بَرک بجهستان در گذشته به‌خصوص در دوره قاجار شهرت خاص داشت. قالیچه نیز در بجهستان بافته شده، به خارج صادر می‌شود (تابنده، همانجا).

اهالی بجهستان مانند دیگر مردم گناباد شیعه اثنا عشری هستند (همو، ۱۷۸). علما و فقها و محدثان بسیاری از بجهستان برخاسته‌اند (همو، ۱۷۹).

شهر بجهستان: این شهر در ۵۸° و ۱۶' طول شرقی و ۳۴° و ۳۱' عرض شمالی قرار دارد و ارتفاع آن ۱'۲۵۰ متر است. در ۱۳۷۵ ش جمعیت شهر بجهستان ۹'۳۰۷ نفر بود (سرشماری... سی و نه).

در گذشته بجهستان قصبه بزرگی بوده، و جاده قدیم مشهد - یزد از آن می‌گذشته است. شهر بجهستان ۴ رشته قنات دارد که در داخل شهر جاری است (تابنده، ۱۷۶)، ولی از هنگام استفاده از چاههای شهرداری، آب قناتها به میزان قابل توجهی کاهش یافته است (مجتبوی، ۷۴). پیش از ۱۳۴۵ ش که شهر هنوز لوله‌کشی نشده بود، آب انبارهای بزرگ و حوضهایی وجود داشته که آب مورد نیاز را ذخیره می‌کرده‌اند (همو، ۸۲-۸۳).

پیشینه تاریخی: قدمت بجهستان همچون گناباد احتمالاً به دوره هخامنشی می‌رسد (همو، ۴۹). در ترفان (چین) کتیبه‌ای به زبان و خط پهلوی کشف شده که از وجود شخصیتی تاریخی با نام «مهر» یاد کرده، و محل درگذشت او را بجهستان آورده است (برزگر، ۵۰). در قرون اولیه اسلامی بجهستان مانند گناباد ضمیمه ولایت قهستان، و مدتی ضمیمه نیشابور و گاهی از توابع هرات شمرده می‌شد (مجتبوی، ۵۰). یاقوت بجهستان را از قرای نیشابور دانسته است (۴۹۷/۱).

حافظ ابرو در قرن ۹ ق از بجهستان به عنوان ناحیه‌ای «مختصر» مشتمل بر ۳ قریه با نامهای زین‌آباد، مارندز، یونسی، و ۲۰ مزرعه نام برده، و آن را از نواحی هرات به شمار آورده است (۴۴/۲). ظاهراً لشکریان تیمور در مسیر حرکت به خراسان از بجهستان گذشته‌اند (مجتبوی، ۱۱۸، ۱۶۸-۱۶۹). این شهر در عهد صفویه نیز در معرض تاخت و تاز ازبکان بود (همو، ۱۱۸). بجهستان در ۱۲۸۹ ق/۱۸۷۲ م قحطی شدیدی را به خود دید که باعث مرگ و میر و مهاجرت گروههایی از این ناحیه گردید (مشهد، همانجا).

آثار باستانی: در حاشیه شرقی گورستان شهر، مسجدی واقع است که اهالی به این محوطه، صُنع یا صمعه مزار می‌گویند که با توجه به نوع استفاده از آن باید همان صومعه یا معبد باشد و گمان می‌رود که این مکان در دورانهای پیشین پرستشگاه مهر بوده است (مجتبوی، ۱۵۹). قلعه دختر بجهستان یا قلعه گرد کوه بر فراز قله‌ای منفرد و رفیع در ۵ کیلومتری جنوب غربی قریه مزار در کوهستانی به همین نام (نام محلی آن گُرکو) قرار دارد که اصل آن از دوره ساسانی و یا پیش از آن است و

در اواخر سده ۵ ق به تصرف اسماعیلیان نزاری درآمد و در سده ۷ ق توسط هولاکو خان مغول ویران شد (پورابراهیم، ۲۴۷-۲۵۰). این قلعه مانند دیگر قلعه دخترهای ایران نام خود را از یزد اناهیته گرفته است (مجتبوی، ۱۳۷).

مهم‌ترین اثر تاریخی بجهستان مسجد جامع بزرگ شهر است که در زمان میرزا شاهرخ پسر امیر تیمور و توسط محمد بن فخرالدین بجهستانی بنا شده است (تابنده، ۵۴، ۱۷۵). این مسجد دو ایوانی در زمان شاه عباس اول (۱۰۲۴ ق) و اخیراً در ۱۳۷۲ ش مرمت شده است (همو، ۵۴؛ مجتبوی، ۱۵۷). آثار قلعه قدیمی شهر نیز در حسیه حاجیه دیده می‌شود (نک: تابنده، ۱۷۷). در زین‌آباد و یونسی کاروانسراهایی وجود دارد که به رباط شاه عباس معروفند (مجتبوی، ۱۶۲؛ برزگر، ۷۸). همچنین می‌توان به پل یونسی که با ۹ چشمه بر روی رودخانه کال‌شور قرار گرفته، و از آثار دوره صفوی است، اشاره کرد (مجتبوی، همانجا؛ تابنده، ۱۸۱).

مآخذ: برزگر، علی، گذر سرزمین یزد، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ بهرامی، تقی، جغرافیای کشاورزی ایران، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ پورابراهیم، حسین، جغرافیای گناباد، گناباد، ۱۳۷۱ ش؛ تابنده، سلطان حسین، تاریخ و جغرافیای گناباد، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، تاریخ، به کوشش درثا کراولسکی، وِسبادن، ۱۹۸۲ م؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، نتایج تفصیلی، استان خراسان، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ مجتبوی، حسین، جغرافیای تاریخی گناباد، مشهد، ۱۳۷۴ ش؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Mashed and Northeastern Iran, ed. L. W. Adamec, Graz, 1981.

ابوالحسن میتن

بَجَکَم، ابوالحسن (مقا ۲۱ رجب ۳۲۹ ق/ ۲۱ آوریل ۹۴۱ م)، معروف

و ملقب به ماکانی و رانقی، سردار ترک و امیرالامرای بغداد.

نام بجکم که به شکلهای گوناگون تصحیف و تحریف شده (برای نمونه، نک: قفطی، ۱۹۲؛ قمی، ۲۳۳؛ گردیزی، ۱۹۵؛ میرخواند، ۵۱۵/۳، ۵۱۶)، احتمالاً واژه‌ای ایرانی است که وارد زبان ترکی شده، و در اصل «بجکم» به معنی دم اسب یا دم گاو وحشی بوده است (بنونیست، 183؛ کلاوسن، 295؛ کاشغری، ۴۰۱/۱). در عین حال، معانی دیگری چون تیرکمان، نشان و علامت و نیز پرچم برای آن ذکر شده است (لغت فارس، ۳۳۸؛ قزوینی، ۱۶/۴، ۲۵؛ کاشغری، کلاوسن، همانجاها).

بجکم ابتدا از غلامان ابوعلی عارض بود و به واسطه همو به ماکان کاکلی و سپس به مرداویج زیاری پیوست. در ماجرای قتل مرداویج به دست غلامان ناراضی ترک، از بجکم به عنوان یکی از سران آنها یاد شده است. از بعضی روایات این احتمال بر می‌آید که الراضی عباسی در توطئه قتل مرداویج دست داشته، و بجکم با او مرتبط بوده است (ابوعلی مسکویه، ۳۸۳/۱؛ صولی، ۲۰، ۶۲؛ العیون...، ۲۵/۲)؛ ابن اثیر، ۳۰۱/۸، ۳۴۷؛ مسعودی، ۳۸۲/۴-۳۸۳؛ گردیزی، همانجا؛ قفیهی، ۸۰).

به هر حال، بجکم به سرکردگی یک دسته قابل توجه از ترکان کُشنده

بغداد روان شد. خلیفه به پیشنهاد ابن رائق بجکم را دستور بازگشت داد، اما وی اعتنا نکرد. پس، ابن رائق و سپاه او گریختند و بجکم در ۱۲ یا ۱۳ ذیقعدة وارد بغداد شد. الراضی او را گرامی داشت و خلعت بخشید و وی را لقب «امیرالامرا» داد. ابن رائق نیز پنهانی به بغداد بازگشت (ابوعلی مسکویه، ۳۹۳/۱-۳۹۶؛ العیون، ۴(۲)/۶۲-۶۸؛ انطاکی، ۲۲؛ صولی، ۴۳؛ درباره خلعتهای بجکم، نک: صابی، ۹۳-۹۴).

در محرم ۳۲۷، الراضی و بجکم برای جنگ با ناصرالدوله حمدانی (حک ۳۱۷-۳۵۸ ق/۹۲۹-۹۶۹ م) که مدتی پرداخت مالیات را به تأخیر انداخته بود، به سوی موصل و دیار ربیعہ رفتند. الراضی در تکریت ماند و بجکم به پیشروی ادامه داد و در نبردی که روی داد، بجکم پیروز شد و ناصرالدوله به آمد گریخت؛ اما سپاه حمدانیان به نبرد ادامه دادند و نصیبین و دیار ربیعہ را باز پس گرفتند (ابوعلی مسکویه، ۴۰۴/۱-۴۰۶). پیش از اینکه، خبر فتح موصل به دست بجکم، به الراضی برسد، عده‌ای از قرمطیان که همراه سپاه وی بودند، به سبب کمبود جیره، خشمگین شده، به بغداد بازگشتند. در این هنگام، ابن رائق نیز از نهانگاه خود خارج شده، قرمطیان و عده‌ای از سپاهیان و توده مردم را گرد آورد و بر بغداد مسلط شد. از آن سوی بجکم و الراضی پس از صلح با ناصرالدوله رهسپار بغداد شدند. ابن رائق نیز یکی فرستاد و تقاضای صلح کرد. سرانجام قرار شد که راه فرات، دیار مضر، حران، رها، قسرین و عواصم در دست ابن رائق باشد. بنابراین، وی از بغداد خارج شد و الراضی و بجکم، به بغداد درآمدند (ابوعلی مسکویه، ۴۰۵/۱-۴۰۹؛ صولی، ۱۱۷-۱۲۲؛ ابن اثیر، ۳۵۳/۸-۳۵۴).

در ۳۲۸ ق/۹۴۰ م ابو عبدالله بریدی با بجکم صلح کرد و دختر خود را به زنی به او داد. دو طرف، توافق کردند که بجکم به بلاد جبل لشکرکشی کند و ابو عبدالله نیز اهواز را از چنگ معزالدوله خارج سازد. اما بریدی که قصد تصرف بغداد را داشت، در حرکت به سوی اهواز درنگ می‌کرد. چون بجکم از تصمیم ابو عبدالله آگاه شد، به بغداد بازگشت و سپس برای دستگیری ابو عبدالله رهسپار واسط شد. اما بریدی به بصره گریخت (ابوعلی مسکویه، ۴۱۰/۱-۴۱۳؛ ابن اثیر، ۳۶۱/۸-۳۶۳؛ ابن زبیر، ۴۶؛ همدانی، ۱۱۵-۱۱۶؛ صولی، ۱۳۳).

چون الراضی درگذشت (۳۲۹ ق/۹۴۱ م)، به فرمان بجکم، ابو عبدالله کوفی دبیر وی، تمام دیوانیان، قاضیان، فقیهان و اعیان و اشراف بغداد را احضار کرد و با آنان درباره انتخاب خلیفه، به گفت و گو پرداخت. برگزیدن المتقی (حک ۳۲۹-۳۳۳ ق/۹۴۱-۹۴۵ م) به عنوان خلیفه، در واقع، به خواست بجکم صورت گرفت. المتقی نیز برای بجکم که در واسط بود، درفش و خلعت فرستاد (ابوعلی مسکویه، ۳۰۲/۲؛ صولی، ۱۸۶-۱۸۸، ۱۹۱؛ گردیزی، ۱۹۷؛ ابن اثیر، ۳۶۸/۸-۳۶۹).

در ۳۲۹ ق ابو عبدالله بریدی سپاهی از بصره به مذار فرستاد. نیرویی که بجکم به فرماندهی توزون به مقابله با ایشان فرستاده بود، شکست خورد. بنابراین، بجکم خود از واسط به قصد سرکوب ابو عبدالله به راه افتاد؛ اما در میان راه، خبر رسید که لشکر توزون بر بریدیان غلبه یافته

مرداویج به ناحیه جبل رفت و خراج دینور و مناطق اطراف آن را جمع کرد و از الراضی، اجازه ورود به بغداد خواست. با آنکه غلامان حُجَریه بغداد این درخواست را دسیسه‌ای بر ضد خود می‌پنداشتند، و به ممانعت برخاستند، ولی چندی بعد، ابن رائق (ه م) حاکم واسط و بصره، بجکم را نزد خود خواند و او را «رائقی» لقب داد (۳۲۳ ق/۹۳۵ م) و به واسطه او دیگر ترکان و دیلمیان باقی مانده از سپاه مرداویج را نزد خود گرد آورد و همه را خلعت بخشید و بجکم را برایشان فرماندهی داد (ابوعلی مسکویه، ۳۳۱/۱؛ ابن اثیر، ۳۰۳/۸؛ مسعودی، ۳۸۳/۴؛ العیون، همانجا). اندک اندک، پریشانی دستگاه خلافت، الراضی عباسی را واداشت تا ابن رائق را به امیرالامرای برگزیند و امور را به او بسپارد. ابن رائق نیز در ۳۲۴ ق وارد بغداد شد و بجکم را در ۳۲۵ ق، صاحب شرطه بغداد گردانید (همدانی، ۹۹/۱؛ ابن اثیر، ۳۲۲/۸-۳۲۳؛ ابوعلی مسکویه، ۲۶۵/۱). ابن رائق از همان ابتدای کار، با رقیبانی سرسخت، به ویژه با آل بریدی رویه‌رو شد و چون ابو عبدالله بریدی حاکم خوزستان، از پرداخت مالیات خودداری می‌کرد، بجکم را به سوی او فرستاد. بجکم نیز شوش را تصرف کرد و آنگاه سپاه ابو عبدالله را در هم شکست و اهواز را نیز گرفت و برای ابن رائق، فتح نامه فرستاد (صولی، ۸۸-۹۰؛ ابوعلی مسکویه، ۳۵۷-۳۵۹/۱-۳۷۰؛ ابن اثیر، ۳۳۳/۸-۳۳۷). با اینهمه، در ۳۲۶ ق/۹۳۸ م، بجکم در ارجان از معزالدوله دیلمی که به دستور برادرش عمادالدوله به یاری ابو عبدالله برخاسته بود، شکست خورد و به اهواز گریخت و پس از سقوط عسکر مکرم به دست سپاه آل بویه، به واسط عقب نشست (ابوعلی مسکویه، ۳۷۸/۱). اما به تدریج میان معزالدوله و ابو عبدالله بریدی اختلاف افتاد و بجکم با استفاده از موقعیت، ظاهراً سپاهی به تسخیر شوش و جندی شاپور فرستاد (همو، ۳۸۱/۱-۳۸۲؛ ابن اثیر، ۳۴۲/۸).

در این زمان، اوضاع سیاسی منطقه به شدت آشفته بود و بجکم با تقویت نیروی خود به اندیشه تسخیر بغداد افتاد، ولی آن را پنهان می‌داشت، اما ابن رائق از او بی‌مناک شده، با ابو عبدالله بریدی به مکاتبه پرداخت و به او پیشنهاد صلح کرد. بجکم پیشنهادی کرد و لشکری به بصره فرستاد و بریدیان را مغلوب نمود و آنگاه ابو عبدالله را به سوی خود متمایل ساخت و با او صلح کرد (ابوعلی مسکویه، ۳۸۴/۱-۳۸۵؛ ابن اثیر، ۳۴۳/۸-۳۴۴).

در عین حال، در بغداد نیز اختلاف میان ابن مقله و ابن رائق (ه م) شدت گرفت و ابن مقله، بجکم را به پایتخت خواند و به سرنوینی ابن رائق تشویق کرد و از خلیفه خواست تا بجکم را امیرالامرا کند، اما الراضی، ابن رائق را از ماجرا آگاه کرد. آنگاه ابن مقله دستگیر شد و پس از چندی به قتل رسید (همدانی، ۱۰۹-۱۱۰؛ العیون، ۴(۲)/۵۵-۶۱؛ ابوعلی مسکویه، ۳۸۷/۱-۳۸۸؛ ابن اثیر، ۳۴۵/۸-۳۴۶؛ ابن جوزی، ۳۱۱/۶).

در ابتدای ذیقعدة ۳۲۶/سپتامبر ۹۳۸، بجکم نام ابن رائق را از پرچمها و سپرها زدود و لقب رائقی را از نام خود انداخت و به سوی

ایشان نپذیرفتند، تا سرانجام آن را در ۳۳۹ق به مکه باز گردانند (همدانی، ۱۶۳/۸؛ ابن اثیر، ۴۸۶/۸). ظاهراً بجکم به سبب حضور در میان ایرانیان، به بعضی از آیینهای ایشان علاقه داشت و بدان عمل می‌کرد. چنانکه، نوروز، سده و مهرگان را به جشن و سرور می‌گذراند (نک: صولی، ۱۳۲؛ مسعودی، همانجا).

مآخذ: ابن ابی اصیبه، احمد، عیون الانباء، به کوشش نزار رضا، بیروت، دار مکتبه الحیة؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن زبیر، رشید، الذخائر و التحف، به کوشش محمد حمیدالله، کویت، ۱۹۵۹م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش آمدوز، قاهره، ۱۹۱۴-۱۹۱۵م؛ انطاکی، یحیی، تاریخ، به کوشش عمر عبدالاسلام تدمری، طرابلس، ۱۹۹۰م؛ تنوخی، محسن، نوار المحاضرة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۹۹۵م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العلمیه، صایی، هلال، رسوم دارالخلافه، به کوشش میخائیل عواد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ صولی، محمد، الارواق، قسم اخبار الرازی بالله و المتقی لله، به کوشش هیوثر دن، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م؛ العیون و الحدائق، به کوشش نبیله عبدالنعم داوود، بغداد، ۱۹۷۳م؛ فقیهی، علی اصغر، آل بویه و اوضاع زمان ایشان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ قزوینی، محمد، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۷ش؛ قفطی، علی، تاریخ الحکماء، اختصار زوزنی، به کوشش لیبرت، لایزیک، ۱۹۰۳م؛ قمی، حسن بن محمد، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی قمی، به کوشش جلال الدین طهرانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ کاشغری، محمود، دیوان لغات الترك، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ لغت فرس، اسدی طوسی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۹ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش محمد محبی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۸ش؛ همدانی، محمد، تكملة تاریخ الطبری، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Benveniste, E., Mots voyageurs en Asie centrale, JA, 1948, vol. CCXXXVI; Clauson, G., An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, Oxford, 1972; Mez, A., The Renaissance of Islam, tr. S. Khuda Bakhsh and D.S. Margoliouth, London, 1937.

روزبه زین کوب

بَجَلِی، حسن، نک: بجلیه.

بَجَلِی، یزید، نک: یزید بن اسد.

بَجَلِیّه، نام فرقه‌ای شیعی مذهب که بیش از دو قرن در محدوده جغرافیایی کشور مغرب کنونی وجود داشته است.

به گزارش ابن حوقل (د بعد از ۳۶۷ق/۹۷۸م) در منتهی الیه قلمرو سرزمینهای اسلامی در مغرب زمین که به کرانه‌های اقیانوس اطلس ختم می‌شد، در منطقه‌ای به نام سوس دور (السوس الاقصی) گروهی از شیعیان موسوی می‌زیستند که از شخصی به نام علی بن ورسند (نک: مادلونگ، 91، حاشیه 4: ورسند) پیروی می‌کردند (۹۱/۱). بسیار محتمل است که این گروه همان باشد که طبق گزارشهای مؤلفان پس از ابن حوقل، از شخصی به نام ابن ورسند بجلی پیروی می‌کردند و به بجلیه معروف بودند؛ با این تفاوت آشکار که آنان از نظر ابن حوقل و دیگرانی که از او نقل کرده‌اند (مثلاً نک: ادیسی، ۲۲۸/۱؛ یاقوت، ۳۲۰/۱)، جریان امامت را به موسی بن جعفر (ع) می‌رسانده‌اند (برای موسویه،

است، بجکم عزم کرد که مدتی را در نواحی نهرجور به شکار بگذرانند. در آنجا بجکم به طمع دستیابی به دارایی برخی از کردان ثروتمند، با شمار اندکی از غلامان و سپاهیان به سوی ایشان شتافت، ولی در نزاع با کردان به قتل رسید و سپاهش پراکنده شد (ابوعلی مسکویه، ۱۱۰۹/۲؛ ابن اثیر، ۳۷۱/۸-۳۷۲؛ انطاکی، ۳۴). مدت امارت بجکم را ۲ سال و ۸ ماه و ۹ روز نوشته‌اند (نک: ابوعلی مسکویه، ۱۱۰۹/۲؛ ابن اثیر، ۳۷۲/۸).

بجکم بسیار مال دوست بود، چنانکه پس از مرگ الرازی و پیش از برگزیدن المتقی به خلافت، وی فرش و مقداری از اشیاء گرانهای دیگر را از کاخ خلافت ربود. المتقی نیز پس از مرگ بجکم، کاخ و اموال او را تصاحب کرد (همو، ۳۶۹/۸، ۳۷۲؛ صولی، ۱۹۷). بجکم نه تنها اموال بسیاری را در کاخ خود پنهان کرده بود، بلکه بخشی از گنجینه خویش را نیز در بیابان مدفون ساخته بود. به قولی، پس از مرگش، گنجهای مدفون او، گم شد (ابوعلی مسکویه، ۱۱۰۹/۲؛ گردیزی، همانجا؛ ابن اثیر، ۳۷۲/۸؛ همدانی، ۱۲۲/۱؛ العیون، ۴(۲)/۹۸-۹۹؛ ابن جوزی، ۳۲۲-۳۲۱/۶، متر، 116). بجکم، جویای قدرت و شهرت بود (برای نمونه، نک: ابوعلی مسکویه، ۳۷۰/۱-۳۷۱). وی در روزگار الرازی، به ضرب سکه‌های زر و سیم دست زد که بر یک روی آن، تصویر بجکم را در لباس نظامی و بر روی دیگر، او را در حال تفکر نشان می‌داد (صولی، ۱۳۶؛ مسعودی، ۳۳۷/۴). در عین حال، بجکم عنوان «مولی امیر المؤمنین» را برای خود به کار می‌برد (صایی، ۱۲۲-۱۲۳).

درباره بجکم روایاتی نقل شده که زیرکی و هشیاری او را نشان می‌دهد (نک: ابوعلی مسکویه، ۳۷۵-۳۷۶/۱-۳۹۷، ۴۱۶؛ ابن اثیر، ۳۴۸/۸). همچنین شجاعت او، عامل مهمی برای پیروزیهای نظامیش بود؛ چنانکه، یک بار تنها با ۲۹۰ تن، سپاهی ۱۰ هزار نفری را در هم شکست (نک: ابوعلی مسکویه، ۳۷۰/۱-۳۷۱؛ متر، 28).

بجکم زبان عربی را با اینکه خوب می‌فهمید، برای پرهیز از اشتباه، بدان سخن نمی‌گفت (صولی، ۱۹۴)، اما به همنشینان با ندیمان الرازی علاقه داشت و بیش از همه از سنان بن ثابت پزشک بهره می‌برد و از وی خواسته بود تا در نگاهداری جسم و جان و در تعدیل رفتار و اخلاق، او را یاری رساند (نک: قفطی، ۱۹۲-۱۹۳؛ ابن ابی اصیبه، ۳۰۲-۳۰۳؛ ابوعلی مسکویه، ۳۷۶/۱، ۴۱۷-۴۱۸؛ تنوخی، ۲۴۸/۷-۲۴۹؛ متر، همانجا، نیز 29؛ درباره خوشنویهای بجکم)، افزون بر این، سنان رساله‌ای نیز برای بجکم نوشت (قفطی، ۱۹۵).

بجکم به روزگار خشک سالی، در واسط، میهمانخانه‌ای برای نیازمندان ساخت و همچنین در بغداد بیمارستانی بنا کرد (همو، ۱۹۳؛ ابن ابی اصیبه، ۳۰۴؛ ابوعلی مسکویه، ۴۱۹/۱-۴۲۰؛ ابن جوزی، ۳۲۰/۶). مسجد برائنا نیز پس از آنکه در عهد المقتدر عباسی (حک ۲۹۵-۳۲۲ق/۹۰۸-۹۳۲م) ویران گردید، در ۳۲۸ق به فرمان بجکم، بازسازی شد و بر ایوان آن نام الرازی خلیفه را نوشتند (خطیب، ۱۰۹/۱؛ متر، 68؛ نیز نک: یاقوت، ۵۳۴/۱). وی برای باز پس گیری حجرالاسود از قرمطیان، پیشنهاد پرداخت ۵۰ هزار دینار کرد، اما

بگشاید که چگونه سوس‌نشینان، قبیله به قبیله و شهر به شهر، هر یک مذهب و آیینی برای خود برگزیده بودند، چندان که بجز تشیع و تسنن رسمی، می‌توان از تمایلات اعتزالی و خارجی نیز در آنجا نشانه‌هایی یافت (نک: همو، ۱۰۲/۱-۱۰۳). همچنین آمده است که در همان حوالی گروهی از مجوسیان - بدون آنکه از هرگونه تعرض به آنها گزارشی در دست باشد - از دیر زمان تا حدود سال ۴۴۸ ق/۱۰۵۶ م می‌زیسته‌اند (ابوعبید، همانجا؛ ابن ابی زرع، ۲۱، ۱۲۹). سرانجام جالب توجه است که در جریان سقوط سوس به دست مرابطون، با آنکه گزارشهایی از کشتگان بسیار از بجلیان هست، اما از سر سختی و مقاومت آنان و همچنین تلفات بسیار طرف مقابل، خبری نیست (همانجا)، و دور نیست که سپاه فاتح، تنها رنج عبور از مسیرهای کوهستانی و نفوذ در استحکامات را بر خود هموار کرده باشد (نک: ادرسی، ۲۲۹/۱-۲۳۰). از این رو، می‌توان دریافت که چرا میان بجلیان و همسایگان مالکی آنان، که از قضا پر خاشاک و صف شده‌اند، نوعی مدارا در رفتار دیده می‌شده است؛ تا آنجا که در مسجد جامع شهر ۱۰ مرتبه نماز بر پا می‌داشته‌اند و هر گروه نمازهای پنجگانه خود را به نوبت می‌خوانده‌اند (نک: ابن حوقل، ۹۱/۱-۹۲).

بجلیان همچون دیگر ساکنان منطقه سوس دور، مردمی آمی بودند که به دور از دغدغه‌های دینی و تمایلات سیاسی، شادمانه از خاک حاصل خیز و طبیعت غنی سرزمین خویش بهره‌ وافی می‌بردند و نیز از عیش و عشرت و باده‌گساری پرهیز نمی‌کردند (نک: ادرسی، ۲۲۸/۱؛ ابن عبد المنعم، همانجا). آنان اهل دانش و فرزاندی نبودند، تا دفاع از عقیده‌ای را وجهه نظر خود قرار دهند یا به رد و نقض عقیده‌ای دیگر بپردازند. شاید به همین سبب است که منابع موجود از ارائه عقاید کلامی آنان و بحث درباره آن، عاجز مانده‌اند. اهتمام این ورصد همان قدر بود که این مردم را به لباس تشیع درآورد تا ولایت امامی را بر گردن گیرند؛ و شاید که مقصود از جز این هم چیزی نبود (نک: دنباله مقاله).

رمز دوام این مذهب در این نقطه هم همین بود که فراگیری پاره‌ای آداب دینی، مستلزم ایجاد تغییر و تحول در الگوی زندگی این مردم نبود. اینان نیز نسل اندر نسل، چیزی بر آن نیفزودند و چیزی بیشتر نخواستند (نک: ابن ابی زرع، سلاوی، همانجاها)؛ گویی که می‌پنداشتند دنیا تا ابد چنین تواند بود و بر همین منوال خواهد گردید (نک: ابن حزم، ۴۱/۵).

وصف ابوعبید بکری (ص ۸۵۲) از بغض دینی آنان نسبت به صحابیان پیامبر (ص)، چندان مقرون به صحت نیست، زیرا این موضوع، پیش از هر چیز، حق تعامل با همسایگان مالکی مذهب را از آنان سلب می‌کرد.

با اینهمه، پاره‌ای گزارشها، از آنچه می‌توان به حوزه احکام عملی آنان مربوط دانست، در دست هست. این احکام عملی چندان اندک و ابتدائید که تنها می‌توانند رنگ و بویی از گونه‌ای گرایش شیعی را بنمایانند، و به‌طور عمده در افزودن یک - دو عبارت در اذان (همو، ۸۵۲-۸۵۳) خلاصه می‌شوند؛ بسا که همین اصرار بر افزودن آن دو جمله،

نک: نویختی، ۶۷-۶۹؛ سعد، ۹۱-۹۳؛ بغدادی، ۳۹-۴۰؛ شهرستانی، ۱۴۹/۱-۱۵۰؛ اما از نظر ابن حزم (۴۱/۵) که گویا نخستین بار آنان را بجلیه خوانده است، فرقه‌ای منشعب از کیسانیه (ه م) بوده‌اند که امامت را در فرزندان امام حسن (ع) منحصر می‌دانسته‌اند، البته ابوعبید بکری نیز با ارائه گزارشی که تردید وی در انتهای آن نمایان است (ص ۸۵۳)، به گونه‌ای به تکرار قول ابن حزم پرداخته است. در این میان، پاره‌ای دیگر از منابع، درباره این فرقه، تنها به اطلاق عنوان «رافضی» اکتفا کرده‌اند (ابن ابی زرع، ۱۲۹؛ سلاوی، ۱۴/۲). گفتنی است که نظر ابن حوقل در حدود یک قرن پیش از دیگران ابراز شده، و مستند به دیده‌ها و شنیده‌های خود اوست، به ویژه آنکه از گفته وی به روشنی برمی‌آید که او پس از اواخر دهه ۳۰ از سده ۴ ق (۸۳/۱-۱۰۴) بار دوم به آن دیار سفر کرده، و به بازمینی و تأیید گزارش قبلی خویش پرداخته است. این نکته‌ای است که نقل نخست وی را تأکید می‌کند و بر استحکام آن می‌افزاید.

در آن روزگار، سوس منطقه‌ای پر آب و حاصل خیز بود که در آنجا محصولات بسیار به عمل می‌آمد و به دیگر نقاط روانه می‌شد. همین امر باعث شده بود که ساکنان شهرهای متعدد آن خطه، همواره در رفاه زندگی کنند (همو، ۹۱/۱، ۱۰۳؛ ابوعبید، همانجا؛ ادرسی، ۲۲۷/۱-۲۲۹؛ ابن عبد المنعم، ۳۲۹-۳۳۰). در حوزه‌ای که مرکز سوس را تشکیل می‌داد، دو شهر تارودنت (رودانه) و تویون وجود داشت که ساکنان شهر اول مذهب مالکی، و اهالی شهر دوم (که همان قبیله بنی لماس بوده‌اند، نک: ابوعبید، ۸۵۲) تشیع موسوی داشته‌اند (ادرسی، همانجا؛ قس: ابن ابی زرع، همانجا). اما دور افتادگی آن سامان از مناطق شهری و مراکز دانش و تمدن در قلمرو شرقی، موجب انزوا و بی‌خبری ساکنانش را فراهم آورده بود. این خصیصه ناآگاهی و رفاه طلبی ساکنان مغرب دور، چنان سیاحان و جغرافی‌دانان شرق اسلامی را به شگفت آورده بود که در مجموع، از آنان به عنوان مردمی یکسره بدوی و بی‌فرهنگ یاد کرده‌اند (ابن حوقل، ۹۱/۱-۹۲؛ ادرسی، همانجا؛ نیز نک: ابن ابی زرع، ۲۲). این توصیفها را که به طور مشخص در روایات مربوط به نزاعهای مذهبی میان بجلیان و مالکیان قوت بیشتری می‌گیرد (ابن حوقل، ۹۱/۱؛ نیز نک: ادرسی، همانجا)، لزوماً نباید بسیار جدی گرفت. در واقع نوع رفتار بجلیان را نمی‌توان از الگوی جامع رفتاری در آن خطه مستثنی دانست. می‌توان چنین انگاشت که مردم آن منطقه بیشتر به توسعه امر زراعت و داد و ستد اهتمام داشته‌اند و بیشتر مردمی اقتصاد مدار بوده‌اند، تا دین مدار. در این باره، این نکته را که مرکز منطقه ثروتمندی چون سوس، تنها یک مسجد داشته است (ابن حوقل، همانجا) می‌توان مدنظر قرار داد.

افزون بر آنچه گذشت، باید گفت که اصولاً خصیصه رفاه مادی و برخوردار از مواهب، نه تنها به طور طبیعی با روحیه جنگاوری چندان سازگاری ندارد، بلکه خود نوعی انگیزه همزیستی و تمایل به آبادانی و توسعه نیز هست. درک این واقعیت می‌تواند گره از این نکته

بیشترین گرانگاه تمایل شیعی آنان را شکل می‌داده است، تا آنجا که نمازهای خود را در مسجد، یا اذان و اقامه مستقل شروع کنند (ابن حوقل، همانجا). بدین سان، به نظر می‌رسد که ابن حزم (همانجا) در حکم به اینکه نماز آنان غیر از نماز مسلمانان (یعنی اهل سنت) است، قدری راه افراط پیموده است. ابو عبید بکری نیز که ادعا کرده بود که ابن ورسند محرمات را بر پیروان خویش حلال کرده است (ص ۸۵۲)، تنها به بیان یک مورد بسنده می‌کند که چیزی جز حکم دادن به حلیت ریا، آن هم از طریق داخل دانستن آن در مصادیق عنوان بیع محلل نیست. اما بیش از این معلوم نیست که آیا محافظه‌کاری ابو عبید بکری مانع بوده است که از ذکر سایر مصادیق تحلیل حرام، برای مثال در روابط زن و مرد، خودداری ورزد، یا نه؛ هر چند که اصولاً می‌توان پنداشت که ابو عبید بکری خود به آنچه در این مجال آورده، اشراف کافی و نیز بر صحت استناد آن، اطمینان کامل نداشته است.

اما این مسأله که بجلیان از خوردن میوه درختانی که ریشه آنها خشک شده بود، امتناع می‌کرده‌اند (ابن حزم، همانجا)، می‌تواند از جمله همان افکار خرافی باشد که در آن منطقه بسیار شایع بوده، و دیگر گزارشها و بررسیها بر آن صحنه گذارده است (ابن عبد المنعم، همانجا؛ نیز نک: نجار، ۳۷؛ قس: قاضی، ۱۸۳-۱۸۴).

اطلاعات مندرج در منابع موجود درباره عقاید بجلیان، از این حد فراتر نمی‌رود و این گزارشها اصولاً چندان کمکی در زمینه شناخت پایه‌گذار این فرقه و ماهیت آموزه‌های او ارائه نمی‌کنند. منابع دست اول، ضمن اتفاق نسبی بر اینکه نام پدر یا یکی از اجداد او «ورسند» بوده است، در نام خود او هیچ اشتراک نظری ندارند و از وی به صورتهای «علی»، «حسین بن علی»، «محمد»، «عبدالله» و «علی بن عبد الله» یاد کرده‌اند (نک: ابن حوقل، ۹۶/۸؛ ابن حزم، ابو عبید، ابن ابی زرع، سلاوی، همانجاها). اما این نکته که قاضی نعمان (د ۳۶۳/۹۷۴م) در یکی از آثار خویش دو بار از ابن ورسند نام برده، خود بر پیچیدگی مسأله افزوده است؛ زیرا او هر بار به گونه‌ای از او یاد کرده است: یک بار «ابوالحسن علی بن فرسند» و بار دیگر «ابوالحسن علی بن الحسین بن ورسند بجلی»، آن هم در احادیثی که اسناد آنها یا مقطوع است و یا مجهول (نک: مادلونگ، ۸۷-۸۹)؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت این موضوع بر دانسته‌های قطعی ما چیزی نمی‌افزاید. در هر صورت نامی از برخی کتابهای منسوب به ابن ورسند و نیز اشاره‌ای به این احتمال که او احادیثی را که گردآورده، در عراق سماع کرده باشد، به میان آمده است (همو، ۹۱).

ابن ورسند خود اهل نقطه از توابع قفصه و قسطیلیه (واقع در کشور تونس کنونی) بوده که به سوس آمده، و به تعبیر ابن حزم به گمراه کردن مردم پرداخته است (همانجا). نقطه شهری است که از دیرباز، دست‌کم از نیمه قرن ۸م به تشیع معروف بوده است (قاضی نعمان، ۵۴-۵۸؛ نیز نک: مادلونگ، ۹۲؛ قاضی، ۱۷۳). اینکه ابن ورسند خود از نژاد بربر آفریقا بوده، و نسبت «بجلی» او (منسوب به قبیله عربی بجلیه) صورت

ولایی داشته است، کاملاً محتمل می‌نماید (نک: همو، ۱۷۱-۱۷۲). ابن ورسند اگر پیش از ابو عبدالله شیعی (د ۲۹۸ق/۹۱۱م) (ابو عبید، همانجا) و یا مقارن با مهدی فاطمی (د ۳۲۳ق/۹۳۵م) (ابن ابی زرع، همانجا)، به آن سامان آمده باشد، تاریخ ورود وی را می‌توان پیش از ۲۸۶ق/۸۹۹م و یا در حوالی سال ۲۹۶ق/۹۰۹م دانست (نیز نک: مادلونگ، ۸۹؛ قاضی، ۱۷۸).

چنین به نظر می‌رسد که ابن ورسند در اجتماع سوسیان، بیش از یک مرشد اخلاقی، از آن نوع که در قلوب عوام جای می‌گیرند، نبوده است. سندی در دست نیست که او در آنجا، مجلس درسی به پا داشته، و یا شاگردانی به معنای خاص تربیت کرده باشد. از این روست که حتی نام ونسب او در اذهان آن مردمان و نسلهای بعد، به درستی ثبت نشده، و از شرح احوالش چیزی برجای نمانده است. دور نیست که همین فقدان منابع، به این احتمال که اصولاً بجلیان تنها از طریق آموزه‌های ابن ورسند با عقاید وی آشنا شده‌اند و او باید بسیار پیش‌تر از زمان مهدی فاطمی به نقطه بازگشته، و در همانجا در گذشته باشد، مجال طرح داده باشد (مادلونگ، ۹۱-۹۲).

به مجموعه این عوامل می‌توان در بررسی علل اختلاف نام ابن ورسند، در میان مؤلفانی که بعدها از وجود چنین فرقه‌ای خبر داده‌اند، توجه کرد. آنان همگی در نام بردن از او، تنها به یک برهه زمانی و یک شخص خاص اشاره داشته‌اند و اختلاف، در واقع بر سر یک تن بیشتر نمی‌توانسته باشد. احتمال اینکه آن اسامی به افرادی مختلف از خاندان «بنی ورسند» ناظر باشد که در دوره حیات بجلیه، هر یک از پس دیگری به پیشوایی این فرقه رسیده باشند، چیزی جز یک فرض نیست (قس: همو، ۹۵-۹۲؛ قاضی، ۱۷۰، ۱۸۷-۱۸۸).

آنچه درباره بجلیه توجه انظار را از دیرباز به خود جلب کرده، تنها وجود یک مرکز شیعی در دورترین نقطه از قلمرو حکومت اسلامی، با اکثریت دارای تمایلات سنی بوده است که به شکل یک کانون یکپارچه برای مدتی مدید دوام یافت؛ نه آنکه اصولاً حضور این اجتماع در آن منطقه، منشأ اثری سیاسی و یا تحول تاریخی درخوری بوده باشد. چنانکه می‌دانیم، بجلیه فاقد هرگونه قدرت سیاسی و نظام حکومتی و اداری ویژه خویش بوده‌اند؛ و بر این موضوع، کلمه «قبیل» در گزارش ابو عبید بکری (همانجا) به نیکی گواهی می‌دهد. این نکته البته از عدم انسجام آموزه‌های ابن ورسند و فقدان تبیین یک نظام اداری در افکار عمومی مردم آن نقطه — که جز به گذران زندگی به چیزی دیگر نمی‌اندیشیدند — نیز حکایت دارد. بجلیان همواره تابعیت والیان ادرسی منطقه را، احتمالاً حتی در زمان خود ابن ورسند، می‌پذیرفتند و از میان خود رهبر یا امامی نداشته‌اند. همین امر باعث شده است تا برخی از صاحب‌نظران، به تبع پاره‌ای مصادر قدیم (مثلاً نک: ابن حزم، همانجا؛ ابو عبید، ۸۵۳) بپندارند که اینان هم شیعه حسنی بوده‌اند (نک: مادلونگ، ۹۶؛ قس: قاضی، ۱۷۵ بی). از سوی دیگر، این مسأله می‌توانسته است برای حکام ادرسی منطقه، به ویژه پس از آنکه قلمرو تحت تصرف

از مراکز تولیدات شیمیایی و دارویی هند به شمار می‌رود. بزرگ‌ترین شهرهای ناحیهٔ بجنورد، نجیب‌آباد و ناگیناست («اطلس...»، ۱۷۴، ۱۷۰، ۱۶۱-۱۶۰، ۱۵۶، ۱۳۵؛ موکرژی، ۲۲۰؛ بریتانیکا، همانجا).

آگاهی درستی از پیشینهٔ تاریخی بجنورد در دست نیست. طبق افسانه‌ای، پایه‌گذار شهر بجنورد یکی از پادشاهان اساطیری هند به نام ونا بوده است. نخستین بار در زمان التتمش (ه.م)، بجنورد به تصرف مسلمانان درآمد. در ۸۰۱/ق ۱۳۹۹م امیر تیمور گورکانی (حک ۷۷۱-۸۰۷/ق ۱۳۶۹-۱۴۰۴م) بجنورد را غارت، و کشتار بسیار کرد (منهاج سراج، ۴۸۷/۱؛ «مجله»، ۱۹۵-۱۹۴/۱۹۵۶).

در مآخذ اسلامی هند تا دورهٔ اکبر شاه (حک ۹۶۳-۱۰۱۴/ق ۱۵۵۶-۱۶۰۵م) نام شهر بجنورد ذکر نشده است. در این دوره بجنورد یکی از «پرگنه»های «سرکار» سامبها^۱ «صوبه» دهلی بود. بجنورد پس از ضعف حکومت مرکزی هند، از پایگاه‌های قدرت حکمرانان افغان تبار روهيله^۲ گردید و شهر نجیب‌آباد در ناحیهٔ بجنورد به دستور نجیب‌خان پی‌افکنده شد (همانجا؛ ابوالفضل، ۳۷۰/۱، ۵۲۲). بجنورد پس از ضعف حکومت روهيله در اختیار نوابان اوده (ه.م) قرار گرفت و در ۱۸۰۱م به حکومت استعماری انگلیس واگذار گردید (بریتانیکا، همانجا؛ «مجله»، ۱۹۵/۱۹۵۶). بجنورد از پایگاه‌های شورش ۱۸۵۷م بر ضد حکومت انگلیس بود و خارجیان شهر با یاری سید احمدخان از درگیری نجات یافتند (نک: خان،^۳ سراسر کتاب؛ رضوی، ۳۷۲-۳۷۳/II). آثاری برجای مانده از بوداییان و خرابه‌های مقبرهٔ نجیب‌الدوله در شهر نجیب‌آباد از آثار کهن ناحیهٔ بجنورد است («مجله»، همانجا).

مآخذ: ابوالفضل علامی، آیین اکبری، به کوشش بلرخمان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ ندوی، معین‌الدین، معجم المکتبه، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ نیز:

An Atlas of India, Delhi, 1990; Britannica, 1978; The Imperial Gazetteer of India, New Delhi, 1981; Khan, S. A., History of the Bijnor Rebellion, Delhi, 1982; Mukerji, A. B., «The Muslim Population of Uttar Pradesh, India», Islamic Culture, Hyderabad, 1973, vol. XLVII, no. 1; Rizvi, A. A., A Socio - Intellectual History of the Isna' Ashari Shi'is in India, Canberra, 1986.

مجید سیدی

ادریس دوم (۱۷۷-۲۱۳/ق ۷۹۳-۸۲۸م) در میان فرزندان وی تقسیم شد، حائز اهمیت باشد؛ زیرا هر یک خود را از جلب حمایت بجليان به عنوان یک قبیلهٔ متحد و ثروتمند شیعی ناگزیر می‌دیدند. بخش کوچک تحت تصرف خویش را در قبال دیگر مدعیان محافظت کند. گزارش ابن حوقل حاکی است که بجليان، از توجه عبدالله بن ادریس بن ادریس بن عبدالله بن ادریس، بسیار برخوردار بودند و در رفاه و ارزانی می‌زیستند (۱۰۳/۱-۱۰۴).

بجليه سرانجام در هجوم مرابطون که در ربیع‌الآخر ۴۴۸/ق ژوئیهٔ ۱۰۵۶م به قصد تصرف سوس صورت گرفت، از هم پراکندند (ابن ابی زرع، ۱۲۹؛ سلاوی، ۱۳/۲-۱۴)؛ هر چند مسلم نیست که بر اثر این حادثه کاملاً از میان رفته باشند (نک: مادلونگ، ۸۹-۹۰).

دربارهٔ بجليه دو تحقیق مستقل در دست است: یکی «نکاتی دربارهٔ تشیع غیر اسماعیلی در مغرب» نگاشته ویلفرد مادلونگ، و دیگری «الشیعة البجليه فی المغرب الاقصى» به قلم و داد قاضی.

مآخذ: ابن ابی زرع، علی، الایس المطرب، ریاض، ۱۹۷۲م؛ ابن حزم، علی، الفصل، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، ریاض، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۲؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن عبدالنعم حمیری، الروض المطعار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابوعبید بکری، المسالك والممالك، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ادریس، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹/ق ۱۹۸۹م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش عزت عطار حبیبی، قاهره، ۱۳۶۷/ق ۱۹۴۸م؛ سعد بن عبدالله اشعری، المقالات و الفرق، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ سلاوی، احمد، الاستقصاء، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۲م؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد بدران، قاهره، مکتبه الانجلو المصریه؛ قاضی، و داد، «الشیعة البجليه فی المغرب الاقصى»، اشغال المؤتمر الاول لتاریخ المغرب العربی و حضارته، تونس، ۱۹۷۹م؛ قاضی نعمان، افتتاح الدعوة، به کوشش و داد قاضی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ نجار، عبدالمجید، المهدي بن تومرت، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ نوپختی، حسن، فرق الشیعة، به کوشش ریث، استانبول، ۱۹۳۱م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Madelung, W., «Some Notes on Non - Isma'ili Shiism in the Maghrib», SI, 1976, vol. XLIV.

عبدالمیر جابری زاده

بجینگ، نک: پچنگ.

بجنورد^۱، شهر و ناحیه‌ای در شمال غربی ایالت اوتارپرادش در شمال هند که بخشی از جمعیت آن مسلمانند.

شهر بجنورد در ۲۹° و ۲۲° عرض شمالی و ۷۸° و ۸° طول شرقی قرار گرفته، و مرکز ناحیه‌ای به همین نام است. طبق آمار ۱۹۷۱م/۱۳۵۰ش این شهر ۴۳۳۱۳ نفر جمعیت داشت («مجله...»، ۲۰۱/۷۸۲؛ ندوی، ۹؛ بریتانیکا، ۱۴/II). وسعت ناحیهٔ بجنورد ۴'۸۳۳-کم و طبق آمار ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش جمعیت آن ۲'۱۰۰'۰۰۰ نفر بوده است. ناحیهٔ بجنورد دارای تولیدات متنوع کشاورزی از جمله نیشکر، برنج و ذرت است و

بُجنورَد، شهرستان و شهری در استان خراسان.

شهرستان بجنورد: این شهرستان در منتهی‌الیه شمال غربی خراسان واقع شده (اطلس...، ۸۶)، و از شمال به طول ۱۹۷-کم (سیدی زاده، ۴) یا کشور ترکمنستان و از شرق با شهرستان شیروان، از جنوب شرقی با شهرستان اسفراین و از جنوب با شهرستان جاجرم، و از غرب با شهرستان کلاله (استان گلستان) محدود است (نقشه...).

شهرستان بجنورد تا پیش از دگرگونی‌هایی که در ۱۳۷۶ش در تقسیمات کشوری به عمل آمد، ۱۷'۲۴۵-کم ۲ مساحت (جغرافیا...، ۶۲۹/۱) و بالغ بر ۴۱۵'۳۲۱ نفر جمعیت داشت (سرشماری...، شانزده).

اما در این سال، نخست بخش جاجرم که به سطح شهرستان ارتقا یافته بود، مشتمل بر بخشهای دشتکوه و مرکزی، از شهرستان بجنورد منتزع گردید (مجموعه قوانین، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۴۶) و سپس در ۱۳۷۹ ش بخش مانه و سملقان با مرکزیت آشنخانه به شهرستان تبدیل گردید (همان، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۸۶۷) و در نهایت جمعیت این شهرستان در ۱۳۸۰ ش به ۲۹۹'۲۶۵ نفر، و مساحت آن به ۶'۵۶۰ کم ۲ کاهش یافت (نامه فرمانداری...) و امروزه بخشهای راز و جرگلان (۵۰'۵۸۲ نفر) گرمخان (۲۹'۳۵۷ نفر) و مرکزی (۶۱'۵۸۴ نفر) جزو قلمرو اداری این شهرستان به شمار می‌روند (همانجا).

موقعیت طبیعی: بجنورد و آبادیهای تابع آن بر دامنه‌های شمالی آلا داغ تکیه دارند (اطلس...، ۸۴) که به صورت دنباله کوههای البرز به طول ۱۷۰ کم و با جهتی شمال غربی - جنوب شرقی در خراسان پیش می‌رود. مهم‌ترین رودخانه شهرستان بجنورد، اترک است که از بلندبهای خاور قوچان سرچشمه گرفته، به سوی شمال باختری جریان می‌یابد و پس از عبور از شهرستانهای قوچان و شیروان وارد شهرستان بجنورد می‌گردد و در مسیر خود از خاور شهر بجنورد می‌گذرد (جعفری، ۱۰۲). در نواحی کوهستانی منطقه، جنگلهای پراکنده، غالباً به صورت غیرانبوه دیده می‌شود (افشار، ۹۷۹/۲).

پیشینه تاریخی: دره رود اترک، در اواخر هزاره ۲ ق م نقش بسزایی در شکل گیری مراکز جمعیتی ایفا کرده است. اقوام هند و اروپایی هنگامی که از خاستگاههای خود به داخل ایران سرازیر شدند، چه بسا کرانه‌های اترک را برای اقامت اختیار کردند و شاید بتوان بسیاری از شهرها و آبادیهای دوره‌های اشکانی و ساسانی را در زیر لایه‌های آثار دوران اسلامی محدوده بجنورد جست‌وجو کرد (نک: سیدی‌زاده، ۲۲). قدر مسلم این است که در دوران هخامنشی، سرزمین بجنورد، بخشی از ساتراپ‌نشین پارت محسوب می‌شده است (مجموعه مقالات...، ۶۵) و احتمال داده‌اند که مرکز حکومت اشکانیان، پیش از شهر صد دروازه (دامغان) در ناحیه بجنورد یا قوچان بوده است (پیرنیا، ۲۶۳۲/۳). در تقسیمات دوران بسط فرمانروایی پارتیان، بجنورد در ناحیه آستانه یا آستانه قرار داشته است (مشکور، ۱۴۵/۱). بعدها در دوران اسلامی به نامهای چرمقان (چرمغان) و جرمگان (جرمکان) برمی‌خوریم که گاه به عنوان شهری از اعمال نسا (مقدسی، ۴۳۶/۲) و گاه همچون شهرکی از توابع نسا بورد نام برده می‌شد (حدود العالم، ۹۰) و جرمغان همانجاست که اکنون مرکز شهرستان بر خرابه‌های باستانی آن بنیاد یافته است و قدمت آن به دوران پیش از اسلام می‌رسد (سیدی‌زاده، ۹۶).

تبارشناسی: ساکنان بومی خراسان غالباً از تبار اقوامی بوده‌اند که به زبانهای ایرانی سخن می‌گفته‌اند (نک: تفضلی، ۱۲). پس از ظهور اسلام نیز مردم خراسان رواج دهندگان زبان پارسی دری بوده‌اند. در ادوار اسلامی تیره‌های ترک زبان در خراسان استقرار یافتند و سپس در عصر صفوی، طایفه‌های کرد به دلایل سیاسی و نظامی به ویژه در

شمال خراسان مستقر شدند. سهم حوزه بجنورد از این جا به جایها، ورود ترک تباران گرایلی و کردن‌زادان شادلو بود که با بومیان اصیل آن سامان درآمیختند و بدین گونه سرزمینهای پیرامون شهرستان بجنورد، زیستگاه اقوام مختلفی گردید که هر کدام زبان و آیین و آداب قومی خود را به گونه‌ای مسالمت‌آمیز همچنان پاس می‌دارند. در این میان عمده ساکنان منطقه را طوایف گرد شادلو تشکیل می‌دهند که در ۱۰۰۹ ق/ ۱۶۰۰ به اشاره شاه عباس صفوی به این حدود کوچ کردند (دایرة المعارف...؛ امان‌اللهی، ۲۳۴؛ توحیدی، ۹؛ اسکندریک، ۵۹؛ مقیمی، ۲۷؛ میرنیا، ۱۲؛ سایکس، ۱۸؛ پاپلی، کوچ‌نشینی...، ۸۴؛ انوار، ۵۳۷-۵۳۸؛ کرزن، ۲۶۲).

شهر بجنورد: این شهر یکی از ۷۳ شهر کنونی خراسان است (نامه استاندارد...) که ۱'۰۱۰ متر از سطح دریا ارتفاع دارد و در ۵۷' و ۲۰' طول شرقی و ۲۹' و ۳۷' عرض شمالی واقع است (پاپلی، فرهنگ...، ۹۳؛ سیدی‌زاده، ۴، ۱۴). جمعیت شهر بجنورد در ۱۳۸۰ ش بالغ بر ۱۵۷'۷۴۲ نفر بوده است (نامه فرمانداری).

نام‌گذاری: نام شهر را بزنجرد، بیژن‌گرد، بوج نرد، بیژن یورت و بجنرد نیز نوشته‌اند (اعتمادالسلطنه، مرآة...، ۲۷۰/۸؛ اعتضادالسلطنه، ۴۴۱؛ سیدی‌زاده، ۳؛ توحیدی، همانجا). در فاصله ۳ کیلومتری شمال غربی شهر، آثار قلعه کهنی از اعصار دور به چشم می‌خورد که کهنه‌گند یا بیژن یورت نامیده می‌شود که به احتمال باید همان بیژن گرد باشد. این شهر، روزگاری بر اثر زلزله ویران گردید و جای خود را به بجنورد داد (شریعتی، ۱۸۶؛ سیدی‌زاده، ۱۰۷).

به اعتبار اینکه واژه یورت و یورد، ترکی - مغولی، و به معنای چراگاه دام، قرارگاه ایل و طایفه است (معین، ذیل یورت)، می‌توان باور داشت که این شهر در اواخر سده ۸ ق پس از استقرار طوایف تیموری و گرایلی به جای شهر کهن گرمکان یا چرمغان پایه‌گذاری شده است.

شهر کنونی بجنورد در حدود سال ۱۱۰۰ ق/ ۱۶۸۹ م به وسیله تولی‌خان دوم، یکی از امیران کرد شادلو بنا شد و پس از آنکه در فتنه حسن‌خان سالار (۱۲۶۳ ق/ ۱۸۴۷ م) به شدت آسیب دید، بار دیگر به دست فرزندان تولی‌خان مرمت شد. ساختمان شهر به ضرورت موقعیت تدافعی آن به هیأت قلعه‌ای با ۴ دروازه و چندین برج و خندقی برپیرامون آن ساخته شده بود (اعتمادالسلطنه، مطلع...، ۱۲۹/۱؛ نیز نک: سیدی‌زاده، ۲۶؛ نقشه بجنورد ترسیم مک گرگور، ۱۲۹۲ ق/ ۱۸۷۵ م). اما چنانکه گذشت، پیش از شهر کنونی و حتی پیش از ظهور و سقوط بیژن یورت، مرکز ناحیه جایی می‌بوده است به نام جرمگان که در جریان حمله مغول ویران گردید. تپه باستانی چرمغان در کناره شهر کنونی بجنورد، بازمانده ویرانه‌های آن شهر است.

شهرت بجنورد در سده‌های پس از اسلام بیشتر از دو جهت بوده است: یکی آوازه چمن کالپوش یا دشت شاه که از مضافات بجنورد به حساب می‌آمده، و قرارگاه تمام کسانی بوده است که مرکز کشور را به قصد خراسان ترک می‌کرده‌اند، از جمله احمد تگودار، غازان خان،

طوائف عشایری ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ امان‌اللهی بهاروند، سکندر، کوچ‌نشینی در ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ انوار، عبدالله، تعلیقات بر جهانگشای نادری محمد مهدی استرآبادی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ پایلی‌یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ هجو، کوچ‌نشینی در شمال خراسان، ترجمه اصغر کریمی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ پیرنیا، حسن، ایران باستان، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ توحیدی، کلیم‌الله، حرکت تاریخی کرد به خراسان در دفاع از استقلال ایران، مشهد، ۱۳۵۹ ش؛ جعفری، عباس، رودها و رودنامه‌های ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ حدودالعالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ حکیم‌الممالک، علینقی، روزنامه سفر خراسان، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ دایرة المعارف فارسی؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش عبدالکریم علی‌اوغلی، باکو، ۱۹۵۷ م؛ سایکس، پرسی، سفرنامه، ترجمه حسین سعادت نوری، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ سرشماری عمومی و نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بجنورد، مرکز آمار ایران، ۱۳۷۶ ش؛ سیدی‌زاده، احسان و علی‌اکبر عباسیان، بجنورد، گذرگاه شمالی خراسان، مشهد، ۱۳۷۱ ش؛ شریعتی، علی، راهنمای خراسان، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ شیانی، ابراهیم، منتخب التواریخ، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ فریزر، جیمز ییلی، سفرنامه (سفر زمستانی)، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ کرزن، جرج، ایران و قضیه ایران، ترجمه وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ لغت‌نامه دهخدا؛ مجموعه قوانین، سال ۱۳۷۶ ش، نشریه روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران؛ همان، سال ۱۳۷۹ ش؛ مجموعه مقالات سمینار دانشگاه آزاد اسلامی واحد بجنورد، بجنورد، ۱۳۷۱ ش؛ محمدکاظم، عالم‌آرای نادری، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مشکور، محمدجواد، پارتیها یا پهلویان قدیم، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ مقیمی، محمداسماعیل، جغرافیای تاریخی شیروان، مشهد، ۱۳۷۰ ش؛ مک‌گرگور، سی. م.، شرح سفری به ایالت خراسان و شمال غربی افغانستان، ترجمه اسدالله توکلی طبسی، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ موزر، هنری، سفرنامه ترکستان و ایران، ترجمه علی مترجم، به کوشش محمد کلین، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ میرنیا، علی، ایلها و طایفه‌های عشایری خراسان، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ نامه استانداری خراسان، مورخ ۱۳۰۹/۹/۲۶ - نامه فرمانداری بجنورد، مورخ ۱۳۱۱/۹/۲۱ - نقشه تقسیمات کشوری ایران، تهران، گیتاشناسی، ش ۱۲۹؛ نیز؛

The Middle East Intelligence Handbooks, 1943-1946 (Persia), London, 1987.
محمدرضا خسروی

بُجنوردی، سید حسن (۱۳۱۶-۱۳۹۵ ق/۱۸۹۸-۱۹۷۵ م)، فرزند آقا بزرگ بن علی اصغر، از عالمان امامی برآمده در حوزه نجف که آثار گوناگونی در فقه، اصول و حکمت برجای نهاده است.

وی در خراسا یکی از روستاهای بجنورد در خانواده‌ای از سادات به دنیا آمد؛ پدرش سید آقابزرگ نسب به سید ابراهیم مُجاب، نواده امام موسی بن جعفر (ع) می‌رسانید و مادرش نیز از سادات موسوی بود (نک: بجنوردی، محمد، «شرح...»، ۱؛ بروجدی، ۷). وی پس از تحصیل مقدمات در بجنورد، برای تکمیل آموخته‌های خود در ۱۴ سالگی راهی مشهد شد و به زودی به محفل درس میرزا عبدالجواد ادیب‌نیشابوری راه یافت و در ادب عربی و فارسی بهره‌ای وافر گرفت و همزمان به فراگیری ریاضیات نیز همت گمارد. افزون بر آن، در دروس

ابوسعید بهادرخان، شاه اسماعیل، شاه عباس، آغا محمدخان، فتحعلی‌شاه، عباس میرزا و ناصرالدین شاه که گاه با اقامتی طولانی در چمن کالپوش آن را به نوعی مقر ییلاقی حکومت بدل می‌کرده‌اند (رشیدالدین، ۱۹۰، ۲۷۶؛ حکیم‌الممالک، ۳۸۳، ۳۸۶-۳۸۷؛ مجموعه مقالات، ۱۰۷، اعتمادالسلطنه، مرآة، ۱۵۵۸/۴)؛ دیگر از باب‌درگیرهای مستمر و خونین حاکمان شهر با ترکمانان مهاجم که مدت‌های طولانی موجب آشفته‌گی منطقه و مایه نگرانی دولت مرکزی بوده است (شیبانی، ۱۴۲؛ کرزن، ۲۵۹-۲۶۰؛ حکیم‌الممالک، ۳۵۲-۳۵۳؛ اعتمادالسلطنه، تاریخ...، ۱۸۹۵/۳، مرآة، ۲۷۴/۱؛ مک‌گرگور، ۲۵۹/۲؛ موزر، ۲۲۰؛ محمدکاظم، ۵۵/۱؛ فریزر، ۳۶۸؛ «راهنما...»، ۳۸۶).

ویژگیهای طبیعی: شهر بجنورد به گونه‌ای با ارتفاعات آلا داغ محاط شده است که موقعیت کلاردشت را در ارتفاعات البرز تداعی می‌کند؛ با این تفاوت که جنگلهای پیرامونی بجنورد به انبوهی صفحات مازندران نیست (حکیم‌الممالک، ۳۴۶-۳۴۷). آب رودخانه‌های عین‌الطف، مه‌نان و چرمغان که همگی از دامن آلا داغ سرازیر می‌شوند، حوالی بجنورد را مشروب می‌سازند (اعتمادالسلطنه، مطلع، ۱۲۷/۱-۱۲۸؛ لغت‌نامه...).

آثار تاریخی: عمارتها، باغها، مساجد، آرامگاهها، برجها، قلعه‌ها، سنگ‌نگاره‌ها، رباطها و کاروانسراهای بسیاری در داخل شهر بجنورد و اطراف آن هنوز وجود دارد که عصر کنونی را سده به سده با دوران باستان پیوند می‌دهد (سیدی‌زاده، ۲۴ ب)، اما از این میان عمارت حکومتی سردار مفخم بجنوردی که به آینه خانه مشهور است و اکنون در محوطه بیمارستان امام رضا (ع) قرار گرفته است و نیز تپه‌ها و قلعه‌های باستانی نارین قلعه، چرمغان، بیژن یورت و هم بنای مزار معصوم‌زاده، ساختمان فجری بش قارداش (۵ برادر)، مقبره میدان سرخ، امام‌زاده اسفیدان، مسجد جامع شهر و عمارت خسروخان توجه گردشگران را بیشتر به خود جلب می‌کند (اعتمادالسلطنه، همان، ۱۲۹/۱-۱۳۰؛ سیدی‌زاده، ۶۳، ۶۹، ۱۶۰، ۱۷۰، جد؛ جغرافیا، ۶۲۱/۱-۶۲۲؛ شریعتی، ۱۸۷-۱۸۸).

از بزرگان این سرزمین اسماعیل بجنوردی فیلسوف و عارف (د ح ۱۲۹۳ ق)، محمدتقی بجنوردی، فقیه (د ۱۳۱۴ ق) و سیدحسن بجنوردی (۱۳۱۶-۱۳۹۵ ق)، فقیه، اصولی، فیلسوف و ادیب، از مراجع تشیع و صاحب آثار متعدد چون *القواعد الفقهیه* و *منتهی الاصول* را می‌توان نام برد. عبدالحسین تیمورتاش (۱۲۵۸-۱۳۱۲ ش)، رجل سیاسی و وزیر دربار مقتدر رضاخان پهلوی نیز منسوب به این شهر است (بامداد، ۲۳۹/۲-۲۴۳).

مآخذ: اسکندربیک منشی، عالم‌آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ اطلس کامل گیتاشناسی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ اعتمادالسلطنه، علیقلی میرزا، اکسیر التواریخ، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، تاریخ منتظم ناصری، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ مرآة البلدان، به کوشش عبدالحمید نوایی و هاشم محدث، ۱۳۶۷-۱۳۶۸ ش؛ همو، مطلع الشمس، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ افشار سیتانی، ایرج، مقدمه‌ای بر شناخت ایلها، جادرنشینان و

طباطبایی، شیخ محمد تقی جعفری، شیخ عبداللطیف حائری تنکابنی، سید محمد کلانتر، شیخ عبدالله بروجرودی، شیخ علی کاشف الغطاء، سید موسی بحر العلوم، سید هادی تبریزی، شیخ حسین وحید خراسانی، سید جلال الدین آشتیانی و فرزندان او سید مهدی بجنوردی و سید محمد بجنوردی را نام برد (نک: بجنوردی، حسن، «اجازه...»؛ آقابزرگ، ۳۸۶/۱؛ کلانتر، ۶؛ حائری، مهدی، «نامه...»؛ آل محبوبه، آشتیانی، نیز بجنوردی، محمد، همانجاها؛ حکیم، مقدمه، ۱۴؛ امین، ۱۳۴/۳؛ بروجرودی، ۱۲).

بجنوردی افزون بر فقه و اصول، در دیگر رشته‌های منقول از تفسیر و درایه و رجال نیز تبحر داشته (مشکو، همانجا؛ آشتیانی، همان، ۳۳)، و در زمینه معقول نیز بی‌تردید وی از رجال شاخص حوزه نجف بوده است (نک: حائری، مهدی، نیز مشکو، همانجاها؛ امینی، ۵۲)؛ اما با اینکه در برخی از منابع سخن از آن رفته که وی در نجف به تدریس فلسفه نیز اشتغال ورزیده است (مثلاً نک: آقابزرگ، ۳۸۵/۱)، آشتیانی تصریح می‌کند که وی در مقام تدریس متمحض در فقه و اصول بوده، و افادات او در فلسفه به جلسات بحث و گفت و گو اختصاص داشته است (نک: آشتیانی، «مصاحبه»، ۱۴؛ نیز حائری، مهدی، همانجا).

بجنوردی درباره آموزش خارج فقه، نسبت به شیوه رایج در حوزه انتقاد داشت و بر این باور بود که روش معمول تنها در مدتی دراز قادر است به طور تجربی توانایی استنباط را در طالب پدید آورد و اگر شیوه آموزش به گونه‌ای تغییر یابد که به جای بررسی فروع، قواعد را با ذکر مصادیق و به شیوه‌ای استدلالی به طالب آموزش دهند، ملکه استنباط در زمانی کوتاه‌تر قابل دستیابی خواهد بود (نک: بجنوردی، محمد، همان، ۸-۷). این اندیشه او نه تنها زمینه ساز و شالوده کتاب القواعد الفقهیه او بود، بلکه در نحوه طرح مباحث در منتهی الاصول او نیز تأثیری بسزاداشت.

این نو اندیشی بجنوردی در آموزش معارف دینی در تشویق او نسبت به کوشش برخی شاگردانش در تأسیس «دانشگاه دینی نجف» (جامعه النجف الدینیة) نیز بازتاب یافته است (نک: بجنوردی، حسن، «نامه...»). وی افزون بر نو اندیشی در زمینه آموزش، در تدوین آثار نیز روشهای نوین، به ویژه مستندسازی را می‌پسندید و نسبت به انتشار متون با شیوه‌های جدید تحقیق برخوردی مشوقانه داشت (مثلاً نک: همانجا).

آگاهی وسیع او بر ادب فارسی و عربی با بهره‌گیری از حافظه‌ای که در تعبیر برخی نویسندگان حیرت‌آور وصف شده است، زمینه مناسبی را برای وسعت مشرب او فراهم آورده بود. وی چنانکه خود می‌گوید، دانش ادبیش را از دوره تحصیل در مشهد اندوخته بود، اما انس با ادب را همواره در حیات علمیش محفوظ داشت و در کنار بحث در فقه و حکمت، از مذاکرات ادبی روی نمی‌تافت. وی در عین اینکه برخی متون مذهبی از قرآن کریم و نهج البلاغه را در حفظ داشت، اشعار بسیاری از شاعران عرب و پارسی گوی، حتی معاصرانی چون بهار را نیز در سینه داشت؛ چنانکه گفته‌اند: شمار ابیاتی که از بر داشت، از ۱۰۰ هزار فراتر

سطوح فقه و اصول شرکت جست؛ از حاج آقا محمد آقازاده (فرزند آخوند خراسانی) اصول، و از حاج آقا حسین قمی و حاجی فاضل خراسانی که از شاگردان میرزای شیرازی بودند، فقه آموخت. وی در عرض علوم منقول، به فراگیری علوم معقول نیز همت گماشت و افزون بر حاجی فاضل خراسانی، از آقا بزرگ شهیدی که از بازماندگان حکما در حوزه مشهد بودند، حکمت آموخت و با مشربهای گوناگون فلسفی از مشاء و اشراق و حکمت متعالیه آشنایی عمیق یافت. از حاجی فاضل در برهه‌ای افزون بر ۱۰ سال تفسیر و فقه نیز فرا گرفت و خود از مدرسان توانای حوزه مشهد در علوم معقول و منقول شد؛ از شاگردان او در این دوره، کسانی چون بدیع الزمان فروزانفر و محمود شهابی درخور یاد کردند (نک: آقا بزرگ، ۳۸۵/۱؛ شریف رازی، ۱۸۴/۳؛ آشتیانی، «چهره‌ها...»، ۳۲-۳۱؛ بجنوردی، کاظم، ۱/۱؛ بجنوردی، محمد، همان، ۳-۱؛ بروجرودی، ۸-۹). گفتنی است که هائری کریس در معرفی بازماندگان حلقه‌های حکمت در مشهد و یادکردی از حاجی فاضل و آقا بزرگ، از شاگردان آنان به بجنوردی اشاره کرده، و او را میراث بری توانا برای حلقه‌های حکمت خراسان شمرده است (نک: ص ۵۱۰).

بجنوردی در ۱۳۴۰ ق/ ۱۹۲۲ م با تأکید استادش حاجی فاضل به منظور تکمیل آموخته‌های خود راهی نجف شد و بی‌درنگ به محفل درس بزرگانی چون آقا ضیاء عراقی، محمد حسین نائینی و سید ابوالحسن اصفهانی راه یافت. وی افزون بر فراگیری یک دوره اصول نزد آقا ضیاء عراقی و نائینی، در فقه چندی از آقا ضیاء و یک و نیم دهه از محفل نائینی، و افزون بر آن از محفل اصفهانی بهره برد. وی علاوه بر رابطه علمی که با سید ابوالحسن اصفهانی داشت، با نوه دختری او ازدواج کرد (آقا بزرگ، شریف رازی، نیز بجنوردی، کاظم، همانجاها؛ بجنوردی، محمد، همان، ۳-۴؛ مشکو، ۱۴؛ آشتیانی، همان، ۳۲؛ بروجرودی، ۹-۱۱). وی در یاد کرد از استادانش، از آقا ضیاء عراقی به «استاذنا المحقق»، از نائینی به «شیخنا الاستاذ» یا «استاذنا العلامة» و از اصفهانی به «بعض المحققین» تعبیر می‌کرده است (نک: منتهی...، ۳/۱؛ نیز آشتیانی، همان، ۳۳).

بجنوردی از اوان ورود به نجف، همزمان به تدریس سطوح فقه و اصول نیز اشتغال داشت و پس از درگذشت استادش آقا ضیاء، در سطحی محدود تدریس خارج اصول را آغاز کرد. وی پس از درگذشت سید ابوالحسن اصفهانی، مسجد شیخ طوسی را که نماد قدمت حوزه نجف بود، به عنوان محل القای دروس خود برگزید و رسماً به درس خارج فقه و اصول اشتغال ورزید. او درس را به عربی می‌گفت و به همین سبب، محفل او برای طلاب عرب زبان نیز جاذبه داشت (نک: آل محبوبه، ۳۰۳؛ آقابزرگ، ۳۸۷/۱؛ بجنوردی، محمد، همان، ۴؛ آشتیانی، همان، ۳۲؛ بروجرودی، ۱۱-۱۲).

در شمار شاگردان او می‌توان کسانی چون شیخ محمدرضا مظفر، سید یوسف حکیم، سید محمد تقی حکیم، سید محمد علی قاضی

به اشکال گوناگون در نظریات او نمود یافته است؛ از جمله باید به دیدگاه‌های او مبنی بر عرفی بودن اصطلاحات فقهی، حتی فقه عبادات جز در دامنه‌ای محدود (القواعد...)، یا به دیدگاه او درباره امارات شرعی مبنی بر اینکه این امارات همه از مواردی هستند که نزد عقلا به عنوان اماره پذیرفته شده‌اند (همان، ۱۴۲/۱)، اشاره کرد (نیز نک: خردمند، ۴). از جمله نمودهای دوری از شکل‌گرایی و روی‌آوری به معناگرایی در فقه بجنوردی، بایی است که او درباره «مشکک» بودن احکام شرعی اعم از حرمت و وجوب گشوده است؛ اگر چه وی مجال بسط این اندیشه را نیافته، اما آن را به عنوان زمینه‌ای برای حل تعارض ادله مطرح کرده است (نک: همان، ۱۰۴/۷؛ نیز خردمند، همانجا).

بجنوردی افزون بر بحث مبسوط خود درباره قواعد فقه، از آن روی که قواعد را اساس فقاہت می‌شمرده است، به رابطه میان قواعد و موارد تعارض آنها - از جمله به مسأله تعارض ضررین - نیز توجهی ویژه داشته، و در جای جای القواعد الفقهیه به بررسی موارد آن و ارائه راه‌حلهایی پرداخته است (مثلاً نک: ۲۳۸/۱-۲۴۰). وی گاه در ماهیت برخی قواعد ریزینهایی داشته است که از آن جمله باید به اندیشه او مبنی بر امتنانی بودن قاعده لاجرح و ثمرات فقهی آن اشاره کرد (همان، ۲۶۱/۱؛ برای توضیح، نک: بجنوردی، محمد، قواعد...، ۱۴۷؛ برای بررسی برخی دیگر از دیدگاه‌های اصولی و فقهی او، نک: حائری، مرتضی، الخمس، ۳۹۶؛ بجنوردی، محمد، مقالات، ۸۵، ۱۶۲؛ بیات، ۱۹-۲۲؛ خردمند، همانجا).

بجنوردی در بحث خود درباره حکومت یا ورود امارات بر اصول عملیه، از آن رو که دست کم بخشی از قواعد فقهی را از مقوله امارات می‌شمرد، این قواعد را بر همه اصول عملی اعم از تنزیلی و غیر تنزیلی حاکم دانسته است؛ سخن وی بر این پایه استوار است که با قیام اماره، موضوع اصل عملی در عالم تعبد منتفی می‌گردد، نه در حقیقت و واقع، چون رفع حقیقی موضوع اصول عملی که شک در آن اخذ شده است، تنها با علم وجدانی حقیقی ممکن می‌گردد و علم تعبدی که از طریق امارات حاصل می‌شود، شک را تعبداً و نه حقیقتاً رفع می‌کند (نک: بجنوردی، حسن، منتهی، ۵۳۷/۲؛ بیات، ۲۱).

آثار:

۱. القواعد الفقهیه، در قواعد فقه که افزون بر جامعیت آن در گردآوری قواعد، در کیفیت بحث نیز روشی متفاوت با کتب پیشین قواعد فقه داشته است. مؤلف در این اثر نخست به مستندات و دلالت هر قاعده پرداخته، سپس به بررسی مصادیق کاربردی آنها روی آورده است. از مجموعه ۱۲ جلدی این کتاب، ۷ جلد آن مشتمل بر ۶۴ قاعده فقهی در نجف (۱۳۸۹ق به) (مدرسی، ۱۱۹)، بار دیگر به کوشش محمد مهریزی و محمد حسین درایتی در قم (۱۳۷۷ش) به چاپ رسیده است.
۲. منتهی الاصول، در بردارنده یک دوره از مباحث اصول که در دو مجلد در نجف (۱۳۷۹ق) به چاپ رسیده است؛ جلد اول این اثر مشتمل بر مباحث الفاظ و جلد دوم، مشتمل بر بحث اصول عملیه است و مؤلف

بود. وی بر معانی اشعار نیز وقوف کافی داشت و از جمله، تمامی مواردی را که نمودی از تأثیرپذیری سعدی از متنبی دیده می‌شد، به بحث می‌نهاد و نشان می‌داد که سعدی در بیان معنا موفق‌تر بوده است (نک: حائری، مرتضی، «نامه...»، ۱۳؛ حائری، مهدی، نیز مشکوة، همانجا؛ آشتیانی، «چهره‌ها»، ۳۱-۳۳، «مصاحبه»، همانجا، «سرگذشت‌نامه»، ۱۷؛ عباسیان، ۱۴۷؛ بجنوردی، محمد، همان، ۵-۶).

بجنوردی با محافل علمی و دانشگاهی جهان اسلام مربوط بود و با عالمانی از بغداد، جامع الازهر، جامع زیتونه تونس، جامع قرویین فاس و مراکزی در سوریه و لبنان مکاتبات علمی و ادبی داشت (نک: همان، ۷). وسعت نظر و گشودگی رابطه بجنوردی با محافل علمی اهل سنت، زمینه‌ساز این اظهار نظر شده بود که او را مناسب‌ترین طرف گفت و گو برای شیخ محمود شلتوت در نجف برای تقریب بین مذاهب اسلامی شمارند (نک: همو، ۹، به نقل از علامه امینی).

رویکرد به تقلید از بجنوردی، به خصوص پس از درگذشت آیت الله بروجردی در ۱۳۸۰ق/۱۳۳۹ش افزایش یافت (عباسیان، همانجا)، ولی او گرایشی به امر مرجعیت از خود نشان نداد. شماری از شاگردان وی در خاطرات خود، او را دارای خلقی ملایم و جذاب و دارای روحیه‌ای شاد و به دور از تظاهر و تکلف وصف کرده‌اند (مثلاً نک: آشتیانی، «چهره‌ها»، ۳۳؛ کلانتر، ۶). برخی «خوی افتادگی و آزادمنشی» او را سبب نشناختن قدر و منزلتش در نجف و دور ماندنش از ریاست دانسته‌اند (نک: حائری، مهدی، نیز آشتیانی، همانجا).

او در ۲۰ جمادی الآخر ۱۳۹۵ق/۳۰ ژوئن ۱۹۷۵م در نجف وفات یافت و پیکرش در جوار مرقد امیرالمؤمنین علی (ع) در مقبره سیدابوالحسن اصفهانی به خاک سپرده شد (بجنوردی، کاظم، ۲/۱؛ بجنوردی، محمد، همان، ۱۲؛ بروجردی، ۱۲). برخی از فرزندان او در شمار اهل فقه و فرهنگ نامبردارند.

وی در دو اثر اصلی خود القواعد الفقهیه و منتهی الاصول ضمن تحلیل دیدگاه‌های شیوخ متقدم چون شیخ انصاری و آخوند خراسانی و نیز استادان بی‌واسطه‌اش، همواره به داوری و نقد آراء نیز توجه داشته، و در بسیاری از مسائل، دیدگاه‌هایی جدید ارائه کرده است؛ از جمله دیدگاه‌های اصولی جالب توجه بجنوردی، برداشت او درباره چیستی علم اصول است؛ وی در گفتاری درباره موضوع علم اصول که مورد مناقشه بین اصولیان پیشین بود، یادآور می‌شود که برخی از علوم اساساً دانشهایی جامع مسائل مشتت با موضوعات مختلفند که تنها به سبب اشتراک در غرض گرد هم آمده‌اند و دانش اصول فقه از همین قسم است (نک: منتهی، ۹/۱؛ برای بازتاب آن، نک: مظفر، ۶-۷؛ بیات، ۱۹؛ برای بازتاب دیدگاه او در باب مشتق، نک: مروج، ۲۱۳/۱). در باب اصول عملیه، از جمله نظریات او آن است که «حکومت» اصول همانند «حکومت» ادله امارات، حکومتی ظاهری، و نه واقعی است (منتهی، ۲۵۶/۱؛ برای توضیح، نک: بجنوردی، محمد، مقالات، ۸۵).

در حوزه فقه، وی بر اهمیت عرف تکیه‌ای ویژه داشت و این گرایش

در آن از ذکر مسائل اصولی کم اهمیت صرف نظر کرده، تنها به مسائل حساس و بحث انگیز پرداخته است (نیز نک: آشتیانی، «چهره‌ها»، ۲۳).
۳. ذخیره العباد لیوم المعاد، رساله‌ای عملیه که در ۱۳۷۵ ق در نجف به چاپ رسیده است.

۴-۸. قولنا فی الحکمة، که حاشیه‌ای است بر اسفار صدرالدین شیرازی؛ رساله‌ای فقهی در رضاء؛ رساله‌ای اصولی در اجتماع امر و نهی؛ حواشی بر دو رساله عملیه العروة الوثقی از سید کاظم یزدی و وسیلة النجاة از اصفهانی (آقابزرگ، ۳۸۶/۱؛ امینی، ۵۲-۵۳؛ آشتیانی، همانجا؛ بجنوردی، محمد، «شرح»، ۱۲).

همچنین تقریر بخشی از مباحث خارج فقه او توسط شمس‌الدین واعظی با عنوان الاشارات الی مدارک الاحکام در نجف، انتشار یافته است.

مآخذ: آشتیانی، جلال‌الدین، «چهره‌های درخشان»، معارف اسلامی، تهران، ۱۳۲۷ ش، ش ۱۶، همو، «سرگذشت نامه»، کیهان فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲ ش، س ۲، ش ۱۶، همو، «مصاحبه»، همان، آقا بزرگ، طبقات اعلام الشیعة (قرن ۱۴ ق)، نجف، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۲ م، آل محبریه، جعفر، ماضی‌النجف وحاضرها، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م، امین، حسن، مستدرکات اعیان الشیعة، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ امینی، محمد هادی، معجم رجال‌الفکر والادب فی النجف، نجف، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ بجنوردی، حسن، «اجازة اجتهاد به شیخ عبدالله بروجردی»، اسناد مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، همو، القواعد الفقهیة، به کوشش مهدی مهریزی و محمدحسن درایتی، قم، ۱۳۱۹ ق/۱۳۷۷ ش، همو، منتهی‌الاصول، نجف، ۱۳۷۹ ق؛ همو، «نامه به سید محمد کلانتر»، مورخ ۱۳۷۸ ق، در مقدمه ج ۵ شرح لمعه، به کوشش کلانتر، قم، ۱۴۱۰ ق؛ بجنوردی، کاظم، خاطرات، اسناد مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ بجنوردی، محمد، «شرح زندگانی... سید حسن موسوی بجنوردی»، متن گفت و گوی پیاده شده از برنامه سیمای فرزندان، اسناد مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ همو، قواعد فقهیه، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ همو، مقالات اصولی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ بروجردی، مصطفی، «کمال فقاقت در سیمای فقهی نامور»، کتاب ماه (دین)، تهران، ۱۳۷۰ ش، س ۱، ش ۱۲؛ بیات، محمد حسین، «مروری بر برخی دیدگاه‌های آیت الله العظمی بجنوردی»، همان؛ حائری یزدی، مرتضی، الخمس، قم، ۱۴۱۸ ق؛ همو، «نامه تسلیت خطاب به فرزندان آیت الله بجنوردی»، کتاب ماه (دین)، تهران، ۱۳۷۰ ش، س ۱، ش ۱۲؛ حائری یزدی، مهدی، «نامه‌ای خطاب به فرزندان آیت الله بجنوردی»، مورخ ۶۸/۹/۱۲، اسناد مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ حکیم، محمد تقی، الاصول العامة للفقهاء المقارن، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ خردمند، رضا، «مروری کوتاه بر برخی از دیدگاه‌های اصولی آیت الله بجنوردی»، کتاب ماه (دین)، تهران، ۱۳۷۰ ش، س ۱، ش ۱۲؛ شریف رازی، محمد، گنجینه دانشمندان، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ عباسیان، علی‌اکبر و احسان سیدی زاده، دانشوران بجنورد، بجنورد، ۱۳۷۲ ش؛ کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ کلانتر، محمد، مقدمه بر شرح لمعه شهید ثانی، قم، ۱۴۱۰ ق، ج ۵؛ مروج، محمدجعفر، منتهی‌الدرایة، قم، ۱۴۱۰ ق؛ مشکوة، محمد، «نامه تسلیت خطاب به فرزندان آیت الله بجنوردی»، مورخ ۵۲/۴/۲۶، کتاب ماه (دین)، تهران، ۱۳۷۰ ش، س ۱، ش ۱۲؛ مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، نجف، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۷ م؛ نیز:

Modarressi Tabātabā'i, H., *An Introduction to Shi'i Law*, London, 1984.
احمد پاکتچی

بجور، سرزمینی کوهستانی در شمال کشور پاکستان، در ایالت سرحد شمال غربی. نام این سرزمین در منابع به صورت باجور نیز آمده است (نک: هروی، ۱۲۰/۱؛ میرک، ۱۱۴؛ EI²).

بجور میان ۳۴° و ۲۵° تا ۳۵° و ۵' عرض شمالی، و ۷۰° و ۷۲° طول شرقی قرار گرفته است که مرزبندیهای طبیعی آن را از افغانستان و سرزمینهای مجاور در پاکستان جدا می‌کند. در غرب آن، سلسله جبال هندوکش، در شرق بلندیهای اتمان خیل، و در جنوب بلندی مِهموند و چیترا قرار دارد. بجور با ۲۵ میل درازا و ۲ تا ۷ میل پهنا، از نواحی پیشاور به شمار می‌آید که از مجموعه ۵ دره به نام چهار مونگ، بابوکارا، واتالی (یا اوتالی)، رود و سورکر تشکیل شده است. برخی از این دره‌ها وسیع و بسیار حاصل‌خیزند و رودخانه‌های پرآب در آنها جریان دارد. قبایل مختلفی در سرزمین بجور زندگی می‌کنند که بیشتر آنان از تیره پشتو هستند؛ از جمله آنها می‌توان به قبایل یوسف زایی و سالارزایی، اشاره کرد. بجور از سرزمینهای طبیعی و دست‌نخورده‌ای است که سنتهای کهن پشتو هنوز در آن از اصالت برخوردار است (اسپین، 44؛ اسکوفیلد، 132؛ آسیاتیکا، I/236؛ «مجله...»، VI/219-220؛ پاکستان، 492؛ الفینستون، 35-37).

از پیشینه تاریخی بجور آگاهی دقیقی در دست نیست. بجور بخشی از سرزمینهای کوهستانی شمال غربی هند بود که مسیر ارتباطی مناطق کابل و شمال افغانستان امروزی با شبه قاره به شمار می‌آید. در برخی از منابع معاصر، بجور را بخشی از سرزمین باستانی اودیانه می‌نویسند که در سفرنامه‌های زائران بودایی به وصف آن پرداخته‌اند. همچنین بجور را مسیر حرکت اسکندر برای تصرف پیشاور می‌دانند. بجور به سبب موقعیت مناسب ارتباطی، شاهد رویدادهای بسیاری بوده است. احتمالاً نخستین بار در سده ۵ ق/۱۱ م در هجوم محمود غزنوی، بجور و سواد که بخشی از سرزمینهای سلسله شاهی بود، به تصرف مسلمانان درآمد (اسکوفیلد، 17؛ عبدالرحمان، 147؛ کانینگم، 68-69؛ سن، 303-304، 98). در منابع دوره بابر نام دو سرزمین بجور و سواد در کنار یکدیگر آمده است. در بیشتر این منابع، از سرزمین بجور به عنوان جایگاهی ناامن نام برده شده که حکومت مرکزی از قدرت و نفوذ در آنجا برخوردار نبوده است. بابر (حک ۸۹۹-۹۳۷ ق/۱۴۹۴-۱۵۳۱ م) در دومین هجوم خود به هند، بجور را که در مسیر سپاهیان قرار داشت، تصرف کرد و برای برقراری روابط دوستانه با قبایل ساکن این منطقه و جلوگیری از نافرمانی آنان، با دختر یکی از رؤسای قبایل یوسف‌زایی ازدواج کرد. در دوره اکبر (۹۶۳-۱۰۱۴ ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵ م)، بجور از ولایتهای سرزمین سواد در صوبه کابل بود. سپاهیان اکبر در درگیری با قبایل بجور در ۹۹۴ ق/۱۵۸۶ م شکست سختی را متحمل شدند. همچنین، بجور در منطقه‌ای قرار داشت که جایگاه نفوذ و تبلیغ فرقه روشنیه در سده ۱۱ ق/۱۷ م بوده است و قبیله یوسف زایی که از قدرتمندترین طوایف بجور بود، از بایزید انصاری، رهبر فرقه روشنیه حمایت می‌کردند، ولی پس از مرگش به مخالفت با پسرش برخاستند. در دوره جهانگیر (۱۰۱۴-۱۰۳۷ ق/۱۶۰۵-۱۶۲۸ م)، حکمرانان منتخب

بجه در طول سده‌های ۲-۴ ق مسیحیت یعقوبی (مونوفیزیت) و تا حدی ادیان جان‌گرا از اکثریت برخوردار بودند (نک: ابن فقیه، ۷۸؛ ادریسی، ۴۷/۱؛ ابن سعید، ۵۰)، اما با گسترش تدریجی اسلام در منطقه، این قوم عموماً به دین اسلام گرویده‌اند.

ویژگی‌های قوم شناختی: حضور تاریخی بجه در شمال شرقی آفریقا، دست کم حدود ۴ هزار سال گمانه زده می‌شود. یاد کرد بجه در متون باستانی، از جمله یونانی و حبشی، به عنوان قومی شناخته شده در منطقه نشان می‌دهد که این قوم از روزگاران دور، از همگنی قومی برخوردار بوده است. با این حال، آمیزش آن با اقوام مجاور و مهاجر، همچون قبایل حبشی و عربی در یک و نیم هزاره اخیر، موجب پدید آمدن تغییراتی در ویژگی‌های قوم شناختی آن گشته است.

درباره منشأ قوم بجه، برخی از محققان سعی داشته‌اند با تمسک به شواهدی، این قوم را خویشاوندان نزدیک مصریان پیش از عصر سلسله‌ها بدانند (نک: سلیگمن، ۸۳؛ نیز ویسیخل، 373ff.؛ ترمینگام، «اسلام در سودان»^۱، 10؛ جنکینز، npn). این نکته که بجه منشأ متفاوت از اقوام کوشی مجاور داشته، نکته‌ای است که از روزگاری کهن مطرح بوده، و از آن میان، به خصوص باید به دیدگاهی از سده‌های میانه توجه کرد که بنابر آن اصل بجه از بربر بوده است (نک: مقریزی، ۲۶۷/۳). کارالی اسفورتسا^۲ در ۱۹۹۴م با استفاده از روشهای ژنتیک مدعی وجود خویشاوندی باستانی میان بجه و بربرهای طوارق شد و پس از او مک ایچرن، با تردید از ارتباط قومی میان بجه با جمعیت غالب الجزایر سخن به میان آورد (نک: مک ایچرن، 357ff.).

درباره شعبه‌های بجه، باید یادآور شد که برخی محققان، قبیله بلمیه^۳، نامبردار در متون باستانی را با اطمینان شعبه‌ای از آن دانسته‌اند (کوشن، 168؛ قس: EI^۱, II/687). در سده ۹ ق/م، یعقوبی اطلاعاتی مهم درباره تشکیلات قومی بجه به دست داده است و در فهرست او شعبه‌های حداربه (حدرات) و زنافجه پراهمیت‌تر به نظر می‌رسند. از شعب یاد شده توسط یعقوبی برخی نامها چون حباب و عماعر (اقرار) با نام شعب کنونی تطبیق دارند (نک: «البلدان»، ۳۳۶-۳۳۷، تاریخ، ۱۹۲/۱).

مهاجرت برخی قبایل عرب، به خصوص بنی عامر، ریهه و جهینه به منطقه بجه، و آمیزش آنان با این قوم، ترکیب قومی بجه را دچار تغییر ساخت (نک: ترمینگام، «اسلام در اتیوپی»^۴، 156، «اسلام در سودان»، 12؛ عابدین، ۱۲۰، ۱۲۳ بی). چنانکه از سویی شکل‌گیری بنی عامر، به عنوان یک شعبه بجایی، و از سوی دیگر، مستعرب شدن برخی از قبایل بجایی مانند شعبه حداربه را می‌توان مورد توجه قرار داد (نک: قلشندی، ۲۷۴/۵). پس از طی سده‌های متمادی، اکنون فرهنگ مشترک بجه بیش از هر عامل دیگر می‌تواند در تمییز این قوم از دیگر اقوام مجاور سودمند واقع شود.

اکنون در میان شعب بجه، سه شعبه هیندوه، اقرار و یشارین،

کابل بر سواد و بجور نیز حکومت می‌کردند. در دوره اورنگ زیب (۱۰۶۸-۱۱۱۸ ق/۱۶۵۷-۱۷۰۶ م)، قبیله یوسف‌زایی بر حکومت مرکزی شورید و درگیری حکمرانان بایری در سرزمین بجور به طور متناوب ادامه داشت (احمد، 103، 48؛ اسپین، 33-34، 30-31؛ توزک ... ۷۴؛ بیات، ۱۵۴؛ ابوالفضل، اکبرنامه، ۴۸۱/۳، ۴۹۳، ۵۲۵، ۵۲۶، آیین اکبری، ۵۶۲/۱، ۵۸۵؛ سجان رای، ۱۵۵؛ هیگ، 134-135؛ پختاورخان، ۳۶۷/۱-۳۶۹؛ بابر، I/375-377).

با تصرف پیشاور از سوی نیروهای انگلیسی، مبارزه قبایل منطقه از جمله بجور با آنان آغاز شد. از ویژگی‌های مبارزات قبایل بجور در این دوره جنبه مذهبی آن است که روحانیون محلی در رأس آن قرار داشتند، از جمله جنگ امیلا در ۱۲۸۰ ق/۱۸۶۳ م که با رهبری طرفداران سید احمد صورت گرفت و جهاد مذهبی ۱۳۱۳ ق/۱۸۹۵ م که با رهبری عمرخان در منطقه دیروسواد و بجور روی داد که تمامی قبایل، تحت فرمان یک رهبر بر ضد انگلیسیان متحد شدند (اسپین، 243، 175، 44؛ دیویس، 464-463).

مآخذ: ابوالفضل علامی، آیین اکبری، به کوشش بلوخرمان، کلکته، ۱۸۷۲؛ همرا، اکبرنامه، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶ م؛ پایزید بیات، تذکره همایون و اکبر، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۳۶۰ ق/۱۹۴۱ م؛ پختاورخان، محمد، مرآة العالم؛ تاریخ اورنگ زیب، به کوشش ساجده، س. علوی، لاہور، ۱۹۷۹ م؛ توزک جهانگیری، به کوشش محمد هاشم، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ سجان رای، «خلاصة التواریخ» (نک: مله انصاری)، میرک سندهی، یوسف، تاریخ مظهر شاهجهانی، به کوشش حسام‌الدین راشدی، کراچی، ۱۹۶۲ م؛ هروی، نعمت‌الله، تاریخ خان جهانی و مخزن افغانی، به کوشش محمد امام‌الدین، کلکته، ۱۹۶۰ م؛ نیز:

Abdur Rehman, *The Last Two Dynasties of the Sālis, Islamabad*, 1979; Ahmad, Tariq, *Religio - Political Ferment in the N. W. Frontier During the Mughal Period*, Delhi, 1982; Ansari, M. Z., *Geographical Glimpses of Medieval India*, Delhi, 1989, vol. III; *Asiatia; Bābur*, Z. M. Bābur Nāma, tr. A. S. Beveridge, New Delhi, 1970; Cunningham, A., *The Ancient Geography of India*, Varanasi, 1988; Davies, C.C., *The North-West Frontier 1843-1918*, *The Cambridge History of India*, vol. VI, ed. H.H. Dodwell and V.D. Mahajan, New Delhi, 1989; EI²; Elphinstone, M., *Kingdom of Caubul*, Karachi, 1972, vol. II; Haig, W., *Akbar, Mystic and Prophet*, ibid, vol. IV, ed. R. Burn, 1987; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1981; *Pakistan 1988*, Islamabad; Schofield, V., *North-West Frontier and Afghanistan*, New Delhi, 1984; Sen, S. N., *Ancient History of Bangladesh, India and Pakistan*, New Delhi, 1988; Spain, J. W., *The Pathan Borderland*, Karachi, 1985.

مجید سیعی

بَجه، نک: باجه.

بَجه، قومی که از روزگاران کهن در حوزه نیل علیا سکنی داشته است. نام این قوم در کتیبه‌های کهن حبشی به صورت بگا (توخ، 64) و در منابع قدیم عربی به شکل بَجه و بَجه ضبط شده است. بجه قومی است بدوی و متشکل از قبایل گوناگون که مسکن آن عموماً از شمال به مصر علیا، از جنوب به حبشه، از شرق به دریای سرخ و از غرب به صحرای نویه، رود نیل و رود آتبره محدود می‌شده است. از نظر دینی، در منطقه

1. *Islam in the Sudan*.

2. C. Sforza

3. Blemmye

4. *Islam in Ethiopia*.

اصیل‌ترین قبایل بجه به شمار می‌آیند. در کنار آنها، بنی عامر و حلانقه قبایلی بجه‌ای با آمیزه عربی، عبادیه به عنوان قبیله‌ای از بجه که از قرن ۱۳/۱۹م عرب زبان شده، و رشانده به عنوان گروهی کوچیده از عربستان که به بجه ملحق شده، و هنوز هویت عربی خود را حفظ کرده‌اند، حضور دارند (نک: کوئن، همانجا؛ سیداحمد، npn).

درباره عامل زبان، باید گفت که در حال حاضر گروهی از کسانی که خود را از بجه می‌شمارند، به زبانهای دیگر چون عربی و تیگره سخن می‌گویند، چنانکه بخشی از بنی عامر به زبان بجه، و بخشی دیگر به زبان تیگره، و شعبه حلانقه که پیش‌تر تیگره زبان بوده‌اند، اکنون به زبان بجه سخن می‌گویند. براساس آمارهای غیررسمی و تخمینی مردم‌شناسان، از میان ۲۳۰۰۰۰ نفر متکلم به زبان بجه که خود را از این قوم می‌دانند، ۱۰۷۰۰۰ در اریتره، ۶۰۰۰۰ در مصر و ۲۱۳۳۰۰۰ نفر در سودان زندگی می‌کنند و شمار کل بجه‌ها با هر زبانی، ۲۵۴۰۳۱۵ نفر برآورد شده است. بجه‌های مصر بیشتر از عبادیه و بشارین، و بجه‌های اریتره از بنی عامر هستند (نک: جنکینز، npn).

ویژگیهای سیاسی و اجتماعی: سرزمین بجه منطقه‌ای دشواری، و برای فعالیتهای منظم نظامی بسیار نامساعد است. به همین سبب، قوم بجه در طول تاریخ، با وجود همسایگی با کشورهای چون مصر و حبشه، اگر گاه به طور رسمی تابعیت دولتی خارجی را پذیرفته، عموماً از استقلال واقعی برخوردار بوده است (مثلاً نک: ابن جبیر، ۷۱-۷۲). شرایط اقلیمی منطقه و زیست بدوی مردم بجه، زمینه را برای ایجاد قدرتهای کوچک سیاسی چون ریاستهای قبیله‌ای و در حدی گسترده‌تر، پادشاهیهای بدوی فراهم آورده است. در تاریخ قوم بجه، چنین گونه‌هایی از حاکمیت سابقه داشته (مثلاً نک: یعقوبی، «البلدان»، تاریخ، همانجاها)، و تنها گه‌گاه حکومتی مرکزی بر این قدرتهای محلی تسلطی نسبی داشته است (مقریزی، ۲۶۷/۳-۲۶۸؛ نیز حدود العالم، ۱۹۷).

مهم‌ترین اشتغال مردم بجه در طول تاریخ، پرورش دام، به خصوص شتر بوده، و در منطقه محدودی نیز کشت غله، به خصوص ذرت رواج داشته است. این قوم، با آنکه تمدنهای دیگری در همسایگی خود داشته، بدون علاقه به تغییر جامعه خود زندگی سنتی بدوی را ترجیح می‌داده، و تا سده پیش تغییر مهمی در زندگی اقتصادی خود ایجاد نکرده بوده‌اند؛ در حالی که سرزمین بجه به سبب داشتن معادن غنی طلا و زمرد، از عصر مصریان باستان مورد توجه قدرتهای همسایه بوده است (نک: بیرونی، ۲۶۴-۲۶۵، ۳۹۴؛ مقریزی، ۲۷۰/۳-۲۷۱).

در دوره اسلامی، به دنبال فتح مصر، از انعقاد صلحی میان مسلمانان با پادشاهی بجه، تقریباً مقارن صلح با نوبه سخن به میان آمده است (ابن عبدالحکم، ۱۸۹؛ نیز طبری، ۲۰۳/۹). این صلح، زمینه‌ای مساعد برای بهره‌برداری از معادن بجه فراهم آورد که با گسترش اسلام

در منطقه همراه بوده است (نک: تریمنینگام، «اسلام در اتیوپی»، همانجا؛ ۵، د، ۵۳۸/۸ - ۵۳۹). باید دانست که در میان مهاجران مسلمان در اطراف معادن، عالمانی نیز حضور داشتند (نک: مسعودی، ۴۳۸/۱؛ صبی، ۹۵ff). لشکرکشی محمد بن عبدالله قمی به دستور متوکل عباسی به پایتخت بجه در ۲۴۱ق، تنها به قصد مهار حملات غارتگران بجه به مصر علیا و حفظ امنیت مسلمانان در مهاجرنشینهای معادن طلای بجه صورت گرفته است (نک: بلاذری، ۲۳۹-۲۴۰؛ طبری، همانجا؛ نیز برای درگیرهای دیگر، نک: شقیر، ۶۲/۲-۶۶).

تأسیس بندر عیذاب در ساحل بجه و رونق راه دریایی عیذاب - جده، زمینه‌ای برای گسترش روابط این قوم با جهان اسلام بود و از آنجا که مسلمانان، مردم بجه را بی‌آزار و قابل اعتماد می‌شناختند. (ناصرخسرو، ۱۱۴)، خدمات کاروانی و راهداری نیز در برهه‌ای از زمان به زندگی اقتصادی بجه راه یافت (نک: ادرسی، ۱۳۴/۱؛ ابوالفدا، ۹۶/۲؛ ابن سعید، ۵۰). ابن ایاس (۲۰/۱۱) این برهه را از ۴۵۰ تا ۶۶۰ق دانسته است. اما از سده ۸ق چهره این روابط دگرگون شده است. معادن بجه که اهمیت اقتصادی خود را از دست داده بود، متروک گردید و رابطه حکومت مصر و به طور کلی سرزمینهای اسلامی با بجه نیز روی به کاستی نهاد (نک: همو، ۴۴۷/۱) و این امر که انحطاط حداربه و حاکمیت سیاسی بجه را به دنبال داشت، زمینه چندین سده از هم پاشیدگی سیاسی و فقر اقتصادی را فراهم ساخت.

زبان بجه: بیشتر قبایل منطقه نیل علیا که خود را بجه می‌شناسند، به زبانی سخن می‌گویند که در تلفظ محلی «توبد اویه» یا به اختصار «بد اویه»، و در اصطلاح زبان‌شناسان «بجه» خوانده می‌شود. این زبان، در طبقه‌بندیهای مشهور به عنوان یکی از زبانهای شاخه کوشی از زیر خانواده حامی به شمار آمده است (نک: پامر^۱، ۵۷۱؛ کریستال، ۸۹). برخی ناهمگونیا میان زبان بجه با دیگر زبانهای کوشی، موجب شده تا زبان‌شناسانی چون مورنو آن را به عنوان زبانی جدا در درون شاخه کوشی مطرح سازند (پامر، ۵۷۲). اما این نظر پلازیکوفسکی^۲ (۱۹۵۸م) که بجه یک زبان غیر کوشی است (همانجا)، در دهه ۱۹۸۰م طرفدارانی چون نیومن^۳ (۱۹۸۰م) و پنلر^۴ (۱۹۸۹م) یافت (نک: نیکولز، ۳۵۹ff؛ برای تأیید این جدایی از دیدگاه مردم‌شناسی، نک: بخش پیشین مقاله).

درباره گویشهای زبان بجه باید گفت: ارتباط مستقیمی میان گویشها و قبایل وجود دارد و مهم‌ترین گویشها، بشارین، هندنوه، خلیقا و بنی عامر است (نک: کوئن، ۱۶۸؛ جنکینز، npn).

ابن ندیم در سخن از خطوط نوشتاری آفریقا، با تردید نقل قولی آورده، مبنی بر اینکه قوم بجه دارای گونه‌ای خط بوده است (ص ۲۱)؛ اما ممکن است این خبر ناشی از خلط گزارشگر میان بجه و مروئه بوده باشد که قومی باستانی در نیل علیا و دارای خطی ویژه برای کتابت بوده‌اند (نک: فریدریش، ۱۴۸، ۳۷۲). به هر حال زبان بجه، زبانی گفتاری

برای ویژگی‌های اجتماعی و معیشتی:

Dahl, G., «The Beja of Sudan and the Famine of 1984-1986», *AMBIO: A Journal of the Human Environment*, 1991, vol. XX; Hjort, A., *Responsible Man: the Atmaan Beja of North-eastern Sudan*, [Stockholm], 1991; Morton, J., *Aspects of Labour in an Agro-pastoral Economy: the Northern Beja of Sudan*, 1990; Van Dijk, J.A., *Taking the Waters: Soil and Water Conservation Among Beja Nomads in Eastern Sudan*, Leiden, 1997; Wallmark, P., *Hos Begafolket vide Ble Nilen*, Stockholm, 1978; id, *I höglandets skugga: ekonomi, social organisation och etnisk identitet hos Begafolket i norra Wollegas länland, Etiopien*, Uppsala, 1986.

درباره تاریخ بجه، افزون بر منابع عمومی سودان به این منابع نیز می‌توان اشاره کرد:

ضرار، محمد صالح، تاریخ شرق السودان: ممالک البجة، قبائلها و تاریخها، قاهره، ۱۹۹۲م؛ نیز:

Imam, Y.B., *Die Einwirkungen der mamlukischen Beziehungen zu Nubien und Begaland auf die historische Entwicklung dieser Gebiete*, Hamburg, [1971]; Kheir, H.M., «A Contribution to a Textual Problem: Ibn Sulaym al-Aswani's *Kitab Akhbar al-Nuba wa-l-Magurra wa-l-Beja wa-l-Nil*», *Arabica*, 1989; Paul, A., *A History of The Beja Tribes of the Sudan*, with author's revision, London, 1971; Zaborski, A., «Notes on the Medieval History of the Beja Tribes», *Folia Orientalia*, 1965; id, «Sir Douglas Newbold's File: an Unexplored Source to the Newest History of the Beja Tribes of the Sudan», *ibid*, 1966.

مآخذ: ابن ایاس، محمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن جبیر، محمد، رحلة، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۷م؛ ابن سعید مغربی، علی، بسط الارض، به کوشش خوان ورنف خینس، تطوان، ۱۹۵۸م؛ ابن عبدالحکم، عبدالحمان، فتوح مصر و اخبارها، به کوشش توری، لیدن، ۱۹۲۰م؛ ابن فقیه، احمد، البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابرالقداء، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دارالمعرفه؛ ادرسی، محمد، نزهة المشتاق، قاهره، مکتبه الثقافه؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ بیرونی، ابوریحان، الجواهر فی الجواهر، به کوشش یوسف هادی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ شقیر، نعم یک، تاریخ السودان، قاهره، ۱۹۰۳م؛ طبری، تاریخ؛ عابدین، عبدالمجید، یادداشت‌هایی بر البیان و الاعراب مقریزی، قاهره، ۱۹۶۱م؛ قلشنندی، احمد، صبح الاشن، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ لئون آفریقی، حسن بن محمد بن وزان، وصف

بوده، و برای مکتوبات در منطقه به خصوص از زبان عربی استفاده می‌شده است (نک: شربونو، 391ff.).

در سده‌های پیشین، از محدود اطلاعات داده شده درباره زبان بجه، گفته‌های کوتاه لئون آفریقی (د ۹۵۶ق) است؛ نمی‌توان به سادگی گفت چرا او احساس کرده که زبان بجه معزوجه از کلدانی است، اما این گفته او که زبان بجه به زبان اهل سواکن و حبشه علیا بسیار نزدیک است (۱۸۰/۱)، باید عملاً ناشی از مقایسه میان لهجه‌های داخلی بجه با لهجه بجاویان سواکن و احتمالاً بجاویان حبشه (منطقه اریتره) بوده باشد.

بررسی‌های زبان شناختی درباره بجه، از اواخر سده ۱۹م آغاز گشت، مجموعه راینیش^۱ درباره ویژگی‌های زبان بجه (۱۸۹۳-۱۸۹۵م) در دو مجلد از نخستین گامها در این زمینه است. در اوایل سده ۲۰م، روبر^۲ به بررسی عمومی زبان بجه پرداخت (۱۹۲۸م). روسلر در ۱۹۵۱م، مقاله‌ای در بررسی تطبیقی ساخت افعال در ۴ زبان ویژه حامی-سامی نوشت که بجه یکی از آنها بود (نک: ص 496ff.). از گامهای بعدی باید به مقاله کوئن^۳ درباره افعال زبان بجه (۱۹۷۰م)، کتاب آندرزبوسکی^۴ درباره وضع حاضر و دورنمای زبان بجه (۱۹۶۸م)، رساله هادسن^۵ در دستور زبان (۱۹۸۴م) و بررسی مقایسه‌ای زابورسکی^۶ در واژگان (۱۹۸۹م) اشاره کرد.

برای اطلاعات بیشتر، افزون بر آثار معرفی شده در مقاله هلت (E²) که از ۱۹۵۴م پیش تر نیامده، و بیشتر منابع تاریخی را در بر گرفته است، به این مآخذ نیز می‌توان مراجعه کرد:

برای مردم‌شناسی فرهنگی: اوهاج، محمد ادروب، من تراث البجا الشعبي، خرطوم، ۱۹۷۱م؛ شقیر، تاریخ السودان، ۱۹۹۱، به بخش «اخلاق البجة و عاداتهم و خرافاتهم»؛ نیز:

Jacobson, F.F., *Theories of Sickness and Misfortune Amongst the Hadandowa Beja of the Sudan: Narratives as Points of Entry into Beja Cultural Knowledge*, London/ New York, 1998; Shaaban, S., «Bedscha- Hadendowa. Eine wissenschaftliche Forschungsreise in das Gebiet der Bedscha», *African Studies Review*, 1972.

برای قوم‌شناسی:

Gamst, F.C., «Beja», *Muslim Peoples*, Greenwood Press, 1984; Gilbert, J., *Integrated Strategic Planning Database (ISPD)*, Richmond, People Information Network, 1995-1996; Palmisano, A.L., *Ethnicity: the Beja as Representation*, Berlin; *Papers in African Prehistory*, 1991; ed. J.D. Fage & R.A. Oliver, Cambridge, 1970; Seligman, C.G., *Races of Africa*, Oxford, 1978.

1. Reinisch, L., *Die Bedauye-Sprache in Nordost Afrika*, Vienna. 2. Roper, E.M., *Tu Bedawie*, Hertford. 3. Cohen, D., «L'Inaccompli en-n-du bedja et le système verbal chamito-sémitique», *GLECS*, 1969-1970. 4. Andrzejewski, B.W., *The Study of the Bedauye Language: the Present Position and Prospects*, [Khartoum]. 5. Hudson, R.A., *A Grammatical Study of Beja*, Ph.D., Thesis, Univ. of London. 6. Zaborski, A., «Der Wortschatz der Bedscha-Sprache. Eine vergleichende Analyse», *ZDMG*, Supplement VII.

۱۳: دارقطنی، (۱۵۱/۱). در منابع جمعاً ۲۳ بیت از اشعار بجیر بن زهیر یافت شده است (نک: ابوالفرج، ۸۹/۱۷؛ آمدی، ۷۵؛ ابن عبدالبر، ۱۴۹/۱؛ ابن حجر، ۱۴۳/۱؛ ابن اثیر، ۱۶۵/۱؛ ابن کثیر، ۳۳۹، ۳۱۰/۴، ۳۵۰). که در آنها مفاهیمی چون برائت از آیین بت پرستی، تمجید از دلاوریهای مسلمانان و نکوهش دشمنان رسول (ص) به چشم می خورد (نک: ابن عبدالبر، ابن حجر، همانجاها؛ ابن کثیر، ۳۳۹/۴).

مآخذ: آمدی، حسن، المؤلف والمختلف، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱/ق ۱۹۶۱م؛ ابن اثیر، علی، اسدالغایه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، بیروت، ۱۳۲۷ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن قتیبه، عبدالله، طبقات الشعراء، لیدن، ۱۹۰۲م؛ ابن کثیر، اسماعیل، البدایه والنهایه، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن ماکولا، علی، الاکمال، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ق؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به کوشش علی محمد بجاری، بیروت، مؤسسه جمال للطباعة والنشر، ازادی، عبدالغنی، المؤلف والمختلف، به کوشش محمد محی الدین جعفری، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ق؛ بغدادی، عبدالقادر، خزائن الادب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ دارقطنی، علی، المؤلف والمختلف، به کوشش موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۴م.

عزت ملابراهیمی

بجیر می، سلیمان بن محمد بن عمر (۱۱۳۱-۱۲۲۱ق/۱۷۱۹-۱۸۰۶م)، فقیه شافعی مصر. گویا نسب وی به شیخ جمعه زیدی از احفاد محمد بن حنفیه می رسیده است.

او در روستای بجیرم در غرب مصر متولد شد و در خردسالی به قاهره رفت. خویشاوندش موسی بجیرمی او را پروراند و به وی قرآن آموخت تا برای طلب علم بایسته گشت. سپس نزد شیخ محمد عَشماوی برخی از صحاح سته و متون دیگر حدیث و نیز شماری از شروح منهاج نووی در فقه شافعی را فراگرفت. از دیگر استادانش محمد بن سالم حفنی (د ۱۱۸۱ق/۱۷۶۷م)، مصطفی بن محمد بن علی دیزی (د ۱۱۵۱ق/۱۷۳۸م)، علی بن محمد ضعیدی مالکی (د ۱۱۸۹ق/۱۷۷۵م)، محمد بلیدی مالکی (د ۱۱۷۶ق/۱۷۶۲م) و عطیه أجهوری نامبردارند. همچنین شهاب الدین احمد بن عبدالفتاح مجیری (د ۱۱۸۱ق)، عبدالله بن سلیمان جوهری (د ۱۲۰۱ق/۱۷۸۷م) و حسن بن علی مدابغی (د ۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م) به وی اجازه روایت دادند (جبرتی، ۳۱۴/۶؛ مرادی، ۲۰۰/۴؛ بیطار، ۶۹۴/۲-۶۹۵). از شاگردان وی یاد نشده، اما به بهره‌وری خلقی بسیار از وی اشاره گردیده است. بجیرمی در اواخر عمر نابینا گشت؛ در مصطفی از قرای نزدیک زادگاهش درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (جبرتی، بیطار، همانجاها). وی را از علمای برجسته جامع الازهر و هم‌شان و همدم محمد خُشنی شافعی از استادان بنام آن جامع دانسته‌اند (نک: جبرتی، ۳۱۴-۳۱۳/۶؛ خفاجی، ۱۷۱/۱).

دیدگاههای فقهی بجیرمی، در آثار متأخر فقه شافعی چون اعانة الطالبین و حواشی شیروانی بازتابی وسیع داشته است (نک: دمیاطی، ۲/۱، ۶۵، ۵۷، ۵۰؛ جم: شیروانی، ۸۰، ۷۱، ۱۱، ۱۴؛ جم: نووی جاوی، ۲۹۰/۱).

افریقا، ترجمه محمد حجی و محمد اخضر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مقریزی، احمد، الخطط، به کوشش گاستون ویت، قاهره، ۱۹۲۲م؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه الاطلاق النفیسه ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۱۲م؛ هوم، تاریخ، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Cherbonneau, A., «Histoire de la littérature arabe au Soudan», JA, 1855, vol. VI; Cohen, M., «Langues chamito-sémitiques», Les Langues du monde, Paris, 1952, vol. I; Crystal, D., An Encyclopedic Dictionary of Language and Languages, Massachusetts, 1992; El-Friedrich, J., Istoriya pis'ma, ed. I. M. Diakonov, Moscow, 1979; Jenkins, O. V., «The Beja of Sudan, Eritrea and Egypt», 1996, url Mar 2001: www.grmi.org/~jhanna/obj04.htm; MacEachern, S., «Genes, Tribes, and African History», Current Anthropology, Chicago, 2000, vol. XLI(3); Nichols, J., «Modelling Ancient Population Structures and Movement in Linguistics», Annual Review of Anthropology, Palo Alto, 1997, vol. XXVI; Palmer, F.R., «Cushitics», Current Trends in Linguistics, 1970, vol. VI; Rössler, O., «Verbalbau und Verbalflexion in den semitohamitischen Sprachen», ZDMG. 1951, vol. C; Sabby, O.S., The History of Eritrea, tr. M.F. Al-Azem, Beirut, Dar al-Masrah; Seligman, C.G. & Z. Brenda, «Notes on the History and Present Condition of the Beni-Amer (Southern Beja)», Sudan Notes and Records, 1930, vol. XIII(1); Sidahmed, A.S., «The Beja», Sudan: Minorities in Conflict, the Minority Rights Group 1995 Report, ed. P. Verney, 1995; Trimmingham, J. S., Islam in Ethiopia, London/New York, 1952; id., Islam in the Sudan, London, 1965; Tuch, F., «Erläuterungen und Berichtigungen zu orientalischen Schriftstellern», ZDMG, 1847, vol. I; Vycichl, W., «Der bestimmte Artikel in der Bedja-Sprache», Le Muséon, 1953, vol. LXVI.

احمد پاکچی

بجیر بن زهیر بن ابی سلمی، شاعر مخضرم. وی از قبیله مُزَینه از تیره مُضَر برخاست. پدرش زهیر بن ابی سلمی، از اصحاب معلقات، و برادرش کعب، سراینده قصیده معروف «بانت سعاد» (ه م) بود. از زندگی و فعالیتهای ادبی بجیر به رغم شهرت نسبیش، آگاهیهای تاریخی اندکی در دست است. ابن قتیبه دینوری (ص ۵۹-۶۰) و ابوالفرج اصفهانی (۸۶/۱۷)، در مقایسه با نویسندگان معاصر خود اطلاعات جامع‌تری از نحوه اسلام آوردن وی تدارک دیده‌اند. از آن دو که بگذریم در دیگر منابع چیزی جز تکرار روایات کهن یا نقل حوادث بی‌اهمیت (به عنوان مثال، نک: بغدادی، ۴۹۸/۹-۵۰۲، ۵۰۳) نمی‌توان یافت. بجیر اندکی قبل از سال ۷ق پیش از برادرش کعب به دین اسلام گروید (ابوالفرج، همانجا؛ ابن ماکولا، ۱۹۱/۱؛ فروخ، ۲۸۲/۱). به محض آنکه خبر اسلام آوردن بجیر به کعب رسید، قصیده‌ای در نکوهش برادر سرود و این قصیده او را مبعوض پیامبر اکرم (ص) گردانید. کعب که بر جان خود هراسیده بود، پنهانی نزد پیامبر (ص) آمد و زنهار خواست (برای تفصیل، نک: ه م، بانت سعاد، نیز کعب).

بجیر پس از گرویدن به آیین اسلام، به میان افراد قبیله خود بازگشت، اما چندی بعد، به حضرت پیامبر (ص) در مدینه پیوست و به حمایت از اسلام برخاست. وی در فتح مکه و غزوات خیبر و حنین همراه پیامبر (ص) بود و با سرودن اشعاری حماسی، روحیه جهاد را در کالبد مسلمانان می‌دمید (ابن قتیبه، ۶۷؛ ابوالفرج، ۸۸/۱۷-۸۹؛ ابن کثیر، ۳۳۹/۴، ۳۵۰).

حطیه اشعار او را روایت کرده است (ابوالفرج، ۸۲/۱۷؛ ازادی،

وی بالغ بر ۶۰ هزار حدیث شنیده بوده است (ابن نقطه، ۱۷۶/۲-۱۷۷؛ ذهبی، تاریخ، ۴۲۰). عنایت فراوان بجیری به طلب حدیث و تحمل خبر، جایگاه حدیثی وی را بدانجا رساند که نویسندگان بعدی، از او به عنوان ثبت، صدوق و حافظ یاد کرده‌اند (همو، سیر، ۴۰۲/۱۴؛ ابن نقطه، ۱۷۵/۲). توانایی بجیری در حدیث به ویژه به سبب مسافرت‌های فراوانش موجب علو آسائید او بود و همین عوالی، بسیاری کسان را برای طلب حدیث نزد او می‌کشاند و ابوسعید ادریسی که به سبب بُعد مسافت نتوانسته بود از عوالی او بهره ببرد، ناخرسند بود (نک: ذهبی، همان، ۴۰۳/۱۴).

در میان شاگردان او می‌توان به ابن حبان، ابوبکر محمد بن علی قفال چاچی، علی بن بندار صیرفی، احمد بن جناح گشانی، سهل بن سری بخاری، اعین بن جعفر سمرقندی و ابونصر گزینی اشاره کرد (ابن حبان، ۵۷/۸؛ بیهقی، سمعانی، ابن عساکر، همانجا؛ ابن نقطه، ۱۷۶/۲).

آثاری را برای بجیری بر شمرده‌اند که بیشتر آنها از میان رفته است. مهم‌ترین اثر وی، مجموعه‌ای حدیثی بوده است که در منابع از آن با عناوینی چون الجامع المسند، الجامع الصحیح، یا به طور مطلق الجامع و المسند یاد شده است. نسخه‌ای خطی از این اثر در کتابخانه ظاهریه دمشق نشان داده شده است که بر اساس اطلاعات نسخه شناختی، در شیوة تبویب با صحیح بخاری قابل قیاس است (نک: ظاهره، ۳۶۵؛ برای تداول آن، نک: سمعانی، همانجا، نیز التحجیر، ۸۷/۲؛ یاقوت، همانجا). از دیگر آثار او می‌توان به المراسیل، التفسیر (ابن نقطه، همانجا) و جزئی حدیثی (بغدادی، ۳۶۱/۱) اشاره کرد. کتاب التفسیر او انگیزه داوودی برای آوردن نام او در طبقات المفسرین بوده است (۹/۲)؛ برای محدثانی از فرزندان بجیری، نک: سمعانی، الانساب، ۲۸۷/۱).

مآخذ: ابن حبان، محمد، صحیح، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۲۰۸/۱؛ ۱۹۸۸؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، عمان، دارالبشر؛ ابن ماکولا، علی، الاکمال، به کوشش عبدالرحمان بن یحییٰ معلی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۲؛ ابن نقطه، محمد، التقدید، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴/۱؛ بغدادی، یضاح؛ بیهقی، احمد، السنن الکبریٰ، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۶؛ داوودی، محمد، طبقات المفسرین، بیروت، ۱۲۰۳/۱؛ ۱۹۸۳؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث سالهای ۳۰۱-۳۱۰، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتاب العربی؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴/۱؛ ۱۹۸۴؛ همو، المشتبه، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۶۲؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸/۱؛ ۱۹۸۸؛ همو، التحجیر، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵/۱؛ ۱۹۷۵؛ ظاهره، خطی (حدیث)، البانی، یاقوت، بلدان. فرامرز حاج منوچهری

بجیله، یکی از قبایل مشهور عرب قحطانی که در صدر اسلام نقش مهمی در حوادث عراق داشت. نام این قبیله - که فرزدق نیز از آن در اشعار خود یاد کرده (۳۷۱/۱) - مأخوذ از نام بجیله، دختر صعب بن سعد العشیره است (سمعانی، ۹۱/۲؛ قلشندی، ۳۲۹/۱؛ ابن اثیر، ۲۷۹/۱).

از بجیری دو اثر در فقه شافعی باقی است:

۱. التجرید لنفع العبد، حاشیه‌ای بر شرح منهج الطلاب قاضی زکریا انصاری در ۴ جلد که مشتمل بر دوره‌ای کامل از ابواب فقهی است. وی این کتاب را به درخواست برخی از دوستانش، و بر پایه حواشی نگاشته که پیش‌تر بر شرح منهج و حاشیه شبراغلی نوشته بوده است (نک: ۳/۱). این کتاب در قاهره (۱۲۸۶، ۱۳۰۹ و ۱۴۱۱ ق) و سپس در بیروت (۱۴۱۵ ق/۱۹۹۵ م) منتشر شده است.

۲. تحفة الحبيب علی شرح الخطیب، که حاشیه‌ای است بر الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع. چنانکه بجیری خود گفته است، وی ابتدا برخی از حواشی المنهج را برگزیده، و سپس مطالبی بر آن افزوده است (نک: ۷/۱). این کتاب نخست در قاهره (۱۲۸۶ و ۱۳۰۹ ق) در ۴ جلد و سپس در بیروت (۱۴۱۷ ق/۱۹۹۶ م) در ۵ جلد به چاپ رسیده است.

مآخذ: بجیری، سلیمان، التجرید لنفع العبد، بیروت، ۱۴۱۵ ق/۱۹۹۵ م؛ همو، تحفة الحبيب، بیروت، ۱۴۱۷ ق/۱۹۹۶ م؛ یطار، عبدالرزاق، حلیة البشر، به کوشش محمد بهجت یطار، دمشق، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳ م؛ جبرتی، عبدالرحمان، عجائب الآثار، به کوشش حسن محمد جوهر و دیگران، قاهره، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ خفاجی، محمد عبدالمنعم، الازهر فی الف عام، بیروت، عالم الکتب؛ دیماطی، ابوبکر، اعانة الطالبین، بیروت، دار الفکر؛ شروانی، عبدالحمید، حواشی، بیروت، دار الفکر؛ مرادی، محمد، سلک الدرر، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ نووی جواوی، محمد، نهایة الزین، بیروت، دار الفکر. سیمین محقق

بجیری، ابوحفص عمر بن محمد بن بجیر بن حازم همدانی سمرقندی (۲۲۳-۳۱۱ ق/۸۳۸-۹۲۳ م)، محدث و مفسر ماوراءالنهر. در برخی از آثار نام نیای او به صورت خازم آمده است (مثلاً نک: سمعانی، الانساب، ۲۸۶/۱؛ ابن عساکر، ۳۴۹/۱).

خاستگاه اصلی خاندان او قریة خُشُوفَن (= رأس القنطرة)، یکی از قرای سغد بود و به همین سبب، به خشوفنی نیز شهرت داشت (یاقوت، ۴۴۷/۲). بجیری در این دیار در خاندانی اهل علم (نک: سمعانی، همان، ۲۸۶/۱-۲۸۷؛ المشتبه، ۴۸/۱) رشد کرد و ضمن آموزش علوم متداول نزد پدر، همراه او به سرزمینهای گوناگون اسلامی از جمله خراسان، بصره، کوفه، حجاز، شام و مصر سفر کرد و از مشایخ بسیاری دانش آموخت (نک: همو، تاریخ...، ۴۱۹-۴۲۰). سفرهای فراوان او برای طلب و استماع حدیث، سبب گشت تا نویسندگان بعدی از او به عنوان «رخاله» یاد کنند (مثلاً ابن نقطه، ۱۷۵/۲). در میان استادان بنام او افزون بر پدرش، می‌توان از کسانی چون محمد بن یشار بُنْدَار بصری (د ۲۵۲ ق/۸۶۶ م)، محمد بن مُثَنّی بصری (د ۲۵۲ ق)، عیسی بن حنّاد بصری (د ۲۴۸ ق)، عمرو بن علی فلاس بصری، عباس ابن ولید خلّال (در دمشق)، ابوطاهر ابن سُرّج و اسحاق بن شاهین واسطی یاد کرد (نک: بیهقی، ۴۶۹/۲؛ ابن عساکر، همانجا؛ ابن ماکولا، ۴۶۴/۱؛ سمعانی، همان، ۲۸۶/۱؛ ابن نقطه، ۱۷۵/۲-۱۷۶؛ ذهبی، سیر...، ۴۰۳/۱۴).

بجیری که ظاهراً بیشترین بهره علمی را از محمد بن یشار برده است، خود به ۳ دوره حضور در محضر شیخ اشاره کرده، و گفته است که از

بُجاقچی، از ایلات بزرگ ترک زبان و شیعی مذهب استان کرمان.

نام‌گذاری: واژه بُجاقچی یا بوجاقچی از واژه بُجاق (صورت‌های دیگر آن بیجق و بجاق) ترکی به معنای چاقو و شمشیر، و پسوند نسبت و انتصاف («چی») ترکیب شده، و کلاً به معنای چاقوبی، سازنده و فروشنده چاقو، نیزه گذار و دشنه‌دار است (ابن بطوطه، ۲۹۷؛ قدری، ۶۵۱/۲؛ میرشکاری، ۱۰۰-۱۰۱؛ بهنیا، ۹). برخی بجاقچی را مأخوذ از بوجاق به معنای غسل نیز دانسته‌اند (نک: باستانی، وادی، ۴۲۸/۱، میرشکاری، ۱۰۱).

خاستگاه و پراکندگی: بنابر گزارش‌هایی ایل بجاقچی از نسل شخصی به نام علمدار هستند که به روایتی ابتدا در قره‌داغ آذربایجان و به روایت دیگر در غلنده مرند می‌زیستند. در زمان نادرشاه افشار آنان را از آذربایجان به کرمان کوچاندند (همو، ۱۰۰؛ وثوقی، ۱۷۹؛ بهنیا، همانجا). نخستین بار ابن بطوطه در سفرنامه‌اش از گروهی پیاده و سواره از افراد احمد بجقچی (بجقچی)، ساکن در حوالی سیواس و نیز آخی بجقچی در ازاق (آزف در دریای سیاه) ترکیه نام می‌برد (ص ۲۹۷، ۳۲۶؛ نیز نک: ایرانیکا، IV/317). برخی از منابع بجاقچیها را وابسته به ایل افشار و کوچ آنها را همراه با ایل افشار، از آذربایجان به کرمان و در زمان سلطنت شاه طهماسب اول (۹۳۰-۹۸۴ ق) دانسته‌اند (وزیری، ۱۹۸-۱۹۹؛ به‌آذین، ۱۲۴). اوپرلینگ نیز بجاقچیها را از ایل افشار می‌داند و به نقل از سالخوردگان این ایل می‌نویسد: آنها از ایل افشار زنجان روی بوده‌اند که در زمان نادرشاه افشار به کرمان کوچیده‌اند (نک: ایرانیکا، I/585).

امروزه بجاقچیها در شرق و جنوب شرقی شهرستان سیرجان و در مناطق چهار گنبد، سوخته چالی و بلورزد زندگی می‌کنند. دهستان بلورد (بخش مرکزی شهرستان سیرجان)، محل اقامت خوانین ایل بجاقچی بوده است (وزیری، ۱۵۴؛ فرهنگ، ۵۱/۸).

کوچ و اسکان: ایل بجاقچی تا چند دهه پیش کوچنده بودند، و پس از آن به تدریج گروهی از آنان یکجانشین شده‌اند. اوپرلینگ به کوچ بجاقچیهای سیرجان تا ۱۳۳۶ ش/۱۹۵۷م اشاره دارد (ایرانیکا، همانجا). میرشکاری در پژوهش میدانی خود در ۱۳۵۵ ش در میان این ایل در دهستان بلورد به نقل از مطلعان ایل می‌نویسد (ص ۱۰۰-۱۰۱): آنها تا حدود ۳۰ سال پیش کوچ‌رو بوده، و امروزه یکجانشین شده‌اند. همو قلمرو کوچ آنها را در زمان کوچندگی در بیلاقات فواصل کوه‌های چهار گنبد (در حدود شمال شرقی و شرق سیرجان) و قشلاقات عین‌البقر و مراتع اطراف آن (در قسمت جنوبی سیرجان) گزارش می‌کند (نیز نک: راسخ، ۱۵۷). برخی از منابع، قلمرو کوچ آنها را میان استانهای کرمان، فارس و هرمزگان یاد کرده‌اند (میرشکاری، ۴۲؛ فیروزان، ۲۹). بنابر آمار ۱۳۷۷ ش، ۴۶۱ خانوار از ایل بجاقچی کوچ‌رو بوده‌اند (سرشماری، ۳۱....).

تقسیم‌بندی طایفه‌ای: منابع مختلف ایل بجاقچی را میان ۸ تا ۱۸

سلسله نسب بجیله به درستی معلوم نیست، اما بیشتر منابع آنها را مانند قبیله خثعم منسوب به انمار بن اراش بن عمرو بن غوث دانسته‌اند که در یمن ساکن بودند (ابن قتیبه، ۶۴؛ ابن درید، ۵۱۵؛ ابن حزم، ۴۸۴/۱۰؛ قس: ابن اثیر، همانجا؛ برای محل زندگی آنها، نک: همدانی، ۷۱، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۰-۱۲۲؛ کوسن دوبر سوال، I/190, II/48). به گفته یعقوبی در ۱۰ قیس بن غریبه پیشوایی بجیله را در دست داشت (۷۹/۲).

یکی از مهم‌ترین نبردهایی که این قبیله در آن شرکت داشت، واقعه جبله میان ایرانیان و اعراب در عام الفیل بود (ابوعبید، ۶۲/۱؛ تولدکه، ۳۷۳). بجیله از جمله قبایلی به شمار می‌رفت که پس از فتح مکه، مسلمان شدند. گفته‌اند جریر بن عبدالله به نمایندگی از بجیله و به همراه تئو چند از افراد قبیله نزد پیامبر (ص) آمد و اسلام آورد (ابن سعد، ۳۴۷/۱؛ سمعانی، همانجا) و از طرف آن حضرت مأمور شد تا بت ذوالخلصه را که بت مشترک قبایل دوس، خثعم و بجیله بود، نابود کند (طبری، ۱۵۸/۳؛ کلی، ۳۵-۳۶؛ ابن هشام، ۸۸/۱-۸۹؛ علی، ۲۷۰/۶-۲۷۱). جریر در نبرد قادسیه، فرماندهی نیروی فرستاده شده از بجیله را برعهده داشت (دینوری، ۱۲۲؛ ابن اثیر، همانجا؛ نیز نک: طبری، ۴۸۶/۳).

به سبب شرکت بجیله در جنگهای فتوح، عمر بن خطاب آنان را که دوست داشتند در شام سکنی گزینند، در غنایم شریک کرد (همو، ۴۶۲/۳؛ بلاذری، ۳۵۳، ۳۷۳) و آنگاه پیشوایی گروهی از بجیله را به عرفجه بن هرمه داد و جریر را پیشوای تیره دیگری از آن قبیله کرد (طبری، ۴۶۲/۳، ۴۷۱؛ قس: یعقوبی، ۱۴۲/۲-۱۴۳). در زمان امام علی (ع) افراد این قبیله در نبردهای جمل و صفین شرکت داشتند؛ هرچند در جنگ صفین گروهی از آنان با سپاه علی (ع) و گروهی دیگر با سپاه شام همراه بودند (طبری، ۵۰۴، ۵۶۱، ۵۶۲؛ دینوری، ۱۴۴-۱۴۶، ۱۷۲؛ کحاله، ۶۵/۱؛ نک: ه. د. یزید بن اسد، نیز جریر بن عبدالله).

مآخذ: ابن اثیر، علی، اسد الغابة، قاهره، ۱۲۸۶؛ ابن حزم، علی، جملعة انساب العرب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ م؛ ابن درید، محمد، الاستقاق، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت / بغداد، ۱۳۷۸ ق/۱۹۵۸ م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن هشام، عبدالملک، السيرة النبوية، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶ م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۲۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله ایس طباغ، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلی، حیدرآباد دکن، ۱۲۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ طبری، تاریخ، علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۷۸ م؛ فردق، دیوان، بیروت، ۱۴۱۴ ق/۱۹۹۴ م؛ قلعشندی، احمد، صبح الاعشى، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ کحاله، عمر رضا، معجم قبائل العرب، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ کلی، هشام، الانصاف، به کوشش احمد زکی یاسا، قاهره، ۲۰۰۰ م؛ تولدکه، تودور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ همدانی، حسن، صفة جزيرة العرب، به کوشش هاینریش مولر، لیدن، ۱۸۸۴ م؛ یعقوبی، تاریخ، بیروت، دار صادر؛ نیز:

Caussin de Perceval, A. P., *Essai sur l'histoire des Arabes*, Paris, 1847.

شادی دایمی رضایی مقدم

زبان: بجاقچیها ترک زبانند و واژگان زبان آنها با عناصر فارسی-گونه محلی آمیخته است. بجاقچیها به گویش فارسی کرمان نیز سخن می‌گویند (وزیری، ۱۵۷؛ فیروزان، ۲۹).

وقایع تاریخی: یکی از وقایع تاریخی مشهور ایل بجاقچی قیام اسفندیار خان، حاکم این ایل در ۱۳۱۵ ق/۱۸۹۷ م است. وی با نیرنگ خود را برگزیده شاه وقت و حاکم سیرجان خواند و با توقیف حکمران منطقه، سیرجان را تصرف کرد و به اخذ مالیات از مردم و تعدی و تجاوز پرداخت. همچنین او در فرونشاندن شورش بالاسریهای کرمان در ۱۳۲۳ ق/۱۹۰۴ م، به ظفر السلطنه، حاکم کرمان کمک کرد (باستانی، تعلیقات، ۸۸۳/۲، ۸۸۶؛ سایکس، «ده هزار مایل...»، ۴۳۵)، حسین خان شجاع سلطان، فرزند اسفندیارخان در ۱۳۳۳ ق/۱۹۱۴ م، در زمان جنگ جهانی اول، با انگلیسیها به نبرد پرداخت و با یاری سواران ایل با پلیس جنوب ایران درگیر شد (سفیری، ۱۰۸؛ نیز نک: بهنیا، ۱۰-۱۱). سال بعد، وی در قلعه بلورد به عده‌ای از فراریان آلمانی که اسیر ژنرال سایکس بودند، پناه داد (سفیری، ۱۲۵؛ نیدرمایر، ۲۵۵؛ سایکس، «تاریخ...»، ۴۶۵-۴۶۶/II). در ۱۳۳۶ ق/۱۹۱۷ م بجاقچیها به سرپرستی مرادخان شکوه السلطان، ایلخان بجاقچی به کرمان حمله کردند و وارد شهر شدند (ایران، ۱۵۹-۱۶۰). از وقایع مهم تاریخی دیگر شرکت حسین خان و افراد بجاقچی برضد ارتش ایران و جنگ با آنهاست (باستانی، مقدمه، ۵۵/۱؛ پیغمبر، ۸۶).

مآخذ: ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ احتسایان، احمد، جغرافیای نظامی ایران، تهران، ۱۳۱۵ ش؛ ایران و جنگ جهانی اول، اسناد وزارت داخله، به کوشش کاره بیات، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ باستانی پاریزی، محمدابراهیم، مقدمه و تعلیقات بر تاریخ کرمان وزیری کرمانی، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ همو، وادی هفت راد، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ به آذین، م. ا.، قالی ایران، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ بهنیا، علاءالدین، بررسی مردم‌شناسی طایفه ارسلو از ایل بجاقچی، کرمان، مؤسسه کوریا پیغمبر دزدان، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ راسخ، شاپور و جمشید بهنام، «ایلات و عشایر ایران»، ایرانشهر، تهران، ۱۳۴۲ ش، ج ۱۱ رزم آرا، علی، جغرافیای نظامی کرمان، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۷۷ ش)، نتایج تفصیلی، استان کرمان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ سفیری، فلوریدا، پلیس جنوب ایران، ترجمه منصوره انصاری و منصوره جعفری فشارکی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، تهران، ۱۳۲۲ ش؛ فیروزان، ت. «درباره ترکیب و سازمان ایلات و عشایر ایران»، ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ قدری، حسین کاظم، تورک لغتی، استانبول، ۱۹۲۸ م؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ مجموعه اطلاعات و آمار ایلات و طوایف عشایری ایران، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ میرشکاری سلیمانی، فریدون، «ایلات و طوایف استانهای کرمان و هرمزگان»، فصلنامه ذخایر انقلاب، تهران، ۱۳۶۷ ش، ش ۵؛ میرشکاری، محمد، «بلورده، پایگاه ایل بجاقچی»، مجموعه مقالات مردم‌شناسی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ وثوقی رهبری، علی‌اکبر، تاریخ سیرجان، کرمان، ۱۳۷۲ ش؛ وزیری کرمانی، احمدعلی، جغرافیای کرمان، به کوشش محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ نیز:

Field, H., Contributions to the Anthropology of Iran, Chicago, 1939; Iranica; Niedermayer, O. von, Unter der Glutsonne Iran, Hamburg, 1925; Sykes, P., A History of Persia, London, 1930; id, Ten Thousand Miles in Persia, London, 1902.

معصومه ابراهیمی

طایفه، ۱۵ تیره و ۶۵ ایشوم (نک: ادامه مقاله) دانسته‌اند. بنابر روایت مطلعان، علمدار، نیای بزرگ بجاقچیها، ۱۲ پسر و ۲ دختر داشت که طایفه‌های ایل از آنها پدید آمدند (بهنیا، همانجا). مهم‌ترین طوایف ایل عبارت بودند از: انگلو (یا انگلو)، آرسلو، عباس‌لو، سوخته چالی، سارمسعدلو (یا سوار سعیدلو)، شول، خُرس‌لو (یا خُرس‌لو)، نوکی رضوانی، رایینی و حلوائی (کیهان، ۹۵/۲؛ میرشکاری، ۱۰۶؛ مجموعه...، ۱۰۴؛ میرشکاری، همانجا؛ نیز برای اسامی طوایف این ایل، نک: بهنیا، ۲۶-۲۸). در سرشماری ۱۳۷۷ ش، طایفه رایینی، با ۷۴۷ خانوار، جدا از ایل بجاقچی و به صورت ایلی مستقل و مستقر در استان کرمان در هر مزگان به شمار آمده است (سرشماری، همانجا).

سازمان اجتماعی: ساختار اجتماعی و نظام سنتی رده‌بندی ایل بجاقچی از بزرگ‌ترین تا کوچک‌ترین واحد، اینهاست: ایل، طایفه، تیره و خانوار. هر طایفه به چند تیره تقسیم می‌شود و هر تیره مجموعه‌ای از خانوارهای بجاقچی را در برمی‌گیرد. سازمان رهبری و سلسله‌مراتب قدرت در ایل به ترتیب: ایلخان (رئیس ایل)، کلاتر یا خان و یا ریش سفید (رئیس طایفه) و کدخدا یا ریش سفید (رئیس تیره) است (برای آگاهی بیشتر، نک: میرشکاری، ۱۰۲-۱۰۳؛ نیز: بهنیا، ۴۷-۴۸).

کوچک‌ترین واحد اقتصادی - اجتماعی ایل بجاقچی ایشوم نامیده می‌شود. ایشوم یک واحد دامدار است که از ترکیب توافقی چند خانوار غیر ثابت از تیره‌های مختلف که ممکن است با یکدیگر خریشاوند باشند، یا نباشند، شکل می‌گیرد. خانواده‌های هر ایشوم در کار دامداری به طور نسبی مستقل عمل می‌کنند. دامهای هر ایشوم معمولاً در یک گله جمع می‌شوند و خانوارهای ایشوم با یکدیگر «شریک گله» هستند. امور تولیدی و اجتماعی ایشوم عموماً به شکل تعاونی است و هر ایشوم نیز یک سرپرست و اداره کننده به نام «سرایشوم» دارد (میرشکاری، ۱۰۱-۱۰۴؛ بهنیا، ۲۵-۲۶).

جمعیت و معیشت: جمعیت ایل بجاقچی را در منابع مختلف بسیار متفاوت آورده‌اند. شمار خانوار آنها را در سالهای مختلف از ۲۰۰ تا ۳۰۰۰ تخمین زده‌اند (نک: وزیری، ۱۹۹؛ کیهان، راسخ، همانجاها؛ احتسایان، ۳۳۹؛ فیلد، ۲۳۴؛ به آذین، ۱۲۴). طبق آخرین تحقیقات سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده استان کرمان در ۱۳۷۷ ش، جمعیت بجاقچیهای کوچنده ۴۶۱ خانوار (۲۶۳۸ نفر) بوده است (سرشماری، ۳۱، ۳۴).

بجاقچیها در پرورش اسب و سوارکاری مشهور بوده‌اند. به گزارش رزم آرا واحدهای سواره نظام کرمان از افراد ایل بجاقچی بوده‌اند (ص ۱۴۷). گله‌داری و پرورش بز و گوسفند و زراعت و باغداری کار اصلی مردم ایل است. در صنایع دستی، زنان بجاقچی به بافتن قالیهای زیبا و مرغوب (میرشکاری، ۱۰۱) و گلیم و جاجیم در سراسر کرمان معروف بوده‌اند. بجاقچیها پرورش دهنده نوعی بز شیرین رنگ، معروف به نژاد رایینی بوده‌اند. در گذشته شال کرمانی را که به شال کاکی معروف بود، از کرک لطیف این بز می‌بافتند (دانشنامه...، ۲۶۶/۲).

بچه سقا، یا بچه سقا، بچه سقا (ح ۱۲۶۹-۱۳۰۸ش/۱۸۹۰-۱۹۲۹م)، لقب یک رهبر شورشی افغانستان که در ۱۳۰۸ش نزدیک به ۹ ماه بر این کشور حکم راند. وی حبیب الله نام داشت و بدان سبب که پدرش عبدالرحمان، از مردم قریه کلکان و کوهدامن شغل سقایی داشت، او را بچه سقا می خواندند.

از زندگی بچه سقا تا پیش از قیام برضد حکومت اصلاح طلب امان الله خان (ه م) اطلاعات اندکی در دست است. وی میان سالهای ۱۲۹۵-۱۲۹۸ش، باغبان محمدحسین خان مستوفی الممالک بود و از ۱۲۹۹ تا ۱۳۰۱ش/۱۹۲۰ تا ۱۹۲۲م در قطعه نمونه - که بهترین دسته نظامی تعلیم یافته امان الله خان بود - داوطلبانه خدمت کرد و در ۱۳۰۳ش پس از شرکت در جنگ منگل، به دلیل نامعلومی از خدمت نظام فرار کرد و به راهزنی پرداخت (فرهنگ، ۱(۲)/۵۷۴). وی همچون عیاران، اموال ثروتمندان را می دزدید و میان فقرا پخش می کرد و به همین سبب، به عنوان فردی شجاع و سخاوتمند شهرتی به هم زد. بچه سقا علاوه بر راهزنی، به ترور نیز دست می زد؛ چنانکه به توصیه عبدالقیوم خان فرقه مشربغمانی، برادر او را به قتل رساند و حتی قصد ترور امان الله خان را هم داشت، اما از این کار منصرف شد (همانجا).

در ۱۳۰۶ش وقتی که امان الله در اروپا بود، ناآرامیهایی برضد اصلاحات او، در افغانستان آغاز شد. بچه سقا و یارانش در ایجاد این آشوبها دست داشتند، تا آنکه پس از کشمکشهایی، شماری از یارانش را گرفتند و بچه سقا حاضر شد، در صورت گرفتن امان نامه، تسلیم دولت شود، اما چون قول مساعدی دریافت نکرد، ناگزیر با یکی از یارانش به نام سیدحسین به پیشاور گریخت. گویا در آنجا، این دو به دلیل دزدی به ۱۱ ماه حبس محکوم گردیدند، اما به دلایلی آزاد شدند و به افغانستان بازگشتند (همو، ۱(۲)/۵۷۵؛ غبار، ۸۲۱). برخی بر این باورند که بچه سقا در هند با انگلیسیها در تماس بوده است («افغانستان...»، ۱۵۴-۱۵۵). بچه سقا پس از بازگشت به کوهدامن، از حمایت برخی از منتقدین محلی مانند ملک محسن کلکانی و خاندان مجددی، از روحانیون صاحب نام - که منافعشان با اصلاحات امان الله خان مغایرت داشت - برخوردار شد. بنابراین، تلاش دولت برای دستگیری او با مشکلاتی روبه رو گردید (غبار، همانجا).

در پی شورش قبیله شینواری در ۱۳۰۷ش و اغتشاش در شرق افغانستان، بچه سقا نیز راههای شمالی منتهی به کابل را مختل کرد (همانجا). دولت هم احمدعلی خان تیلفونی، والی کابل را برای مذاکره با بچه سقا راهی کوهدامن کرد. بچه سقا عفو شد و با موافقت امان الله، وی و گروهش در سرای خواجه مستقر و مسلح شدند و در زمره عمال دولتی جای گرفتند؛ اما این توافق دیری نپایید و بچه سقا به مرکز حکومت در سرای خواجه حمله برد و محافظان را خلع سلاح کرد و برای تسخیر کابل به راه افتاد (همو، ۸۲۱-۸۲۲؛ فرخ، ۴۸۹/۱-۴۹۰). وی در حمله اول به کابل زخمی شد و عقب نشینی کرد (همو، ۴۹۱/۱) و در قلعه مرادیگ در نزدیکی کابل مستقر شد. در این گیرودار، نیروهای

عبدالرحیم خان غند مشر نیز از بلخ به او ملحق شدند. در همین زمان شاه، برای خوشایند فتودالها و روحانیون اعلامیه ای ۱۸ ماده ای مبنی بر لغو اصلاحات صادر کرد. با اینهمه، ناآرامی گسترش یافت و بچه سقا که از حمایت روحانیون، خاصه نقشبندیان برخوردار بود، به کابل حمله کرد. شاه در ۱۳۰۸ش برادرش، عنایت الله خان را به نیابت خود گمارد و به قندهار رفت (غبار، ۸۲۴ - ۸۲۵). عنایت الله خان هیأتی را برای مذاکره نزد بچه سقا فرستاد و در این نشست ظاهراً بچه سقا را متقاعد کردند که از حمله به کابل دست بکشد (همو، ۸۲۵؛ قس: فرخ، ۴۹۴/۱). که می گوید: بچه سقا این هیأت را نپذیرفت، اما وی که از ناکارآمدی حکومت آگاه بود، به کابل حمله کرد و شهر را تقریباً بدون خونریزی گرفت و خود را با عنوان «(امیر غازی، حبیب الله، خادم دین رسول الله) شاه افغانستان خواند (غبار، همانجا). پس از آن طی اعلامیه ای تمامی اصلاحات امان الله خان، به ویژه قانون اساسی را لغو کرد، مدارس را بست و اخذ مالیات و عوارض و گمرک را متوقف گردانید (فرهنگ، ۱(۲)/۵۷۶؛ مایل هروی، ۴۶؛ فرخ، ۴۹۵/۱؛ نیول، ۵۷).

در همین سال کابینه ای مرکب از دو گروه نامتجانس تشکیل شد: گروه نخست متعلق به راهزنان و یاران بچه سقا بودند که داعیه تشکیل حکومت اسلامی و برقراری شریعت اسلام داشتند و گروه دوم را وابستگان دربار امان الله شاه تشکیل می دادند؛ هر دو دسته به یکدیگر بدبین بودند و با یکدیگر دشمنی می ورزیدند (غبار، ۸۲۶؛ فرهنگ، ۱(۲)/۵۷۶-۵۷۷). از این رو، معلوم بود که حبیب الله (بچه سقا) با یک چنین دولتی دوام نخواهد داشت. افزون بر این، بچه سقا در حکومت خود با مشکلات دیگری مواجه بود که مهم ترین آنها عدم حمایت قبایل افغان، به ویژه پشتونها از او بود؛ چه آنان حکومت یک تاجیک را بر نمی تافتند. خالی بودن خزانه، ناتوانی در ایجاد نظم و نداشتن ارتشی منظم هم موجب نارضایتی مردم و قبایل شد. در هزاره جات، پکتیا، وردک و قندهار نیز مخالفتها آغاز شد. با اینکه بچه سقا به ضرب سکه های جدید اقدام کرد، اما این کار به او کمکی نکرد و اوضاع اقتصادی خراب تر شد. خانواده مجددی که ابتدا حامی او بودند، نگران از اوضاع نابسامان، حمایتشان را متوجه نادرخان کردند (غبار، ۸۲۸؛ گرگوریان، ۲۸۰؛ روی، ۶۷). در این گیرودار کسانی هم به قصد ترور بچه سقا به کار برخاستند، ولی دستگیر و اعدام شدند (همانجا، ۸۲۸).

بچه سقا علاوه بر درگیریهای داخلی، از ۳ ناحیه در خطر بود: یکی از جانب سمرقند که امان الله خان در آنجا مستقر شده بود؛ دوم از سمت شرق و از سوی علی احمدخان؛ و سوم از ناحیه جنوب به رهبری محمد نادرخان، سپهسالار سابق و پسر سردار محمد یوسف خان که به قبایل سدوزایی و محمدزایی تعلق داشت و در آن وقت در فرانسه زندگی می کرد (فرهنگ، ۱(۲)/۵۸۸؛ گرگوریان، ۲۸۱). امان الله خان در ۱۳۰۸ش برای تسخیر کابل از سمرقند حرکت کرد، اما به دلیل نامعلومی

امان نامه‌ای در حاشیه قرآن، او را به کابل کشاند (همانجا). گرگوریان بر آن است که پیروان بچه سقا به او خیانت کردند و او را به نادرخان تحویل دادند (ص 286؛ قس: دوپره، همانجا). به هر روی، حبیب‌الله به همراه جمعی از نزدیکانش تسلیم نادرخان شد و پس از چند روز همگی اعدام شدند (فرخ، ۵۰۷/۱-۵۰۸).

قیام بچه سقا به قیام سنقوی شهرت یافت. برخی این قیام را دهقانی نامیده‌اند (ایرانیکا، III/336)؛ اما در واقع باید آن را نوعی قیام مذهبی و ضدتجدد طلبی تلقی کرد. بچه سقا از سواد و سیاست بهره‌ای نداشت، اما شجاع و متدین بود و می‌خواست شریعت اسلام را در افغانستان جاری سازد. با اینکه در جلب رضای مردم و ایجاد دولتی همگون توفیقی نداشت، اما نامش به عنوان شیر کوهستان در داستانهای عامیانه راه یافت. منابع افغانی نظر مساعدی به قیام او ندارند و او را بازیچه سیاست انگلیس معرفی کرده‌اند (فرهنگ، ۵۹۳/۲). در واقع بچه سقا، در حکم وسیله‌ای برای از بین بردن امان‌الله خان و اصلاحات او، و ممانعت از نفوذ روسها در افغانستان به شمار می‌رفت. برخی از منابع غربی نیز بر آنند که انگلیسیها در روی کار آمدن بچه سقا نقش اساسی داشته‌اند (هایمن، 43؛ نیز نک: ایرانیکا، III/338).

بچه سقا می‌خواست با دولتهای خارجی ارتباط برقرار سازد، حتی اجازه بازگشایی مدارس زبانهای خارجی را داد، اما از حمایت هیچ‌کدام از این دولتها برخوردار نشد (گرگوریان، 276-277). متن اعلامیه او در آغاز حکومتش، دیدگاه وی را نسبت به حکومت و اداره کشور و مردم به خوبی نشان می‌دهد (مایل هروی، ۴۶):

«(من) اوضای [اوضاع] کفر و بی‌دینی و لاتی‌گری حکومت سابقه زه [را] دیده، و برای خدمت دین رسول‌الله کمر جهاده [جهاد را] بسته کدم [کردم] تا شما بیادرها ره [برادرها را] از کفر و لاتی‌گری نجات بتم [بدهم] مه بادا زی [بعد از این] پیسه [پول] بیت المال به تعمیر و متب [مکتب] خرج نخت کدم [نخواهم کرد] بل همه ره [را] به عسکر خودمیتم [میدهم] که جای و قند و پلو بخورن، و به ملاها میتم که عبادت کنن، مه مالیه سقایی و ماسول [محصول] گمرک نمی‌گیرم و همه ره بخشیدم و دگه [دیگر] مه پاچای [پادشاه] شماستم، و شما رعیت مه می‌باشین برون [بروید] بادازی همیشه سات خوده تیرکنین [ساعت خود را خوش بگذرانید]، مرغ بازی بودنه بازی کنین، و ترنگ تامه [شاداب] خوش بگذرانین.

مآخذ: غبار، غلام محمد، افغانستان در سیر تاریخ، کابل، ۱۳۵۹ ش؛ فرخ، مهدی، تاریخ سیاسی افغانستان، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ فرهنگ، محمد صدیق، افغانستان در پنج قرن اخیر، قم، ۱۳۷۱ ش؛ مایل هروی، نجیب، تاریخ و زبان در افغانستان، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ نیز:

Afghanistan: Past and Present, Moscow, 1982; Dupree, L., Afghanistan, Princeton, 1973; Fraser-Tytler, W.K., Afghanistan, London etc., 1953; Gregorian, V., The Emergence of Modern Afghanistan, Stanford, 1969; Hyman, A., Afghanistan under Soviet Domination, London, 1982; Iranica; Newell, R.S., The Politics of Afghanistan, London, 1972; Roy, O., Islam and Resistance in Afghanistan, London etc., 1986.

شهناز رازبوش

بخشی از لشکریانش به نافرمانی برخاستند و به ناچار وی چندی در غزنه ماند و سپس به سمرقند عقب نشست. در این ضمن، دولت نوینباد شوروی که در آغاز کار بچه سقا، از قیام او به عنوان قیامی دهقانی و مردمی حمایت کرده بود، پس از چندی تغییر موضع داد و او را دست‌نشانده انگلیسیها خواند و غلام نبی‌خان، سفیر افغانستان در روسیه را برای حمایت از امان‌الله خان با تجهیزات کامل و به همراه کارشناسان روسی به افغانستان فرستاد؛ اما اقدام آنها، به سبب عقب‌نشینی امان‌الله خان از حمله به کابل، ناکام ماند و آنان نیز خاک افغانستان را ترک کردند (گرگوریان، 279-278).

در این میان امان‌الله خان افغانستان را ترک کرد و بچه سقا بر شمال، نواحی مرکزی و غربی نیز مسلط شد. پس از چندی، علی احمدخان مدعی حکومت هم گرفتار و کشته شد و بچه سقا فقط از ناحیه جنوب در خطر بود. پس وی شاه محمودخان، برادر نادرخان را که در کابل بود، به عنوان رئیس تنظیمیه برای دعوت از قبایل جنوبی به اتحاد، به آن حدود فرستاد، اما نتیجه‌ای از این کار نگرفت، چه، در همین وقت محمد نادرخان از اروپا به سرحد افغانستان آمد و شاه محمودخان به او ملحق شد. باید گفت: وقتی که محمد نادرخان در فرانسه بود، بچه سقا از او برای بازگشت به کشور و بازسازی ارتش دعوت کرده بود و ظاهراً محمد نادرخان این پیشنهاد را پذیرفته بود، اما وقتی به هند رسید، درصدد برآمد که قبایل افغان را برای مقابله با بچه سقا متحد کند. از این رو، بچه سقا نزدیکان نادرخان را زندانی نمود و برای سر او نیز جایزه‌ای تعیین کرد (فرهنگ، ۵۸۸/۲-۵۸۹؛ گرگوریان، 283؛ دوپره، 121).

برخی از نویسندگان بر آنند که نادرخان با کمک غیرمستقیم انگلیسیها و یکی از ثروتمندان پیشاور، توانست جبهه‌ای برضد حکومت بچه سقا ترتیب دهد (فریزر تایتلر، 221-222). انگلیسیها که از بیم به خطر افتادن منافعشان در هند، ناامنی افغانستان را خوش نداشتند و در عین حال، از نفوذ روسها در هراس بودند، به ظاهر دولت بچه سقا را به رسمیت شناختند، اما هیأت نمایندگی سیاسی خود را از افغانستان خارج کردند (گرگوریان، 279). از طرف دیگر، نادرپاگاهی در خُست ایجاد کرد و به مواضع بچه سقا حمله برد، اما به سبب عدم حمایت قبایل با شکست مواجه شد. او پس از چندی، با کمک قبایل وزیر، قوای بچه سقا را در سنجک و کردیز شکست داد. در جنگ منارچکری شکست قطعی نصیب بچه سقا شد و نادر حمله به کابل را آغاز کرد (فرخ، ۵۰۷/۱) و بچه سقا را در ارگ به محاصره گرفت. اما او گریخت و به جایکار رفت (فرهنگ، ۵۹۰/۲).

نادرخان در پاییز ۱۳۰۸ ش/۱۹۲۹ م، وارد کابل شد و با عنوان نادرشاه، زمام امور را در دست گرفت (فریزر تایتلر، همانجا). چگونگی دست یافتن نادرشاه بر بچه سقا به درستی دانسته نیست. به گفته فرهنگ بچه سقا درصدد ادامه مبارزه و مقابله با نادرشاه بود، اما او دست به حيله زد و جمعی از روحانیون را نزد بچه سقا فرستاد و با دادن

بجینا، نک: بجانه.

بجائی، ابوجعفر محمد بن اسحاق بجائی زوزنی (د ۴۶۳ق/ ۱۰۷۱م)، ادیب و قاضی. وی از جدش محمد بن حسین بحات نسب گرفته است؛ نسبت زوزنی نیز شهر خاستگاه او زوزن (میان هرات و نیشابور) را نشان می‌دهد (باخرزی، ۱۳۶۶/۲؛ قفطی، المحمدون...، ۱۵۱/۱؛ غزی، ۶۸۴؛ عبدالقادر، ۸۷/۳).

بجائی شاعر و ادیبی زبردست و نساخی ماهر بود، چندان که وی را زینت زوزن خوانده‌اند (ثعالی، ۳۰/۲؛ یاقوت، ادبا، ۲۰/۱۸؛ قفطی، همانجا). او که حنفی مذهب بود، نسبت به آیین تسنن تعصب بسیار می‌ورزید (صریفی، ۵۱/۱؛ یاقوت، همان، ۱۸/۱۸)؛ اما تعصب در دین مانع از آن نبود که وی با زبانی زهر آگین به هجو مردمان پردازد. او در این کار چندان افراط می‌ورزید که هیچ کس، از گزند زبانش در امان نبود. بجائی - چنانکه خود می‌گوید - هر کس را که می‌دید، نخست هجو وی در ذهنش نقش می‌بست (صریفی، همانجا؛ یاقوت، همان، ۱۹/۱۸؛ صفدی، ۱۹۷/۲).

بجائی خط نسخ را نیکو می‌نوشت و کتابهایی نیز به خط او در دست بوده است. عبدالغافر فارسی می‌گوید: بجائی نسخه‌ای از غریب‌الحديث ابو سلیمان خطابی را که خود نگاشته بود، به قصد سماع نزد پدر بزرگش عبدالغافر بن محمد، و برای تصحیح نزد ابوسعید ابن دوست قرائت کرد و می‌افزاید: نسخه‌ای به آن زیبایی و وضوح هرگز ندیده بوده است. همو در جای دیگر می‌گوید که نسخه‌ای از کتاب تیمه‌الدهر ثعالی در ۵ جلد به خط زیبای وی دیده که به ۳۰ دینار نیشابوری - که پس کمتر از بهای واقعی آن بوده - به فروش رسیده است (نک: صریفی، ۵۱/۱-۵۲؛ یاقوت، همان، ۲۰/۱۸؛ قفطی، انباه...، ۶۷/۳).

بجائی در مدرسه سیوری در دروازه غزره از محلات نیشابور (یاقوت، بلدان، ۶۶۸/۳) زندگی می‌کرد و در غزنه وفات یافت (صریفی، ۵۲/۱؛ یاقوت، ادبا، نیز عبدالقادر، همانجاها). او علاوه بر ادب، در حدیث نیز دستی داشته است (نک: یاقوت، همان، ۲۲/۱۸)؛ اما شهرتش به سبب آثار و تألیفات متعددی است که در جد و هزل تألیف کرده بود (صریفی، ۵۱/۱؛ یاقوت، همان، ۱۸/۱۸؛ قفطی، همان، ۶۶/۳). در مورد دیوان شعرش، یاقوت از قول محمد بن محمود نیشابوری در سرالسرور می‌گوید: شعرش بیش از ۲۰ هزار بیت است که در ۹ مجلد گردآمده (همان، ۲۶/۱۸-۲۷؛ نیز نک: صفدی، ۱۹۹/۲). علاوه بر این، باخرزی (۱۳۷۴/۲) و عبدالغافر فارسی (نک: یاقوت، همان، ۲۳/۱۸) دیوان او را دیده، و پسندیده بودند. آنچه امروزه از اشعار وی باقی مانده، ایبائی است پراکنده که در منابع مختلفی چون دمیة القصر (باخرزی، ۱۳۷۶/۲)، تتمه التیمه (ثعالی، همانجا)، معجم‌الادباء (یاقوت، همانجا) آمده است. بجائی علاوه بر شعر هجو که مایه شهرت او بوده، در رثا، غزل، وصف، مدح (ثعالی، ۳۰/۲-۳۱) و خمریات و فخر (باخرزی، ۱۳۸۰/۲-۱۳۸۴) نیز شعر سروده بود.

دیگر آثاری که به وی نسبت داده‌اند، اینهاست: ۱. شرح دیوان بحتری که یاقوت آن را بزرگ و سرشار از علم و فواید بسیار وصف می‌کند و می‌افزاید که جز این کتاب، اثری از بجائی نمی‌شناخته است (همانجا). ۲. نحو القلوب است (سمعانی، ۹۸/۲؛ ابن اثیر، ۱۲۳/۱؛ بغدادی، ۶۲۹/۲؛ کحاله، ۴۱/۹)، که هیچ اطلاعی از محتوایش در دست نیست. علاوه بر این، بغدادی اثر دیگری به نام بحر القلوب به وی نسبت داده (۱۶۵/۱) که شاید همان نحو القلوب باشد که تحریف شده است.

مآخذ: ابن اثیر، علی، اللباب، بغداد، مکتبة المتن؛ باخرزی، علی، دمیة القصر، به کوشش محمد تونجی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ بغدادی، ایضاح؛ ثعالی، عبدالملک، تتمه التیمه، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ صریفی، ابراهیم، تاریخ نیشابور (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۳۶۲ش؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش س. ددرینگ، ویسبادن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ عبدالقادر قرشی، الجواهر المضية، به کوشش عبدالفتاح محمدحلو، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ غزی، تقی‌الدین، الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیة، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز قفطی، علی، انباه الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۵م؛ همو، المحمدون من الشعراء، به کوشش محمد عبدالمعید، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷م؛ یاقوت، ادبا، همو، بلدان.

بحارُ الأنوار، مشهورترین، مهم‌ترین و مفصل‌ترین اثر علمی محمد باقر مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۱ یا ۱۱۱۱ق/۱۶۲۸-۱۶۹۸ یا ۱۶۹۹م) که مجموعه‌ای گسترده از احادیث امامیه است و گاه «دائرة المعارف بزرگ احادیث شیعه» لقب گرفته است.

نام کامل این اثر بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الاطهار (ع) است. عزم مؤلف بر نگاشتن این کتاب از ۱۰۷۰ق/۱۶۶۰م، پس از نگارش کتاب فهرس مصنفات الاصحاب جزم شده است و اولین تاریخ ثبت شده در خود کتاب ۱۰۷۲ق است (نک: ۲۵۵/۱۰۳) و سواد نامه آن در ۱۱۰۴ تا ۱۱۰۶ق به پایان رسیده است، هر چند پاک نویسنده کتاب تا پس از فوت مؤلف و توسط شاگردان او همچنان ادامه داشته است (امین، ۱۸۳/۹؛ مشار، ۲۵-۲۶؛ المعجم...، ۱۰۲/۱).

همزمان با کار ۳۶ ساله او، کتابهای مهم دیگر حدیثی شیعه نیز نگاشته شده است: نخست الوافی از مولی‌ محسن فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ق/۱۶۸۰م) و دیگر وسائل الشیعة از محمدبن حسن حرعاملی (د ۱۱۰۴ق/۱۶۹۳م). شروع کار تألیف بحار الانوار در زمان شاه سلیمان اول صفوی (س ۱۰۷۷-۱۱۰۵ق) بود و اتمام کار به دوره سلطنت شاه سلطان حسین اول (س ۱۱۰۵-۱۱۳۵) برمی‌گردد. این در حالی است که مجلسی در ۱۰۸۹ق/۱۶۷۸م از طرف شاه سلیمان به شیخ الاسلامی منصوب شد (برای آشنایی با شرح وظایف و اختیارات منصب شیخ الاسلامی، نک: مارچنکوفسکی، ۳۲۸-۳۲۹) و پس از مرگ وی، شاه سلطان حسین نیز وی را در این سمت ابقا کرد (بحرانی، ۵۵).

پس از ورود محقق کرکی در ۹۱۶ق/۱۵۱۰م به ایران و ایجاد بستر

رسانده است (۶۷/۷-۹۸، ۲/۸-۱۷۳).

در مرحله بعدی، روایات متناسب با هر باب را در ذیل عنوان گنجانده، و سندهای آن را نیز با رعایت اختصار نقل کرده است. هدف او از این اختصار جلوگیری از پر کردن و افزودن حجم ابواب یا مزین کردن کتاب است، اما آنها را به کلی حذف نکرده است تا تحلیل سند ناممکن نشود (۴۸/۱). آنگاه توضیحات و شرح خود را بر روایات نگاشته، و در این قسمت از نظرات دیگر صاحب نظران نیز یاری گرفته، و به نقل و گاه نقد اقوال آنان پرداخته است. وی در انتخاب روایات، اساس کار را بر تناسب کل یا جزء روایت با عنوان باب قرار داده است و البته آنجا که روایت را تقطیع کرده، وعده آوردن متن کامل آن را در جایی دیگر داده است (مثلاً ۵۴/۶، ۱۱۸، ۱۵۲). این توضیحات او در ۱۰ جلد آخر کتاب دیده نمی‌شود؛ زیرا ۱۰ جلد آخر توسط شاگردش میرزا عبدالله افندی، یا به قولی توسط میر محمد صالح حسینی پاک نویس شد و از سوادنامه به بیاض آمد، برای اینکه عمر مجلسی به انجام این کار کفاف نداده بود؛ هر چند برخی نیز این نظر تاریخی را نپذیرفته‌اند (همو، ۵/۴۱؛ بحرانی، ۵۷؛ تنکابنی، ۲۰۸، ۲۰۹؛ المعجم، ۷۵/۱، ۷۶).

وی برای اجرای چنین کار عظیمی از همکاران و شاگردان بسیاری کمک گرفته که در برخی منابع شمار آنها را بالغ بر هزار نفر دانسته‌اند (قمی، الکنی، ۱۴۷/۳) و کسانی چون میرزا عبدالله افندی، میر محمد صالح حسینی، ملا ذوالفقار، ملا محمد رضا، عبدالله بن نورالدین بحرینی، نعمت‌الله جزایری و آمنه‌خاتون خواهرش راجز و همکاران وی شمرده‌اند (المعجم، ۹۸/۱، ۹۹).

کار گروهی او که از ابتکارات تألیف به حساب می‌آید، شباهتی نیز به کار نگارش دائرة المعارف فلسفی توسط گروه اخوان الصفا دارد (سبحانی، ۳۶۰)؛ با این تفاوت که وی تسلط کامل و یک تنه بر همه مراحل کار داشت و شاگردانش فقط به جمع‌آوری و نگارش آیات و احادیث، ذیل عنوانهای طراحی شده توسط خود او می‌پرداختند و کلیه گزینشها از متن، سند، ... و همچنین تنظیم توسط خود وی صورت می‌گرفته است (المعجم، ۸۰/۷/۱).

ابتکارات تألیف بحار الانوار به همین اندازه محدود نمی‌شود؛ نوعی تفسیر موضوعی برای قرآن با بیش از ۹۰۰ موضوع اصلی و ۴۰۰ موضوع فرعی و سبک تبویب آن که گونه‌ای از فهرست موضوعی برای احادیث شیعی است، نیز قابل توجه است (سبحانی، ۳۵۵-۳۶۱؛ المعجم، ۸/۱؛ نیز نک: پاکتیجی، ۳۹-۴۸).

فهرست‌بندی و تبویب مجلسی از نقاط قوت و قابل تأمل در تألیف بحار الانوار است؛ وی در «فصل رابع» مقدمه کتابش (۷۹/۱-۸۰)، فهرست مجلدات ۲۵ گانه خود را عنوان می‌کند. این فهرست از لحاظ رده‌بندی و محتوای عناوین معرف مناسبی برای کار اوست. خود مؤلف عناوین «العدل و المعاد»، «ضبط تواریخ انبیاء و ائمه (ع)» و «السماء و العالم» را که مشتمل بر احوال عناصر و موالید و ... است، از ابتکارات منحصر به فرد کتاب خود که پیشینیان به آن نپرداخته‌اند،

تشکیل حکومتی شیعی، زمینه‌ای نیز برای رویکرد اخباری ایجاد شد که زیر بنای آن توسط ابن ابی‌جمهور احسایی (زنده در ۹۰۴ق) در رساله‌ای با عنوان العمل باخبار اصحابنا به وجود آمده بود و توسط میرزا احمد بن علی استرآبادی (د ۱۲۰۸ق) و محمد امین استرآبادی (د ۱۲۰۳ق) ادامه یافت (نک: ه، ۱۶۰/۷). این فضا تا نگارش الفوائد الحائریه توسط محمدباقر بهبهانی در ۱۲۰۸ق در رد الفوائد المدنیه محمد امین استرآبادی، همچنان جو چیره بر تفکر شیعی دوران خویش بوده است و این حکایت از آن دارد که شرایط حاکم بر حوزه‌های دینی آن زمان نگارش احادیث را می‌پسندیده، و فیض کاشانی و حرعاملی در همین فضا اقدام به تدوین مجموعه‌های حدیثی شیعه نموده‌اند. مجلسی نیز که خود گرایش هر چند معتدل اخباری داشت (مهاجر، ۱۵۱، به؛ ملکی، ۲۶۱، به)، به نگارش بحار الانوار پرداخت. چنانکه وی در جواب سؤالی که از او درباره حکما، فلاسفه، مجتهدین و اخباریون و فقها و صوفیه شده است، استفاده عقل را برای فهم احادیث، آن هم به شیوه حکما جایز نمی‌داند و خود را اخباری دور از افراط و تفریط در تقلید محض به عنوان درایت، یا اجتهاد آزاد بر اساس گرایشهای عقلی معرفی می‌کند (نک: زین‌العابدین شیروانی، ۶۱۸-۶۲۱).

مؤلف در مقدمه کتاب، عنوان می‌کند که پس از آشنایی و تفحص در علوم دیگر به این نتیجه رسیده که راهی برای علم جز در کتاب الهی و اخبار ائمه طاهرین (ع) وجود ندارد و راههای دیگر را هر چند بی‌بهره نمی‌داند، اما دور افتاده از مسیر معرفی می‌کند (۳، ۲/۱). مؤلف در جای دیگر این اثر، گرایش اخباری خود را نشان می‌دهد و حتی با مسائل و شبهات عقلی مطرح شده، به شیوه روایی برخورد می‌کند (۲۵۴/۶۷، ۲۵۹/۱۱، ۲۳۴/۳، ۳۱۴/۲) و جایی به صراحت نظر اخباریان را بهترین نظر در بحث بیان کرده است و ترک مسأله‌ای غامض را به دلیل عجز عقول بر احاطه به عمق آن، اولی می‌داند (۲۶۰/۵)؛ برای نمونه‌هایی دیگر، نک: المعجم، ۸۴/۱، ۸۶).

اما آنچه مجلسی به عنوان انگیزه شخصی بیان می‌کند، حفظ آثار گذشتگان و جلوگیری از نابودی آنهاست، متونی که به واسطه غرض ورزی فاسدان، بی‌توجهی جاهلان، استیلاي سلاطین گمراه و مخالف با اهل بیت (ع)، رواج علوم باطل و نیز کم‌اعتنایی به احادیث، در حال از بین رفتن بوده، و جامعه آن روز برای هدایت و استفاده به آنها نیازی مبرم داشته است (۴-۳/۱).

روش کار مجلسی هر چند به نظر می‌رسد نوعی برداشت از کارهای گذشته نیز باشد، اما ابتکارات شخصی نیز دارد. او ابتدا عناوین مجلدات کتاب خود را انتخاب می‌کرد و سپس برای هر عنوان بابیهایی می‌گشود. در ذیل هر باب پیش از هر چیز آیات قرآنی متناسب آن را فهرست می‌کرد که این کار او بسیار به کار الوافی فیض کاشانی نزدیک است. آنگاه برای هر آیه، تفسیری مناسب با استفاده از نظرات مفسران و توضیحات خود می‌نگاشت؛ این کار را از جلد ۵ به صورت جدی آغاز کرده، و در جزء ۷ و ۹ به مناسبت بحث توحید و صفات الهی به اوج خود

می‌داند (۵/۱).

عنوانهای کتب ۲۵ گانه اینهاست: کتاب العقل والجهل؛ کتاب التوحید و الصفات و الاسماء الحسنی؛ کتاب العدل و المشیة والارادة و القضاء و القدر؛ کتاب الاحتجاجات و المناظرات؛ کتاب فی احوال الانبیاء و قصصهم؛ کتاب فی احوال نبینا الاکرم (ص) و احوال جملة من آباءه؛ کتاب فی مشترکات احوال الائمة (ع)؛ کتاب فی الفتن بعد النبی (ص)؛ کتاب فی احوال امیرالمؤمنین (ع) من ولادته الی شهادته؛ کتاب فی احوال سیده النساء (ع) و الامامین الهمامین الحسن المجتبی (ع) و ابی عبدالله الحسین (ع)؛ کتاب فی احوال الائمة الاربعة بعد الحسین (ع)؛ کتاب فی احوال الائمة الاربعة قبل الحجة المنتظر (ع)؛ کتاب فی احوال الحجة المنتظر (ع)؛ کتاب فی السماء و العالم؛ کتاب فی الايمان و الکفر، که در طرح اولیه مجلسی، این کتاب شامل ۱۰ بخش در آداب نیز بوده است، اما در هنگام تألیف این دو مبحث، جدا و به کتاب مستقل تبدیل شده است که برخی آن را جلد ۱۶ و برخی کتاب مستقلی با عنوان «کتاب العشرة» دانسته‌اند، بی‌آنکه در شمارش کتاب خللی وارد آید (نک: نوری، ۳۹-۴۰؛ آقا بزرگ، ۲۲/۳)؛ کتاب الزی و التجلل فی الآداب و السنن؛ کتاب الروضة؛ کتاب فی الطهارة و الصلاة؛ کتاب فی فضائل القرآن و الذکر؛ کتاب فی الزکاة و الصدقة و الخمس و الصوم؛ کتاب فی الحج و العمرة، شامل جهاد، امر به معروف و نهی از منکر؛ کتاب فی المزار؛ کتاب فی العقود و الايقاعات؛ کتاب فی الاحکام الشرعیة؛ کتاب فی الاجازات.

علاوه بر حجم قابل ملاحظه روایات، انتخاب موضوعات متنوع نیز، اهمیت و ارزش بحار الانوار را بالا برده است، چنانکه دیده می‌شود، مباحث اعتقادات، احکام، جهان غیب، اخلاق و آداب و حتی طبیعیات و علوم طبیعی، تاریخ و فرهنگ شیعه و ادبیات عامیانه آن و... از چشم او دور نمانده است. مؤلف همچنین در مباحث فقهی، به مسائلی که مردم بدان احتیاج مستمر داشته‌اند و مورد پرسش بوده، حجم بیشتری اختصاص داده است (نک: ۳۲۷/۸۰، ۲۳۱/۸۲، ۲۵۸/۸۸) که همه اینها شناخت کافی او از مقتضیات عمومی جامعه را می‌رساند.

تنوع موضوعی از سویی و هدف اصلی مؤلف برای حفظ میراث شیعه از سویی دیگر، او را واداشته تا از منابع بسیار و متنوعی استفاده کند که به یقین از حیث آمار کم‌نظیرترین مجموعه حدیثی تألیف شده است. بجز این آمار، تنوع فراوانی هم در موضوعات منابع دیده می‌شود. هر چند منابع او بیش از همه جنبه حدیثی و فقهی دارند، اما موضوعات تفسیری، تاریخی، کلامی و ادبی، لغت، سیاست مدن، اخلاق و حتی علوم طبیعی، پزشکی، نجوم و ریاضی، جغرافیا و... نیز در منابع او یافت می‌شود. کوشش فراوان او برای جمع آوری منابع زبان زد شده است. بنا به روایتی برای به دست آوردن کتاب مدینه العلم ابن بابویه که تصور می‌شد در یمن وجود دارد، گروهی را با هدایای فراوان به سراغ حاکم آنجا می‌فرستد تا کتاب را به دست آورد (نوری، ۳۳).

مؤلف خود در آغاز کتاب (۶/۱-۲۴) ابتدا منابع شیعی خود، بیش از

۳۸۷ اثر از ۲۵ نویسنده را معرفی می‌کند و سپس به سراغ منابع اهل سنت می‌رود که برای حجت آوردن یا رد کردن یا نقد کردن یا تمییم فایده و تأیید روایات شیعی مورد استفاده قرار داده، و شمار آنها به ۸۵ منبع بالغ شده است (۲۴/۱-۲۵)؛ و سپس برای تصحیح الفاظ یا تعیین معانی به سراغ کتب لغت یا شروح اخبار عامه می‌رود و ۲۰ کتاب لغوی و ۱۳ کتاب شرح را برمی‌شمارد، هر چند این تنها منابع وی نیست و او به صراحت منابعی را نیز در حین کار معرفی می‌کند (۲۴/۱)، به گونه‌ای که مجموعه کتب مورد استفاده او به حدود ۶۳۰ می‌رسد.

در فصل دوم مقدمه‌اش (۳۶/۱-۴۸) به بیان وثوق و اختلاف نسخ منابع می‌پردازد و به صراحت بیان می‌کند که آنچه را به نظر خودش وثاقت داشته، و از لحاظ متن و سند بی‌اشکال بوده، در کتابش آورده است. شاگردان او نیز این نظر را تأیید می‌کنند. چنین نظری با دیدگاه رایج که هدف مجلسی را صرفاً گردآوردن مجموعه‌ای حدیثی بدون اعتبار صحت اسناد و متن می‌داند (مثلاً نک: دوانی، ۶۱)، در تضاد است. گفتنی است که مؤلف در مواردی نیز برخی احادیث را به عنوان حدیث ضعیف یا غیرقابل اعتماد معرفی می‌کند (۱۰/۱، ۳۵۶/۱۲، ۴۴۷/۱۴، ۳۵۷/۱۵، ۴۱۴، ۷۷/۱۸، جم).

جالب توجه اینجاست که درباره روایات غریب که پذیرش صحت متن آنها در مرحله اول دشوار به نظر می‌رسد، به توجیه و تأویل پرداخته است، در حالی که اگر صدور آن را نمی‌پذیرفت، طبعاً نقلشان نمی‌کرد (المعجم، ۸۱/۱). البته هیچ یک از این موشکافیها، نقش کار او در جلوگیری از تحریف و برساختن احادیث جدید را در حوزه روایی شیعه انکار نمی‌کند (رحمان ستایش، ۲۵۴-۲۵۵). نقدهای فراوانی - علاوه بر تأییدات بی‌شماری که بر کار اوست - پیرامون کتاب او را گرفته است و این نظرات یا به ضعف احادیث، یا به کم فایده و پراشتباه بودن توضیحات او بر می‌گردد (آشتیانی، ۹۲۸؛ امین، ۱۸۳/۹).

برای بررسی جایگاه بحار الانوار در دورانه‌های پس از مجلسی، توجه به نکاتی لازم است:

اول، استفاده محدود مؤلف از کتب اربعه شیعه است که او هدف خود را در این باره حفظ و خارج نشدن آنها از حوزه‌های علمی جهان تشیع اعلام می‌کند (۴۸/۱) و همین، اهمیت کتاب او را از لحاظ فقهی کم کرده، و به رغم اینکه در دیگر زمینه‌ها سیطره کامل و بسیار واضحی در حوزه فرهنگ تشیع پس از خود پیدا کرده، در مباحث فقهی، مرجع متداول محسوب نشده است.

دوم، استفاده از نهج البلاغه نیز اندک است، هر چند صاحب ریاض العلماء، قائل به عدم استفاده مؤلف از نهج البلاغه می‌شود (افندی، ۳۹/۵). خود مجلسی نهج البلاغه را به عنوان منبع معرفی می‌کند و از آن بهره می‌جوید. با اینهمه، این سخن نیز صحیح است که بسیاری از احادیث نهج البلاغه از طریق منابع دیگری در کتاب او آمده است.

سوم، نوع تحلیلیها و توضیحاتی که درباره احادیث می‌دهد، در فضایی اخباری صورت می‌گیرد و حتی آنجا که با مسائل عقلی برخورد

از آقا رضی بن محمد نصیرین مولیٰ عبدالله (همو، ۸۱/۴، ۲۰/۳؛ نوری، ۶۰؛ ۹۷؛ ترجمه ج ۱۰، از میر محمد عباس تستری لکهنوی و محمد علی مازندرانی (آقا بزرگ، ۲۰/۳، ۱۱۵/۴؛ نوری، ۵۸)، و ترجمه حسن هشترودی (همو، ۶۰؛ ۱۱۹؛ ترجمه فارسی ج ۱۳، از علی اکبر ارومی و حسن بن محمد ولی ارومی (آقا بزرگ، ۲۶/۳، ۹۲/۴)، و ترجمه دیگری از علی اکبر ارومی (نوری، ۵۸) و نیز ترجمه دیگری از علی دوانی با عنوان مهدی موعود که در تهران (۱۳۴۵ش) به چاپ رسیده است؛ ۱۲؛ ترجمه ج ۱۴، با عنوان السماء والعالم، از آقا نجفی اصفهانی (آقا بزرگ، ۲۶/۳، ۲۲۰/۴، ۱۰۷/۴)؛ ۱۳؛ ترجمه ج ۱۷، با عنوان حقایق الاسرار (همو، ۲۴/۳).

خلاصه‌ها و گزیده‌ها: ۱. در البحار الملقب بنور الانوار، منتخب بحار الانوار، از نورالدین محمد بن مرتضیٰ اخباری که در ۱۰۸۰ ق مشغول نوشتن آن بود (نوری، ۵۸-۵۹)؛ ۲. مختصر ج ۷، توسط آقا رضی بن محمد نصیرین مولیٰ عبدالله (همو، ۶۰؛ آقا بزرگ، ۱۹/۳)؛ ۳. جنة المأوی، از میرزا حسین نوری، در استدراک ج ۱۳، مشتمل بر داستانهای در باب رؤیت حضرت حجت (ع)؛ ۴. جوامع الحقوق، منتخب کتاب العشرة (آقا بزرگ، ۲۲/۳، ۲۴۹/۵)؛ ۵. مختصر ج ۲۲ (کتاب المزار) جمعی از فضلی استرآباد (نوری، همانجا؛ آقا بزرگ، ۲۵/۳)؛ ۶. بحار الانوار فی التفسیر المأثور للقرآن از کاظم مرادخانی، که تنظیم مجدد مباحث تفسیری این کتاب است، بر اساس آیات قرآنی (چ تهران، ۱۴۱۱ ق).

مقایسه‌ها و راهنماها: ۱. الشافی فی الجمع بین البحار والوافی، از محمدرضا ابن عبدالمطلب تبریزی، در ۷ جلد با حذف مکررات هر دو کتاب که کاری مقایسه‌ای میان وافی فیض کاشانی و بحار الانوار است (همو، ۲۷/۳؛ قمی، فوائد، ۵۳۲)؛ ۲. سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، اثر شیخ عباس قمی (چ تهران، فراهانی)؛ ۳. مستدرک سفینه البحار، از علی نمازی شاهرودی (چ تهران، ۱۴۰۹ ق)؛ ۴. التطبيق بین السفینه والبحار، اثر جواد مصطفوی (چ مشهد، آستان قدس)؛ ۵. دلیل الآیات المفسرة و اسماء السور فی احادیث بحار الانوار (چ قم، ۱۴۱۲ ق)؛ ۶. المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحار الانوار (چ قم، ۱۴۱۳ ق)؛ ۷. المعجم المفهرس لالفاظ ابواب البحار، از کاظم مرادخانی (چ تهران، ۱۳۶۵ش)؛ ۸. المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحار الانوار، از علی‌رضا برازش (چ تهران، ۱۳۷۳ش)؛ ۹. معرفی و روش استفاده از بحار الانوار، از حسن صفری نادری (چ تهران، ۱۳۶۷ش)؛ ۱۰. مستدرک البحار، نگاشته خود علامه مجلسی که فهرست کامل‌تری بر ابواب و کتب بحار است (نوری، همانجا).

چاپها: از بحار الانوار ۳ چاپ اصلی سنگی صورت گرفته است: اولین آنها در هند (۱۲۴۸ ق) که شامل یک جلد از این کتاب بوده است. دیگری در تبریز، در فاصله سالهای ۱۲۷۵ تا ۱۳۳۲ ق که یک دوره کامل را در بر می‌گرفته است و سرانجام چاپ مشهور به کمپانی در تهران به کوشش محمد حسین کمپانی، امین دارالضرب تهران، در فاصله

می‌کند، با استفاده از ابزار کلام، یعنی استناد به نقل و ظواهر، آن را نقد می‌کند، نه با استفاده از ابزار عقلی؛ هر چند این خود نوعی درایت به حساب می‌آید، اما مخالفت با عقل‌گرایی و فلسفه در جای جای آثار او دیده می‌شود. وی در کتاب خود (۶۳/۸) وعده نوشتن کتابی مستقل بر ضد فیلسوفان با عنوان فی نقد کلمات الفلاسفة لاصول الشرایع را داده است. او بر آن بود که مسائل عقلی را در کتاب نیاورد (۳۴۷/۲۷، ۳۳۳/۳۵، ۳۱۳/۵۱، ۳۰۹/۶۸). اما به مناسبت‌هایی متعرض مسائل عقلی نیز شده است (نک: ۲۰۳/۱۱، ۱۰۸/۳۵، ۲۳۳/۵۷، ۳۱۱/۵۸). تقید او به ظواهر دینی و احادیث منقول، نه تنها در کتابش، که در سیاست مدنی او نیز بازتاب داشته، و برای همین، مخالفت با فلاسفه، طرد صوفیه و تضییق بر اقلیتهای دینی در کارنامه فعالیت‌های اجتماعی مؤلف ثبت شده است (بحر العلوم، ۴۰). در عین حال، در حیطه دیدگاه خود با جرأت و شهامت خاصی علاوه بر اشاره بر آراء و اقوال فقها و سایر دانشمندان و اشاره به علوم اوایل و...، شدیداً آنها را نقد می‌کند، هر چند نقد او از نوع شرح لغت و وصف حالت است، نه از نوع تدبیرات عقلی مصطلح، همراه با حفظ احتیاط و رعایت علما، و بیشتر در صدد تصحیح و توجیه برآمده است و تعارضها را از این می‌داند که عقل ما بدان نمی‌رسد (المعجم، ۷۷-۷۵/۱).

از گرایشهای دیگر مؤلف در این کتاب، پاسداری از حریم معتقدات شیعه و تثبیت جایگاه بزرگان مذهب است؛ نمونه این نوع تلاش بیش از همه در شرح زندگانی حضرت فاطمه زهرا (ع) یا در شرح خطبه ششمینیه پیداست (چ کمپانی، ۱۰۵/۸-۱۳۶، ۱۶۱). مسأله تقیه نیز از مواردی است که توجه او را به صورت خاص به خود جلب کرده است (۱۳۸/۸، ۱۳۰/۷۲، ۳۹۳/۷۵، ۴۴۱).

جایگاه خاص بحار الانوار در فرهنگ تشیع، بالاخص حوزه ایرانی آن باعث شده که کارهای فراوانی چه به فارسی و چه به عربی درباره آن صورت گیرد. در یک دسته بندی کلی می‌توان این فعالیتها را معرفی کرد:

تعلیقات و تصحیحات: تعلیق خود او بر بخشهایی از کتاب (مانند ۹۸/۸، ۹۲/۸، ۱۰۰، ۱۰۷، ۲۰۹) و در عصر حاضر تعلیقات و توضیحات از سوی علامه طباطبائی (در بحث اطلاقات عقل، ۱۰۰/۱ و تجرد عقول، ۱۰۴/۱) و دیگران چون ربانی شیرازی، مصباح یزدی، بهبودی، غفاری صفت، مسترحمی، موسوی میانجی، خرسان، عابدی و زنجانی که در این میان بهبودی جمع بیشتری از تصحیحات را به خود اختصاص می‌دهد.

ترجمه‌ها: ۱. ترجمه ج ۱، شاهزاده سلطان محمد بلند اختر هندی (آقا بزرگ، ۸۲/۴)؛ ۲. ترجمه ج ۲ با عنوان جامع المعارف (همو، ۱۸۸/۳)؛ ۳. ترجمه فارسی ج ۶ (همو، ۱۰۷/۴)؛ ۴-۵. ترجمه ج ۸ (کتاب الفتن) از محمد نصیرین مولیٰ عبدالله، برادر زاده مجلسی (نوری، ۵۷)، و ترجمه دیگری از همان کتاب با عنوان مجاری الانهار از محمد مهدی ابن محمد شیخ استرآبادی (آقا بزرگ، ۲۰/۳، ۶۲/۴)؛ ۶. ترجمه ج ۹.

سالهای ۱۳۰۳ تا ۱۳۱۵ (ق) (مشار، ۲۶/۲-۳۱). دو دوره جدید ۱۱۰ جلدی نیز از آن به چاپ رسیده است، یکی در ایران (تهران، ۱۳۷۶ ق) و دیگری به صورت افست در بیروت (مؤسسه الوفاء و داراحیاء التراث العربی). چاپ اخیر بارها در قالب نرم افزارهای گوناگون نشر الکترونیکی شده است (سرخه‌ای، ۳۷۳ ب).

مآخذ: آشتیانی، جلال‌الدین، شرح مقدمه قصری بر فصوص الحکم، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ آقا بزرگ، الذریعة؛ افندی، عبدالله، ریاض العلماء، قم، ۱۴۰۱ ق؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، بیروت، دارالتعارف؛ بحرانی، یوسف، لؤلؤة البحرين، قم، مؤسسه آل‌البیت؛ بحر العلوم، محمد، «تدوین الحديث عند الامامية: المجلسی فی بحاره»، یادنامه مجلسی، تهران، ۱۳۷۹ ش، ج ۳؛ پاکچی، احمد، «ویژگیهای رده بندی موضوعی بحار الانوار و فرآیند شکل گیری آن»، همان، ج ۱۱؛ تنکابنی، محمد، قصص العلماء، تهران، کتابخانه اسلامی؛ دوانی، علی، مهدی موعود، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ رحمان ستایش، محمد کاظم، «جوامع حدیثی شیعه و بحار»، یادنامه مجلسی (نک: هـ، پاکچی)، زین العابدین شیروانی، ریاض السیاحة، تهران، ۱۳۳۹ ق؛ سبحانی، جعفر، «ابتکارات علامه مجلسی»، (نک: هـ، پاکچی)؛ سرخه‌ای، احسان، «بررسی نرم افزارهای مرتبط با بحار الانوار»، همان؛ قمی، عباس، الکتنی و الاقلاب، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ همو، فوائد الرضویة، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ مارچنکوفسکی، محمد اسماعیل، «علامه مجلسی و منصب شیخ الاسلامی»، یادنامه مجلسی (نک: هـ، بحر العلوم)؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ همو، همان، ج ۸، ج کتبانی، تهران، ۱۳۰۳-۱۳۱۵ ق؛ مشار، خانبابا، فهرست کتابهای چاپی فارسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحار الانوار، قم، ۱۴۱۳ ق؛ ملکی میانجی، علی، «علامه مجلسی، اخباری یا اصولی»، یادنامه مجلسی، تهران، ۱۳۷۹ ش، ج ۲؛ مهاجر، جعفر، «لماذا ألف المجلسی بحار الانوار؟» یادنامه مجلسی (نک: هـ، بحر العلوم)؛ نوری، حسین، «الفيض القدسی فی ترجمة العلامة المجلسی»، همراه ج ۱۰ بحار الانوار (نک: هـ، مجلسی).

مهدی مطیع

بُختری، ابوعباده ولید بن عبید (د ۲۸۴/ق ۸۹۷ م)، یکی از بزرگ‌ترین شاعران عرب. او به احتمال بسیار در ۲۰۶/ق ۸۲۱ م در متنج (نزدیک حلب) زاده شد. بخر که نسبت بخری از آن گرفته شده است، نام یکی از نیاکانش بود که به قبیله بزرگ طی تعلق داشت (ابن خلکان، ۲۹، ۲۹/۶) و از همین‌جاست که وی به اجداد یعنی خود نازیده است.

وی نخستین درسها را در زادگاه خود، و سنتها و لغات بدویان را در میان طایبان آموخت و زود به شعر سرایی رو آورد و گفته‌اند که در بازار شهر، بیازفروشان و بادنجان فروشان را مدح می‌کرد (همو، ۲۹/۶-۲۲).

بزرگ‌ترین و شاید کارسازترین حادثه روزگار نوجوانی او، آشنایی و پیوند استوار با ابوتام (د ۲۳۱/ق ۸۴۶ م) است. روایات در این باره البته متعدد، افسانه‌آمیز و گاه متناقضند؛ آنچه صولی از قول خود او نقل کرده است (اخبار ابی تمام، ۶۶)، معقول‌تر به نظر می‌رسد: شاعران عرب در جمعی به خدمت ابوتام می‌رفتند و شعر خود را به او عرضه می‌کردند. چون بخری نزد او رفت، پسند خاطر او اقتاد: چندان که برای نجات او از تنگدستی، نامه‌ای به مردم مغرة النعمان نوشت تا یارش کنند. مردم معره نیز ۴ هزار درهم برایش مقرر نهادند؛ و این نخستین درآمد او از شعر بود (نک: ابوالفرج، ۱۶۹/۱۷؛ ابن خلکان، ۲۲/۶).

در روایت دوم که ممکن است ساخته طرفدارانش باشد، وی را در

خدمت ابوسعید ثغری، یکی از سرداران مشهور عرب می‌یابیم که قصیده‌ای در مدح او می‌خواند. ابوتام ادعا می‌کند که شعر از آن اوست و بخری آن را سرقت کرده است؛ اما پس از چندی سرگردانی، امیر او را باز می‌خواند و واقعیت امر را که شوخی بیش نبوده است، به او می‌گوید. از آن پس دوستی میان دو شاعر استوار می‌گردد (ابوالفرج، همانجا؛ آمدی، ۱۲-۱۳؛ صولی، همان، ۱۰۵-۱۰۶؛ ابن خلکان، ۲۲/۶-۲۳).

روایت سوم نیز از نوع روایت دوم است. همان امیر از او که قصد خواندن مدحیه داشت، می‌پرسد که آیا آن قدر گستاخی دارد که در حضور ابوتام شعر بخواند. او با اطمینان تمام شعر خود را می‌خواند و سخت مورد عنایت ابوتام قرار می‌گیرد (ابوالفرج، ۱۷/۱۷۰).

در هر حال، بخری که نخست به قول خود بر طبع و ذوق تکیه داشت (نک: حصری، ۱۱۰/۱-۱۱۱)، به یاری ابوتام از فنون شعر و شایسته‌ترین شیوه‌ها برای موفقیت در کار مدح نیز آگاهی یافت (برای نوع سفارشهای او به شاعر جوان، نک: همانجا؛ ابوالفرج، ۱۷/۱۷۲-۱۷۳) و به همین سبب، پیوسته مقام استاد خود را ارج می‌نهاد و نزد همگان به فضیلت او اعتراف می‌کرد (همو، ۱۶۸/۱۷-۱۶۹، ۱۷۲-۱۷۳).

نام نخستین و تنها زنی که به غیر از نام معاشیق معروف عرب چون لیلی، سلمی و... در زندگی او ظاهر شده است، به همین دوران تعلق دارد. زمان دیدار با این زن را نیز در اثنای نخستین سفر از منبج به سوی حمص نهاده‌اند، زیرا شاعر ناچار بود از شهر حلب، شهر غلوه بگذرد. علوه دختر زنی زرقه نام ظاهرأ از طبقات پایین اجتماع حلب بود (بدوی، حیاة...، ۵۶؛ نیز نک: بخری، دیوان، ۳۷۶).

بخری بی‌گمان نخستین شعرهای جدی خود را با مدح ابوسعید ثغری آغاز کرد و اولین قصیده او، یا آن است که با قافیه «قا» سروده شده است (ابن خلکان، ۲۲/۶؛ آمدی، ۱۲؛ نیز نک: بخری، همان، ۱۴۵۰-۱۴۶۰)، یا قصیده‌ای با قافیه «عا» (آمدی، ۱۳؛ بخری، همان، ۱۲۵۳-۱۲۵۶) که در آن به پیروزی امیر بر بابک خرم دین اشاره شده است (نک: همان، ۱۲۵۵، بیت‌های ۲۵ به. یا پیروزی اول در ۲۲۰ ق، یا پیروزی نهایی در ۲۲۲ ق، همان، ۱۴۵۰-۱۴۶۰). بنابراین، شاعر باید بسیار جوان، یعنی بین ۱۴ تا ۱۷ سالگی بوده باشد. وی تا پایان عمر ابوسعید، و نیز پسرش یوسف، به آنان وفادار ماند و ۲۳ قصیده در مدح ابوسعید و خاندانش سرود (نک: مقدسی، ۲۰۵). این اشعار بیشتر گرد دلاوریهای این پدر و پسر در جنگهای مرزی، ارمنستان و بیزانس دوز می‌زند و ارزش تاریخی فراوان دارد (درباره رثای پر شور بر ابوسعید و پسرش، نک: یطی، ۱۵۹-۱۶۵؛ بخری، همان، ۱۹۴۹-۱۹۵۲، ۲۱۸۱-۲۱۸۵).

محیط شام دیگر برای شاعر جوان و تنگدست و جهان‌پرست البته تنگ بود و می‌بایست به عراق رو آورد؛ اما فضای عراق رو به پریشانی نهاده بود. متوکل (حک ۲۳۲-۲۴۷/ق ۸۴۷-۸۴۶ م) با همه قدرت، چنان از دست ترکان به تنگ آمده بود که خواست پایتخت را از سامرا به دمشق

شخص امام علی (ع) سخت دشمنی می‌ورزید، هیچ‌گاه لب به بدگویی ایشان و یا معتزلیان نگشود. با اینهمه او — شاید از سرناجاری — در قصیده‌ای (همان، ۱۳۱۰-۱۳۱۳؛ عینیه، بیت‌های ۸-۱۲) خلافت را حق مسلم عباسیان دانسته است.

این دوستی دیرپا همیشه هم خالی از برخی آزارها نبود. یک بار متوکل که از خودستاییها و اطوار ناهنجار او به هنگام خواندن قصیده به تنگ آمد، صیغری شاعر را به هجا و استهزای او برانگیخت؛ چندان که خود از خنده بی‌خود شد. بحتری هم از شدت خشم آهنگ منبج کرد (صولی، اخبار البحتری، ۸۸-۸۹؛ ابوالفرج، ۱۷۳/۱۷-۱۷۵)؛ اما او را آن مایه غرور نبود که دل از نعمتهای دربار برکند.

دوران خوشیهای بحتری در ۲۴۷ق/۸۶۱م با قتل متوکل و وزیرش فتح بن خاقان پایان یافت. بحتری در آن مجلس کشتار حضور داشت و معلوم نیست که چگونه جان سالم به در برد (نک: مسعودی، ۳۹۶/۴-۳۹۷؛ حصری، ۲۲۷/۱؛ نیز: بدوی، حیاة، ۸۵). نتیجه این ماجرا، قصیده‌رانیهای بود (دیوان، ۱۰۴۵-۱۰۴۹) که در آن منتصر را آشکارا پایه‌گذار آن توطئه دانسته، و به سبب این اقدام او را نفرین کرده است (نیز بدوی، همان، ۱۷۲-۱۷۵).

اما دربار خلیفه فریبده‌تر از آن بود که بحتری بتواند از آن دل بردارد. به این سبب، به‌رغم آنهمه دوستی با متوکل، به فرزند توطئه‌گرش روی آورد و با رائیه‌ای مدحش گفت (دیوان، ۸۴۸-۸۵۱). در این قصیده علاوه بر ستایش دادگریهای منتصر، به نکته بسیار مهمی اشاره کرده که در زمان متوکل، گویی روحش را عذاب می‌داده است. منتصر، علویان را تا حدی آزاد گذاشت و سب امام علی (ع) را منع کرد. بحتری وی را به همین سبب بسیار ستوده است. اما سهم منتصر از مدایح او تنها همین یک قصیده بود، زیرا پس از چند ماه خلافت، درگذشت و مستعین به جایش نشست و در ۴ قصیده مدح شد (نک: مقدسی، ۲۰۵). در این قصاید نیز انبوهی اطلاعات تاریخی نهفته است.

در زمان معتز که فرزند خلیفه محبوبش متوکل بود، دوران خوشی تازه‌ای آغاز شد و بحتری، پس از هجای مستعین، با ۳۰ قصیده معتز را ستود و بر ثروت خود افزود. بدیهی است که بسیاری از این قصاید، پیش از خلافت او سروده شده است، زیرا ظاهراً شاعر با وی رابطه‌ای استوار داشته، چندان که حتی در زمان اسارت، به دیدارش در زندان می‌رفته است؛ هر چند که در زندان، چون مدحیه‌ای آماده نداشته، مدح ابوسعید ثغری را برایش خوانده و او را فریفته است (تنوخی، ۵۶/۸-۵۷). این دوران، بیش از ۳ سال دوام نیافت و شاعر به مهدی (با ۴ قصیده)، و پس از او به معتز و نوه‌اش، اما پیداست که رابطه او با این خلیفه هیچ‌گاه استواری نیافت. طی خلافت طولانی معتز (۲۵۶-۲۷۹ق/۸۷۰-۸۹۲م) تنها ۵ قصیده در مدح او، و یک قصیده در مدح برادرش موقت (با اشاره به پیروزی او بر زنگیان بصره که شوریده بودند)

انتقال دهد. منتصر (حک ۲۴۷-۲۴۸ق) به یاری ترکان پدر را به قتل رساند و ایزاردست آنان شد؛ اما چند ماه بعد درگذشت و ترکها مستعین را به خلافت برداشتند تا دستشان در همه امور باز باشد. مستعین را هم معتز کشت (۲۵۲ق/۸۶۶م) تا خود نیز به دست ترکان به خفت تمام کشته شود (۲۵۵ق). خلیفه بعدی مهدی هم به دست سپاهیان به قتل رسید (۲۵۶ق) و جا به معتز سپرد و او آخرین خلیفه‌ای بود که بحتری توانست مدح گوید (نک: مقدسی، همانجا).

شعر و زندگی بحتری با این حوادث به سختی درآمیخته است. چندان که بسیاری از اشعار او را بدون آشنایی با این حوادث نمی‌توان دریافت، به ویژه که او به ذکر جریانهای تاریخی، علاقه‌ای خاص داشته است. بی‌سبب نیست که کانار^۱ توانسته است مقاله‌ای، تنها شامل حوادث ناحیه ییزانس از اشعار او فراهم آورد (نک: EI²).

از زندگی او در بغداد و سامرا اطلاع فراوانی در دست نیست، اما از مدایح او چنین برمی‌آید که به انبوهی از بزرگان پیوسته، در بغداد نوادگان حمید طوسی را در ۱۸ قصیده (به خصوص ابونھشل)، و آل طاهر را در ۷ قصیده، و خاندان سهل را در ۱۲ قصیده مدح گفته، و گویا با ابراهیم، پسر حسن بن سهل (وزیر مأمون) دوستی نزدیک یافته بوده است (نک: مقدسی، ۲۰۵-۲۰۶). در یکی از قصایدی که در مدح ابراهیم پرداخته، نیاکان ایرانی او را ستوده (همان، ۸۸۴-۸۸۸)، و گفته است که «بهرگان» برگردن همه ایرانیان حق بزرگی دارد، زیرا که عید نیاکان تاجدار او، چون قباد، یزدجرد، ... و اردشیر است (همان، ۸۸۴-۸۸۶، به ویژه بیت‌های ۲۶-۲۹).

در سامرا، همه کوشش بحتری آن بود که به بارگاه خلیفه واثق یا وزیر دانشمندش ابن عبدالملک زیات راه یابد. اما قصیده‌ای که در مدح ابن زیات سرود (همان، ۶۳۲-۶۳۸)، به جایی نرسید، زیرا واثق درگذشت و زیات کشته شد.

بحتری جوان البته نومید نشد، به خصوص که مرگ شاعر بزرگ ابوتامام راه را برای او باز گذاشته بود. گویا برای پیوستن به متوکل و وزیرش فتح بن خاقان، دست به دامن علی بن یحیی بن منجم زد (نک: هـ، بنی منجم؛ بحتری، همان، ۱۶۱۰-۱۶۱۴). قصیده شکرآمیز او که در آن از حضور در بارگاه وزیر اظهار خرسندی می‌کند، بی‌گمان نخستین مدح است. البته درگاه وزیر (۲۶ قصیده در مدح او و خاندانش، نک: مقدسی، ۲۰۶)، گام نخست بود، زیرا پس از آن توانست به یاری فتح و یا ابن منجم به دربار خلیفه راه یابد و مدت ۱۵ سال شاعر مخصوص و ندیم خلیفه باشد و در کنار مدایح گاه سخت اغراق آمیز، همه حوادث خرد و کلان را که به خلیفه مربوط می‌شد، به گونه‌ای در شعر خود ثبت کند و پیوسته او را از خود خرسند سازد و صله‌های کلان بستاند. بحتری در یک مورد شیوه‌ای برگزید که برای او — که به بی‌وفایی و گاه بخل مشهور است — موجب سرافرازی گردید: او بر خلاف متوکل که با شیعیان و به ویژه

1. Canard, M., «Les Allusions à la guerre byzantine chez les poètes Abū Tammām et Buḥturī», *Byzance et les Arabes*, Brussels, 1935, I/397-403.

سرود و ظاهرأ سود چندانی هم نبرد. احتمالاً چندین سال میان عراق و شام رفت و آمد کرد تا کهن سال و مأیوس شد و به منبج بازگشت و همانجا درگذشت. او اقبال خود را نزد آل طولون هم آزمود (نک: ضیف، ۲۸۱، ۲۸۳)، اما بهره‌ای نبرد.

چند خصلت، در وجود یا در زندگی بحتری پیوسته مورد بحث و گفت و گو بوده است: بی‌وفایی، بخل، ثروت و هیأت ظاهری. بر این مجموعه، ناچار موضوع مذهب را نیز باید افزود، زیرا احترامی که عموماً نسبت به شیعیان و خصوصاً به امیرالمؤمنین علی (ع) داشت، موجب شده است کسانی چون عبدالجلیل قزوینی رازی (ص ۲۲۹) و قاضی نورالله شوشتری (۵۴۲/۲-۵۴۳) و سرانجام شیخ عباس قمی (۶۴۲/۲-۶۷۰) با ارجاع به دو نویسنده پیشین) او را در شمار شیعیان بنهند، محسن امین (۵۴۱/۳) تنها به ذکر نام او اکتفا می‌کند و اخیراً نیز در دایرة المعارف تشیع، شرح حال او آمده است (۹۹/۳)؛ اما این امر مورد تأیید همگان نیست (مثلاً نک: بدوی، همان، ۱۲۳). صولی یک روایت (اخبار البحتری، ۱۲۳؛ نک: مرزبانی، ۳۰۶) نقل کرده است که شاید ما را به کلی از این بحث منصرف سازد؛ از این قرار که در یکی از نخستین مدایح ابوسعید ثری گوید: «... اینان کلام مخلوق خدا را تحریف می‌کنند» (اعتقاد به حادث بودن قرآن) (دیوان، ۱۴۵۵، بیت ۳۴، اما در دیوان، بیت به گونه دیگری است)، از او می‌پرسند که مگر معتزلی شده‌ای؟ پاسخ می‌دهد که در زمان واثق، دینش همین بوده، سپس در زمان متوکل از آن رو بر تافته است! پس به او می‌گویند که این تلون مزاج خود بدترین دین است. او را حتی یک‌بار، به سبب بیتی (همان، ۱۵۵۳، بیت ۷) به دوگانه‌پرستی نیز متهم کرده‌اند، چندان که ناچار شد چندی به منبج بگریزد تا اوضاع آرام گیرد (مرزبانی، ۳۰۷-۳۰۸؛ نیز: ضیف، ۲۸۴).

بی‌وفایی تاریخی بحتری، زاییده مزاج ممدوح طلب و گرایش تند به مرکز قدرت است؛ چون در زمان او خلیفگان و امیرانشان گاه به فاصله چند ماه، آن هم در اثر قتل و خون‌ریزی تغییر می‌یافتند، او ناچار از مدح به هجا و از هجا به مدح منتقل می‌شد. این امر بسیاری از گذشتگان را آزرده است. صولی، هجای مستعین (رائیه) را «زشت‌ترین و ضعیف‌ترین انواع هجا» دانسته، می‌افزاید، بحتری نزدیک به ۴۰ تن از بزرگان را نخست مدح و سپس هجا گفته، نیز در ۲۰ قصیده نام ممدوح نخستین را برداشته، ممدوحان تازه‌ای به جایشان نهاده است (مرزبانی، ۳۰۹-۳۰۲). همچنین احمد بن طاهر می‌گفت: «بی‌وفاتر و فرومایه‌تر از بحتری هرگز ندیده‌ام» (نک: همو، ۳۰۲-۳۰۳)؛ علت آن بود که او این خصیصه را - که میانجی شاعر و منتصر بود - مدحی تمام گفت و چون او در زمان مستعین به بدبختی افتاد، هجایی هولناک در حقش سرود و حتی در بیتی، فتوای قتلش را صادر کرد (همان، ۱۶۳۶-۱۶۳۸، بیتهای ۱۹، ۱۷؛ بدوی، همان، ۹۴؛ قس: حسین، ۳۵۸/۲).

بحتری به یمن ستایشهایش، ثروتی کلان فراهم آورده بود. گویند با خدَم و حشم بیرون می‌رفت (ابن رشیق، ۱۸۵/۲) و در اطراف منبج

املاک فراوان داشت (تنوخی، ۵۹/۸؛ ابن خلکان، ۲۳/۶؛ یاقوت، بلدان، ۶۵۵/۴). البته این عجیب نیست، زیرا مثلاً گویند که معتز، در یک مجلس، ۶ هزار دینار که خود ثروتی بزرگ بود، به او بخشید. اما اینهمه ثروت مانع از آن نشد که در چند روایت که بیشتر در اغانی گرد آمده است، وی را به بخل شدید وصف کنند و ادعای بخشندگی که بارها در اشعار او آمده، در برابر این داستانهای راست یا دروغ وزنی نیافته است. رفتار خسیسانه او با برادر خود و غلام وی، و حتی با فرزندش ابوالغوث (نک: ابوالفرج، ۱۷۰/۱۷) همه‌جا مشهور شده بود (نک: ضیف، ۲۸۳)، هرچند که برخی از معاصران، چنین روایاتی را باور ندارند. عمده‌ترین دلیشان نیز آن است که ابن رومی، در هجاهای گزنده خود بر ضد بحتری، اشارتی به این احوال نکرده است (بدوی، همان، ۱۱۵، ۱۱۹-۱۲۱).

درباره هیأت ظاهری او، آنچه ابوالفرج نقل کرده است، اندکی شگفت می‌نماید: جامه سخت کیف و زشت (همانجا)، رفتار بس ناهنجار هنگام خواندن شعر، خم و راست شدن، پس و پیش رفتن، دست و پا افشاندن، طلب «احسن» گویی از شنوندگان (۱۱۳/۱۷)؛ نیز حسین، ۳۵۹/۲؛ فروخ، ۲۵۸/۲) همه در مورد شاعری که ۱۵ سال ندیم متوکل بوده است، شاید غریب باشد. به همین سبب، برخی چندان بر این روایات اعتماد نمی‌کنند (مثلاً نک: بدوی، همان، ۱۳۲).

بحتری را البته باید در صف نوخاستگان (مولدون، محدثون) به شمار آورد؛ و همینکه در این صف نشیند، لاجرم پایش به کشاکشهایی که میان قدما و این نوخاستگان برپا شده بود، کشیده می‌شود. این روایت که در حق جریر (که هنوز با نوخاستگان عصر عباسی تفاوتی عظیم دارد) نقل شده است، عمق این منازعه را به نیکی نشان می‌دهد: ابوعمر و ابن علا می‌گفت: «این نوخاسته چندان نیک شعر می‌سراید که بر آن شدم تا کودکانمان را به روایت شعرش فرمان دهم» (ابن رشیق، ۹۰/۱). شاید بتوان گفت که اساس بیشتر این کشاکشها به مقدار و چگونگی استفاده از آرایه‌های لفظی بازمی‌گردد که نخست - بدون توجه به قواعد یا حتی اشعار بر وجود آن - و به طور طبیعی و غریزی در شعر به کار می‌آمد، اما با بشار (د ۱۶۷/۱ ق ۷۸۳) رواج بیشتر یافت و آگاهی و احساس ملموس‌تری نسبت به آنها پدیدار شد، آنگاه در شعر ابوتمام (د ۲۳۱/۱ ق ۸۴۶) به اوج رسید و سرانجام در البدیع ابن معتز (م ۲۹۶ ق ۹۰۸) قانونمند شد (نک: یطی، ۲۳-۲۷).

بخش اعظم انتقادهایی که به شعر ابوتمام شده، از آنجاست که وی در آرایه‌پردازی و بازی با الفاظ و فلسفه‌بافی و دشوارگویی افراط می‌کرده است (نک: آمدی، ۶۰۵؛ جرجانی، ۱۹)؛ و آنگاه وی را با شاعر همسنگش بحتری می‌سنجند که شعرش با همه استواری، به ذوق عرب نزدیک‌تر، و از مغلق‌گویی و فلسفه‌بافی به دور است. اما مدافعان ابوتمام به دفاع از او می‌پردازند و مثلاً «سراقات» بحتری را از آثار او برمی‌شمارند، یا خطاهای او را در لفظ و معنی بررسی می‌کنند.

بی‌تردید بهترین کتابی که در این باره نوشته شده، الموازنه آمدی (د

متفاوت است. هستند کسانی که او را یکی از ۳ شاعر بزرگ عرب (با ابوتام و متنبی)، یا بزرگ‌ترین شاعر عرب پس از امرؤالقیس، و یا حتی بزرگ‌ترین شاعر عرب علی الاطلاق پنداشته‌اند (نک: صبری، ۱۲۷؛ یطی، ۷۴). اما بیشتر در او به چشم شاعری خوش طبع نگریسته‌اند که کمتر توانسته است در شعری به درجه نبوغ پانهد و اثری پدید آورد که طی زمان، بر جامعه‌ای یا بر زبان طبقه‌ای چیره گردد. او خود در قیاس با ابوتام، به این نقص اشاره کرده، می‌گوید: «شعر نیک من به پای شعر نیک ابوتام نمی‌رسد و شعر پست من از شعر پست او بهتر است» (صولی، اخبار ابی تمام، ۶۷). همین سخن را آمدی که از مدافعان او به شمار می‌آید، به نحوی بازگو کرده است. وی نخست شعر خوب ابوتام را بی‌مانند می‌خواند و بی‌درنگ می‌گوید: اما شعر بحتری ساخت و سبکی زیبا دارد، در آن سخن یاوه و شعر پست وجود ندارد، به همین سبب، شعرش یکدست است (ص ۱۵). ابن معتر نیز بر همین عقیده است. او انصاف بحتری را در حق خود و ابوتام می‌ستاید و می‌افزاید که او شعر خوب فراوان دارد، ولی بیشتر آنها را از ابوتام سرقت کرده است (ص ۲۸۶).

نظر قدما در حق بحتری، اگرچه ممکن است از نوع همان‌کلی-گویهای همیشگی تلقی گردد، در عمل، واقعیتی ملموس می‌یابد، زیرا کسانی که به گردآوری گزیده‌ای از اشعار او می‌پردازند، به استثنای یک یا دو مورد (وصف ایوان کسری و برکه متوکل)، پیوسته دستخوش حرج می‌گردند، زیرا وی را - برخلاف شاعران بزرگ دیگر - آن مقدار شعر ویژه استثنایی نیست که باعث شهرت او گردد و در همه جُنگها تکرار شود.

نویسندگان معاصر همه ذوق و طبع روان او را می‌ستایند و گاه - هم - صدا با ثعالبی (نک: ص ۲۴۴) - او را «خوش ذوق‌ترین نوخاستگان» نیز می‌پندارند و از اینکه هنر شاعرانه خود را صرف مدایح مبالغه‌آمیز کرده است، تأسف می‌خورند (نک: عبدالجلیل، ۱۰۱؛ قس: ویت، ۹۳، که او را شاعری سیاسی می‌خواند) و از سوی دیگر کسی تردید ندارد که او در شعر هجا به راستی ضعیف بود. حدود ۶۰ قطعه کوتاه هجا که در دیوانش آمده، بیشتر حاوی الفاظ گزنده مسخره‌آمیز است (نک: عبدالجلیل، همانجا؛ بدوی، حیا، ۱۷۹-۱۸۸)، تا معانی ظریف، ابوالفرج به این نکته توجه داشته، و او را در هجا «کم بضاعت» خوانده است (۱۶۷/۱۷). فرزندش ابوالغوث، برای آنکه ضعف پدر را در این باره توجیه کند، گفته است که در پایان زندگی پدر، به فرمان او همه هجاهایش را سوزانده است (نک: همانجا).

گویند: بحتری زبان‌دانی خود را مدیون آمیزش با بدویان است و چون خود نیز از اعراب طی بود، گرایش به سبک کهن برایش آسان‌تر بود تا فلسفه‌سازیهایی ابوتام و نوگرایه‌های ابونواس. چارچوب شعرش نیز هیچ‌گاه از قالبهای شعر کهن فراتر نرفت. قصاید بزرگ مدح را با ایات عاشقانه و گاه گریه بر ویرانه‌های منزلگه یار آغاز کرده، در مدح و فخر و رثا به مضامین تکراری روی آورده است. در زمینه حکمت هم که

۳۷۱/ق ۹۸۱) است که در آن از جهات بسیار گوناگون، حتی «ذوق شاعرانه» این دو شاعر «طایی» با هم سنجیده شده‌اند. اما این موضوع در انبوه کتابهایی که درباره ابوتام (نک: ۵/۲۷۰-۲۷۱) نگاشته شده، به نحوی تکرار گردیده است و از همه مهم‌تری گمان اخبار ابی تمام اثر صولی است. ظاهراً آنچه درباره بحتری نوشته‌اند، اندکی از ابوتام کمتر بوده، و بیشتر از دست رفته است. آمدی به کتاب محمد بن داوود ابن جراح اشاره می‌کند و از قول او می‌نویسد: ابن ابی طاهر، سرقات بحتری را استخراج کرده (۶۰۰ بیت) که از آن میان ۱۰۰ بیت از ابوتام است (ص ۲۷۳). باز هم به بشر بن یحیی اشاره می‌کند که سرقات بحتری از ابوتام را استخراج کرده است (ص ۲۸۶). خوب است به دو کتاب از ابوالعلاء معری نیز اشاره شود: ذکرئ حبیب و عبث الولید که در یکی شعر ابوتام و در دیگری شعر بحتری به نقد کشیده شده است (درباره نقد صولی و آمدی، نک: یطی، ۴۳-۶۹).

با اینهمه کشاکش که از دیرباز بر سر بحتری پدید آمد، البته دیگر توده عظیم کتابها و مقالاتی که در زمان حاضر به آن شاعر اختصاص داده شده است، شگفت‌انگیز نمی‌نماید. اینک فهرست مختصری از مشهورترین این آثار عرضه می‌شود (بیشتر کتابهایی که درباره بحتری نوشته شده، کلی است و همه امور را در بر می‌گیرد): یکی از بهترین و نیز نخستین تألیفات، حیاة البحتری و فنه (قاهره، ۱۳۷۵/ق ۱۹۵۵) از احمد احمد بدوی است که طی ۲۴۴ صفحه بحتری را از همه جوانب مورد پژوهش قرار داده است. همو در سلسله «نوابع الفكر العربی» البحتری را به چاپ رسانده (بیروت، دارالمعارف) که شامل مختصری از احوال شاعر و گزیده‌ای از اشعار اوست. باز در قاهره، کمال خلیفه، البحتری را چاپ کرد (۱۹۴۲م) - و باز - در همانجا، محمد-صبری، ابوعبادة البحتری را در ۱۹۴۶م و سال بعد عبدالسلام رستم طیف الولید اوحیای البحتری را منتشر ساخت. عبدالعزیز سید الاهل عبقریة البحتری را در بیروت (۱۹۵۳م) چاپ کرد، ندیم مرعشلی نیز البحتری را در سلسله «اعلام الفكر العربی» به چاپ رساند (بیروت، ۱۹۶۰م). جرجس کنعان، البحتری، درس و تحلیل را در حماء (مکتبه ربيع) منتشر ساخت. محمد محمود در بیروت (۱۹۹۱م) البحتری را نگاشت. صالح حسن یطی در البحتری بین نقاد عصره، هدفی خاص دارد، زیرا وی نخست به کشاکشهای بی‌پایانی که از دیرباز بر سر بحتری برپا شده بود، پرداخته، سپس به تقسیم‌بندی اشعار او، و آنگاه آرایه‌های لفظی در آنها دست زده است. یونس احمد سامرایج در دو اثر، به ویژه احوال بحتری را در شهر سامرا بررسی کرده است: سامراء فی ادب القرن الثالث الهجری (بغداد، ۱۹۶۸م) و به ویژه البحتری فی سامراء (بغداد، ۱۹۷۰م).

شعر بحتری: در اینکه شعر بحتری نسبت به شعر همگانش کمتر دچار پیچیدگیهای معنایی و نامأنوسی وازگان است، همه اتفاق نظر دارند، اما در ارزیابی این مجموعه عظیم شعر که در دیوانش گرد آمده، و بر ۱۶ هزار بیت بالغ است، نظر معاصران مانند گذشتگان سخت

گاه درباره اش اغراق می شود (مثلاً نک: یطی، ۱۸۲-۲۰۰)، سخن تازه ای ندارد (نک: فاخوری، ۵۱۱-۵۱۲).

اما شعرش در باب وصف، نظر همه ناقدان را به خود جلب کرده است. در همه منابع باب وصف در شعر او از همه بابهای دیگر مفصل تر است. حتی یاقوت هنر او را در این زمینه از هر زمینه دیگری برتر می داند (ادبا، ۲۴۹/۱۹)؛ اما همینکه موضوع وصف در شعر بحتری پیش می آید، سخن لا جرم به سینه معروف او می انجامد که همان وصف ایوان مداین است.

پیش از پرداختن به این قصیده، لازم است اشاره شود که بحتری نسبت به فرهنگ و تاریخ ایران و عظمت باستانیش، نوعی شیفتگی نشان داده است. این نکته هم از قصیده ایوان استنباط می شود و هم از قطعه ای که مورد استشهاد مسعودی (۵۷۲-۵۸) بوده است (دیوان، ۲۵۹-۲۶۰، بیتهای ۱۶-۱۷). وی خطاب به مردی ایرانی از یاری سپاه انوشیروان به سیف بن ذی یزن و بزرگواری آنان نسبت به نیاکان یمنی خویش یاد می کند و می گوید: نعمتی که نیاکان تو بر اهل یمن روا داشتند، تا ابد فراموش نخواهد شد... و انوشیروان لکه ننگ را از دامن سیف زدود و سپس سپاهیان در یمن ماندند و از صنعا و عدن دفاع کردند. شما فرزندان آن بخشنده گشاده دستید و ما فرزندان آن کسی که از بخشندگی و محبت شما بهره مند شده است.

در آثار او، اشارات دیگری هم به ایران یافت می شود. مثلاً طبری (۲۱۸/۹) درباره جابه جایی نوروز که موجب بی سرو سامانی در امر خراج شده بود، می نویسد: متوکل آن را به ۱۷ حزیران و ۲۸ اردیبهشت ماه باز آورد و بحتری در این باب چنین سرود: «نوروز به همان زمانی بازگردانده شد که اردشیر نهاده بود» (دیوان، ۹۰۱-۹۰۳، بیت ۱۱). او همچنین حسین بن حسن بن سهل را با انبوهی واژه و اصطلاح خاص ایرانیان مدح گفته (همان، ۲۱۹۷-۲۱۹۹)، اضافه می کند که بزرگی را از اردشیر و قباد و انوشیروان به ارث برده است (بیت ۲۵). در حق ابونھشل دعا می کند که تا نوروز و مهرگان برجاست، او زنده باشد (همان، ۲۲۳۶) و اینگونه گفتار، به دعای زردشتیان بسیار شبیه است (نک: آذرنوش، ۱۰۰). در هجای کسی گوید: بیهوده به خود نماز که تبارت به بهرام گور و بهرام چوبین و نوشگان و نویخت و کسری و شیرین نمی رسد (همان، ۲۳۱۹-۲۳۲۱، بیتهای ۵-۶) و باز در مدح دیگری گوید: پدرت شهر براز است و عفت کسری پرویز و کسری انوشیروان (همان، ۲۳۴۴).

ویژگی قصیده سینه به خصوص آن است که از هرگونه مدح و رثای امیران و خلیفگان تهی است و در سراسر آن اندوه عمیق شاعر در مقابل قدرت مقاومت ناپذیر زمان هویداست که همه چیز، حتی عظمت ساسانیان را در هم می نوردد و به دست فنا می سپارد (همان، ۱۱۵۲-۱۱۶۲).

در آغاز این قصیده، شاعر از بزرگ منشی خود سخن می راند و چون - گویا بر اثر نامه رسانی پسر عم خود - دچار اندوه شده است، رویه

سوی کاخ مداین می نهد (بیت ۱۱) و با اندوه بسیار در آن می نگرد و از عظمت آن در شگفت می شود که شاهان از فراز آن بر سرزمینی گسترده - از قفقاز تا شهرهای اخلاط و مکیس در بلاد روم - فرمان می رانند (بیت ۱۵). این کاخ نیم ویران البته با ویرانه های منزلگه یار (شعدی) که شاعران عرب پیوسته وصف کرده اند، قابل قیاس نیست (بیت ۱۶). ساکنان این کاخ آنچنان کارهای ارجمندی کرده اند که مساعی قبایل عرب و هم نژادان من در مقابل آن خرد می نماید (بیت ۱۷). اما اینک دست زمانه هم آن کاخ و هم چرماز را ویران کرده است (بیتهای ۱۸-۲۰)؛ هرچند که همین ویرانه هم به زبان گویا از عظمت ایرانیان حکایت می کند (بیت ۲۱).

از بیت ۲۲ به بعد، به وصف کاخ و تصاویری که تا آن زمان بر دیوارهای کاخ باقی بود، می پردازد و بدین سان، قصیده بحتری به یکی از مهم ترین اسناد برای باستان شناسی ایران تبدیل می گردد. در این تصاویر، دورنمای مجاصره انطاکیه توسط سپاه ساسانی، انوشیروان در جامعه های سبز و سوار بر اسبی سمند و در سایه درفش کاویان، و نیز احترام سربازان نسبت به پادشاه ترسیم شده است. تصاویر چندان زنده اند که گویی می توان صدایشان را شنید، یا با دست لمسشان کرد (بیتهای ۲۷-۲۸). سپس شاعر جام باده ای می نوشد و می پندارد که خسرو پرویز ساقی اوست و پهلبد برایش خنیاگری می کند (بیت ۳۳). ابیات بعدی نیز همه در ستایش کاخ و ساکنان آن، و به خصوص بهت زدگی شاعر است که نمی داند آن را پریان ساخته اند، یا آدمیان (بیت ۴۳). این ایرانیان در صنعت و هنر چندان پیش رفته اند که کسی به گردشان نمی رسد (بیت ۴۹). آنگاه شاعر کاخ را که صاحبانش بر گردن او حق بسیار دارند، به اشک دیده آبیاری می کند، زیرا برای خانه ای که خانه او نیست و صاحبان آن که هم نژاد او نیستند، کار دیگری نمی تواند بکند (بیتهای ۵۱-۵۲). با اینهمه، فارسیان بر تازیان منت بسیار نهاده اند و در حق ایشان بزرگواری و جوانمردی کرده اند. آنان سرزمین شاعر را - با دلیری بسیار - یاری کردند و حبشیان را از آن بیرون راندند. به هر حال، وی همه بزرگان آزاده را از ته دل می ستاید (بیتهای ۵۳-۵۶، این بیتها، با آنچه پیش تر از قول مسعودی نقل شد، قابل قیاس است؛ برای توضیحات بیشتر درباره قصیده، نک: بدوی، البحتری، ۵۵-۹۷، ۵۶، حیات، ۲۰۱-۲۰۵؛ یطی، ۷۸-۷۹، ۱۰۶-۱۱۱، ۱۹۰-۱۹۳، ج۲). این قصیده، از همان آغاز مورد توجه نویسندگان عرب قرار گرفته بود. صولی از قول ابن معتر نقل می کند که این سینه در شعر عرب بی مانند است (اخبار البحتری، ۷۲). برخی از معاصران آن را بزرگ ترین قصیده عرب و اثری جاویدان وصف می کنند (صبری، ۱۰۴؛ نیز بصیر، ۲۶۱؛ یطی، ۱۹۰).

قصیده به احتمال فراوان، در دوران پختگی شاعر و شاید در ۲۷۰-۸۸۳ م سروده شده است (صیرفی، ۱۱۵۲؛ ضیف، ۲۷۷-۲۷۸) و نه در جوانی شاعر، چنانکه بعضی پنداشته اند (مثلاً نک: فروخ، ۳۶۵/۲).

حماسه: از همان نخستین دوره‌هایی که اعراب به گردآوری میراث شعری خود روی آوردند، نوعی جنگ شعری پدید آمد که نام «حماسه» به خود گرفت. تفاوت عمده این آثار با دیگر گزیده‌های شعر (از نوع «طبقات» یا بعدها «اغانی») در این است که «اخبار»، یعنی حکایات و روایات مربوط به هر شعر، و یا اشاراتی مربوط به احوال شاعر را از آنها زدوده‌اند؛ اما اهمیت آنها نیز در آن است که خواننده از آن راه، با نوع اشعاری که شاعران یا شعرشناسان بزرگ، بهترین و گزیده‌ترین اشعار می‌پنداشتند، آشنا می‌شود و آنگاه به ذوق جامعه ادب، در زمان تألیف آنها پی می‌برد. با اینهمه، گویی مؤلفان پیوسته کوشیده‌اند «حماسه» خود را بیشتر بر یک مضمون که همانا «ادب» است، منحصر سازند. همین امر نشان می‌دهد که لفظ «حماسه» نه به معنای معروف، که به معنای جنگ یا گزیده شعر به کار می‌رفته است (نک: بلاشر، ۱۵۱/۱).

نخستین حماسه‌ای که می‌شناسیم، از آن اوستام است. دومین حماسه، احتمالاً اثر بحتری است. حماسه‌های ابودماس و مرزبانی در سده ۳/۹ و حماسه ابن فارس در سده ۴ق. و حماسه اعلم در سده ۵ق. ظاهراً از میان رفته‌اند، حماسه ابن شجری (سده ۶ق) و الحماسة البصرية علی بن ابی الفرج بصری (سده ۷/۱۳م) در دست است (نک: همانجا).

اما حماسه بحتری که برخلاف اثر استادش ابوتام چندان شهرت نیافت، شامل نام حدود ۶۰۰ شاعر (بیشتر جاهلی و مخضرم) است و خود به ۱۷۴ باب بخش شده، و در هر باب غالباً چند بیت برگزیده از قصیده‌ای بزرگ نقل گردیده است (نک: بدوی، البحتری، ۴۳-۴۶).

بحتری حماسه خود را به درخواست فتح بن خاقان (م ۲۴۷/۸۶۸م) وزیر متوکل-تدوین کرد (نک: بحتری، الحماسة، ۴۳۶). و از همینجاست که بلاشر می‌پندارد اساساً کتابهای حماسه برای مطالعه طبقه اعیان تدارک دیده می‌شده است (همانجا)؛ نیز شاید به همین سبب است که کتاب بحتری، مانند حماسه ابوتام، از اشعار دشوار و کلمات نامأنوس تهی است (بدوی، همان، ۴۵).

کتاب دیگری که به بحتری نسبت داده‌اند، معانی الشعر است (ابن ندیم، همانجا) که اینک از میان رفته است.

ماخذ: آذرنوش، آذرنوش، تاریخ ترجمه از عربی به فارسی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ آمدی، حسن، الموازنه، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، مکتبة العلمیه؛ ابن خلکان، ولایت؛ ابن رشیق، حسن، المدة، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن معز، عبدالله، طبقات الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ انوار، امیرمحمود، «ایوان مداین از دیدگاه دو شاعر نامی نازی و فارسی، بحتری و خاقانی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، تهران، ۱۳۵۳ش، س ۳۱، ش ۱۱؛ بحتری، ولید، الحماسة، به کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۹۲۹م؛ همو، دیوان، به کوشش حسن کامل صیرفی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ بدوی، احمد احمد، البحتری، بیروت، دارالمعارف؛ همو، حیات البحتری رفته، قاهره، مطبعة لجنة البیان العربی، بصره، محمد مهدی، فی الادب العباسی، نجف، ۱۹۷۰م؛ تنوخی، محسن، نوار المحاضرة، به کوشش عبود شالچی، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ثعالبی، عبدالملک، ثمار القلوب، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالمعارف؛ جرجانی، علی، الوساطة بین المتنبی

عبدالقادر مغربی، این قصیده را به طور مجزا، براساس چندین نسخه خطی موردپژوهش قرار داده، و در شماره ۳۱ مجله المجمع العلمی العربی (۱۹۵۶م) به چاپ رسانده است.

تقریباً همه پژوهشگران در ورای تصویرپردازیهای استادانه قصیده، عواطفی واقعی و صادقانه احساس می‌کنند که از ژرفای دل شاعر برخاسته، در قالب اندوهی فراگیر و جهانی، به خواننده القا می‌شود (مثلاً نک: بدوی، البحتری، ۵۵). اما برخی دیگر این صداقت را باور ندارند و می‌پندارند که بحتری قصیده را به اشارت «یکی از ایرانیان صاحب جاه و مقام در دستگاه خلافت» سروده است و اظهار اخلاص او را نباید جدی گرفت (نک: مهدوی، ۲۳). ظاهراً مراد از این صاحب جاه ابن ثوبه است (همانجا). بحتری در یک بیت اشاره می‌کند که ایوان را ستوده، اینک برای بهره‌مند شدن از نعمتهای ابن ثوبه نزد او می‌رود (این قصیده در ۲۷۱ق سروده شده است، نک: صیرفی، ۲۷۵۴)؛ پس تاریخ تقریبی سرودن سینه را می‌توان از آن استنباط کرد.

قصیده ایوان، با همه اهمیتی که برای فرهنگ ایران داشته، در ادبیات فارسی کمتر به آن توجه شده است. تنها جایی که قاطعانه می‌توان گفت در ادبیات فارسی اثر گذاشته، همانا قصیده ایوان کسرای خاقانی است که آن هم به کلی از فضاهای فنی قصیده بحتری به دور است و تنها در عاطفه اندوده آمیز و عبرتی که از ویرانه‌های باستانی می‌توان گرفت، با آن نوعی اشتراک دارد (نک: انوار، ۱۰۲-۹۶، که کوشیده است آن دو قصیده را با هم بسنجد).

در ۱۳۴۱ش قصیده دوبار مورد توجه ادیبان ایرانی قرار گرفت. در فروردین آن سال، احمد مهدوی دامغانی متن قصیده را همراه با برخی توضیحات و یک ترجمه برآزنده به فارسی منتشر کرد (ص ۲۱-۳۰). در شهریور آن سال، ترجمه‌ای منظوم از علی اصغر حریری که در پاریس صورت گرفته بود، در مجله نیما چاپ شد (حریری، ۲۶۲-۲۶۳).

آثار:

دیوان: دیوان بحتری از همان آغاز، مورد توجه نویسندگان عرب قرار داشت. صولی آن را گرد آورد و بر حسب حروف مرتب ساخت. سپس علی بن حمزة اصفهانی آن را بر حسب موضوع تنظیم کرد (ابن ندیم، ۱۹۰) و از آن پس، انبوهی شرح و گزیده پدید آمد که بسیاری از آنها به صورت نسخه‌های خطی باقیاند (نک: GAS, II/563-564). دیوان نخستین بار در ۱۳۰۰ق در استانبول به چاپ رسید. سپس چندین بار در بیروت و قاهره چاپ شد، تا سرانجام کامل صیرفی، براساس ۱۵ نسخه به تحقیق آن همت گماشت (صیرفی، ۵۱-۳۶) و آن را در ۵ جلد، با شروع و حواشی بسیار مفید در قاهره (۱۹۶۳-۱۹۶۴م) منتشر کرد. در پایان جلد ۴، دو ملحق آمده است: نخست دو قصیده از عبیدالله نواده طاهر در ردّ بحتری (ص ۲۴۵) و دیگری مجموعه اشعاری که به نام بحتری شهرت یافته، اما در دیوانش نیامده است (ص ۲۴۷). در چاپ دوم (۱۹۷۸م)، باز اشعار دیگری بر این مجموعه افزوده شد (صیرفی، ۲۶۹۳).

و خصوصاً به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم و علی محمد بجای، بیروت، منشورات مکتبه العصریه: حریری، علی اصغر، «بحتری در ایوان مداین»، بغداد، تهران، ۱۳۴۱ ش، س ۱۵، ش ۶؛ حسین، طه، «تاریخ الادب العربی»، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ حصری، ابراهیم، زهر الادب، قاهره، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۳ م؛ دایرة المعارف تشیع، به کوشش احمد صدر حاج سیدجوادی و دیگران، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ صبری، محمد، ابوعباده البحتری، قاهره، ۱۹۴۶ م؛ صولی، محمد، اخبار ابی تمام، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ همو، اخبار البحتری، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۷۸ ق/۱۹۵۸ م؛ صیرفی، حسن کامل، تعلیقات بر دیوان بحتری (همد؛ ضیف، شوقی، العصر العباسی الثاني، قاهره، ۱۹۷۵ م؛ طبری، تاریخ، فاخوری، حنا، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ قمی، عباس، الکتن و الالقاب، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ مرزبانی، محمد، الموشح، به کوشش محب الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶ م؛ مقدسی، انیس، امراء الشعر العربی فی العصر العباسی، بیروت، ۱۹۵۳ م؛ مهدوی دامغانی، احمد، «ایوان مداین از دیوان بحتری»، بغداد، تهران، ۱۳۴۱ ش، س ۱۵، ش ۱۱؛ یاقوت، ادب، همو، بلدان، یفلی، صالح حسن، البحتری بین نقاد عصره، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ نیز:

Abd-el-Jalil, J.- M., *Histoire de la littérature arabe* Paris; Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1966; El-GAS; Wiet, G., *Introduction à la littérature arabe*, Paris.

آذرتاش آذرتوش

بَحر، اصطلاحی در عروض (ه م)، جزء نخست و ثابت نام هریک از اوزان شعری و یا مجموعه‌ای از اوزان نزدیک به هم، به معنی کتیتی از کلام موزون که از تکرار یکی از ارکان اصلی عروضی (قس: نصیر الدین، ۱۱) و یا از ترکیب چند رکن پدید می‌آید. هریک از بحور نامی دارد که مأخوذ از کیفیت موسیقایی آن است، مانند بحر متقارب و بحر قریب که نخستین از تکرار «فَعْلان» (به نشانه‌ی —) و ثانی از ترکیب ارکان متفاعیل/متفاعیل/فاعِلان (به نشانه‌ی —/—/—/—/—/—) به دست می‌آید.

نام گذاری: در وجه تسمیه آن به «بحر» (دریا)، شمس قیس رازی (ص ۸۸) دو وجه شته یا دو عامل مشترک را دخیل دانسته است: نخست، «سِقت و کُتَرَت» و دیگر، معنی «بحر» در لغت عرب، یعنی «شکافتن»؛ چرا که دریا، شکافی فراخ در زمین است، حاوی آب بسیار و فواید فراوان، و بحور عروضی نیز مشتمل بر انواع شعر و «طرفی است از کلام منظوم مشتمل بر انواع اوزان» (نیز نک: تهانوی، ۱۱۷).

تاریخچه: در کتب عروض فارسی و تازی، بنیان گذاری عروض و در نتیجه ابتکار استخراج و تدوین بحور اولیه شعر عرب و طبقه‌بندی آنها در دوائر پنجگانه (نک: ادامه مقاله)، به خلیل بن احمد فراییدی (د ۱۷۰ ق) نسبت داده شده است (برای مثال، نک: ابن رشیق، ۳۰۲/۳۰۴؛ سکاک، ۵۱۸-۵۱۹؛ شمس قیس، ۴۹؛ دماینی، ۲۱؛ نجفقلی میرزا، ۱۱)؛ لیکن برخی از محققان معاصر، بر پایه مطالعات در زمینه وزن شعر در ایران پیش از اسلام و نیز با استناد به تحقیق ابوریحان بیرونی (د ۴۴۰ ق) درباره وزن شعر هندوان در زبان سنسکریت و ایراد

شبهه وی (نک: ۱۰۱/۱-۱۱۶)، چنین انتسابی را روانمی‌دانند و گاهی در آن تردید کرده، و یا بر آن رفته‌اند که خلیل بن احمد، خود این دانش و این شیوه را از اوزان شعر آریایی و سنسکریت و یونانی و لاتینی (زبانهای هندواروپایی خویشاوند فارسی) اخذ و اقتباس کرده است (نک: خانلری، ۸۳-۸۹؛ فرزاد، ۲۶-۲۹؛ خلوصی، ۱۴-۱۵؛ شمیسا، ۱۱، ۷۵؛ وحیدیان کامیار، ۳۱-۳۵؛ فشارکی، ۱۷-۱۸؛ کابلی، ۳۶۵-۳۶۶).

ارکان: عروضیان قدیم، در نام‌گذاری پاره‌های بحور به مثابه الگوهای اصلی سنجش اوزان، اتفاق نظر ندارند و به اختلاف، از آنها به فواصل سالمه، ارکان، اجزاء، اصول، افاعیل و تفاعیل تعبیر کرده‌اند (نک: شمس قیس، ۴۹، ۵۳، ۵۰؛ جم: ابن رشیق، همانجا؛ سکاک، ۵۱۹؛ نصیر الدین، ۱۰، ۱۱، جم: آملی، ۱۳۰؛ دماینی، ۲۲؛ جامی، ۲۳۶، ۲۴۲، ۲۴۳؛ عروض: ۳۲). در این مقاله، به سبب اشتباه بیشتر، «ارکان» اختیار شده است؛ اگر چه در منابع متأخر، گاه، از «ارکان» به «پایه‌ها» نیز تعبیر شده است (نک: دایرة المعارف... ذیل بحر؛ وزیری، ۹۶۲).

سبب، و تَد و فاصله: ارکان عروضی خود حاصل ترکیب اندامهای کوچک‌تری به نام سبب (دو نوع: خفیف-ثقیل)، و تَد (دو نوع: مفروق-مقرون یا مجموع) و فاصله (دو نوع: صغری-کبری) و هر کدام از آنها نیز مرکب از حروفی متحرک و ساکن است، از این قرار:

الف- سبب: ۱. خفیف: از یک متحرک و یک ساکن به نشانه (—)، مانند: هَم؛ ۲. ثقیل: از دو متحرک متوالی به نشانه (UU)، مانند: هَمه.

ب- و تَد: ۱. مفروق: از دو متحرک و یک ساکن در وسط به نشانه (—U)، مانند: چامه؛ ۲. مقرون: از دو متحرک متوالی و یک ساکن به نشانه (UU—)، مانند: جَنَن.

ج- فاصله: ۱. صغری: از ۳ متحرک پی در پی و یک ساکن به نشانه (UUU—)، مانند: یَروم؛ ۲. کبری: از ۴ متحرک متوالی و یک ساکن به نشانه (UUUU—)، مانند: بَترَتش.

به سخی دیگر، اسباب و اوتاد و فواصل، کوچک‌ترین واحدهای تشکیل دهنده بحور شمرده می‌شد که امروزه، در برخی کتب عروضی، با الهام گرفتن از دانش زبان‌شناسی، اصطلاحات «مصوت» و «صامت» و «هجاهای عروضی» جانشین آنها شده است (نک: شمیسا، ۱۷، ۱۸، جم).

سالم و مُزاحف: در عروض کهن به هر گونه تغییری که در اسباب و اوتاد ارکان اصلی راه یابد—اعم از حذف یا زیادت حرف یا حروفی، و اسکان متحرکی—زحاف می‌گویند (زحاف جمع زحَف است، لیکن در عروض مفرد تلقی می‌شود و آن را به ازاحیف و زحافات جمع می‌پندند)؛ از این رو، هرگاه ارکان اصلی بی‌هیچ تغییری تکرار یا ترکیب شوند، وزن و بحر حاصل از آن «سالم» نامیده می‌شود، مانند «فاعلاتن» که از آن «بحر رمل سالم» به دست می‌آید؛ و چنانچه تغییری به اسباب و اوتاد راه یابد، بحر حاصل را «مزاحف» گویند، مانند «فَعْلان» که مزاحف فاعِلان است. بدین سان، به واسطه ازاحیفی که

شاعران ایرانی و عرب در بحر متدارک اشعار اندکی سروده‌اند (ص ۱۵). اگر چه در اشعار شاعران فارسی زبان در ۵ بحر خاص عرب نمونه‌هایی می‌توان سراغ داد، لیکن به نظر قدما، به ویژه شمس قیس رازی (ص ۹۱)، این اشعار ثقیل است و مطبوع نیفتاده است.

دوایر بحور عروضی: عروضیان قدیم، برای آموزش بهتر به مبتدیان و نشان دادن ارتباط بحور با یکدیگر، دایره‌هایی وضع کرده، و در آنها بحرهای نزدیک به هم را (از نظر متحرکات و سواکن و ترتیب اسباب و اوتاد) نشان داده‌اند. این دایره‌ها، بر حسب شمار بحور، به خانه‌هایی تقسیم می‌شد و یک مصراع، اساس آن دایره قرار می‌گرفت، به نحوی که خواننده مصراع از هر خانه‌ای و از هر واژه‌ای شروع به قرائت می‌کرد، به یکی از اوزان مطرح شده در همان دایره دست می‌یافت. دوایر پنجگانه‌ای که مورد استفاده و استناد عروضیان ایرانی بود، اینهاست:

۱. دایره مختلفه: شامل بحرهای طویل، مدید و بسیط، با اساس قرار دادن مصراع «به من برگذرای ته» (نک: نصیرالدین، ۱۲).

۲. دایره مؤتلفه: مشتمل بر بحرهای وافر و کامل، با اساس قرار دادن مصراع «بگو دل من کجا طلبم زهر خدا» (نک: همانجا). این مصراع چنان است که می‌توان آغاز هر دو بحر (وافر و کامل) را از واژه‌های آن در نظر گرفت.

۳. دایره مجتلبه: شامل بحرهای هزج، رجز و رمل، با اساس قرار دادن مصراع «مراد بی دلارامی نیارامد».

۴. دایره مشتبه: شامل بحرهای سریع، منسرح، خفیف، مضارع، مقتضب و مجتث، با اساس قرار دادن مصراع «به من ده تو بتا هم یک بار یاده».

۵. دایره متفقه: شامل بحرهای متقارب و متدارک، با اساس قرار دادن مصراع «مرا بی دلارام شادی نیاید». البته مصراع به گونه‌ای است که می‌توان آغاز دو بحر را از واژه‌های مختلف آن در نظر گرفت.

مصراعهای اساس این دوایر و شکل آنها در برخی از کتب عروضیان متفاوت است، لیکن ساختار اصلی آنها با آنچه گفته آمد، دقیقاً مطابقت دارد (نک: همو، ۱۲-۱۴؛ شمس قیس، ۸۱-۸۷؛ نجفقلی میرزا، ۴۰؛ خانلری، ۱۷). عروضیان ایرانی، از دایره مشتبه در حدود سی و اند بحر استخراج کرده بودند (شمس قیس، ۱۰۲) که جز بحرهای غریب (یا جدید)، قریب و مشاکل، بحور دیگر مطبوع طبع شاعران واقع نشده است: بحر غریب (یا جدید)، چنانچه در دایره مشتبه، مصراع اساس آن چنین باشد: «ده به من ده تو بتا هم یک بار یاده»؛ بحر قریب، هرگاه مصراع اساس چنین قرار گیرد: «به من ده تو بتا هم یک بار یاده»؛ بحر مشاکل، اگر مصراع مربوط چنین باشد: «بار یاده به من ده تو بتا هم یک».

شمس قیس رازی (ص ۱۰۴-۱۰۶) دو دایره مختلفه و مؤتلفه را، بدان سبب که مشتمل بر بحور خاص شعر عرب است، کنار می‌نهد و با پذیرش ۳ بحر از بحور مستحدث غریب (یا جدید)، قریب و مشاکل،

به ارکان تعلق می‌گیرد، بحور و اوزان بسیاری پدید می‌آید (قس: شمس قیس، ۸۸) که هریک، چونان بحری فرعی، نامی و لقبی می‌یابد و این همه، سبب دشواری و پیچیدگی عروض کهن شده، و عروضیان متأخر را به نقد آن برانگیخته است.

انواع بحور از نظر قدما: خلیل بن احمد و برخی دیگر از قدمای عروضیان، بحور را حاصل از ۸ رکن اصلی می‌دانستند، از این قرار: مفاعیلن، فاعلاتن، مستفعِلن، فعولن، فاعلن، متفاعِلن، مفاعِلتن و مفعولات (نک: همو، ۵۰؛ عروض، ۳۲؛ نجفقلی میرزا، ۱۲). به سخن دیگر، تمامی بحرهای اوزان شعری از ارکان یاد شده - اعم از سالم یا مزاحف - ساخته می‌شود. برخی از عروضیان، همچون شمس قیس رازی (ص ۵۰-۵۱) و خواجه نصیرالدین طوسی (ص ۱۰) دو رکن دیگر به ارکان هشتگانه منسوب به خلیل بن احمد افزودند: «فاع لاتن» و «مس تفع لن»، ۳ رکن فاعلن، مفاعِلتن و متفاعِلن را خاص شعر عرب شمرده‌اند و در نتیجه، ارکان شعر پارسی را ۷ دانسته‌اند. تفاوت «فاع لاتن» و «مس تفع لن» با فاعلاتن و مستفعِلن، از نظر شمس قیس رازی، در ترکیب اسباب و اوتاد آنهاست؛ اما اغلب عروضیان قدیم، بنا را همان ۸ رکن نهاده‌اند و میان فاعلاتن با فاع لاتن و مستفعِلن با مس تفع لن، تفاوتی قائل نشده‌اند، چرا که به لحاظ ایقاعی و لحن موسیقایی، فرقی ندارند (نک: شاه حسینی، ۳۲، به نقل از همایی). از تکرار متوالی هریک از ارکان اصلی، ۷ بحر متفق الارکان، و از ترکیب آنها ۱۲ بحر مختلف الارکان حاصل می‌شود:

الف - بحور متفق الارکان: بحر هَزَج، از تکرار متوالی مفاعیلن؛ بحر رمل، از تکرار فاعلاتن؛ بحر رَجَز، از تکرار مستفعِلن؛ بحر متقارب، از تکرار فعولن؛ بحر متدارک، از تکرار فاعلن؛ بحر کامل، از تکرار متفاعِلن؛ بحر وافر، از تکرار مفاعِلتن.

ب - بحور مختلف الارکان: بحر مضارع، از ترکیب مفاعیلن و فاعلاتن؛ بحر خفیف، از فاعلاتن و مستفعِلن؛ بحر مُجْتَث، از مستفعِلن و فاعلاتن؛ بحر مُنْسَرِح، از مستفعِلن و مفعولات؛ بحر مُقْتَضِب، از مفعولات و مستفعِلن؛ بحر مدید، از فاعلاتن و فاعلن؛ بحر بسیط، از مستفعِلن و فاعلن؛ بحر طویل، از فعولن و مفاعیلن؛ بحر سریع، از مستفعِلن، مستفعِلن و مفعولات؛ بحر غریب (یا جدید)، از فاعلاتن، فاعلاتن و مستفعِلن؛ بحر قریب، از مفاعیلن، مفاعیلن و فاعلاتن؛ بحر مُشاکِل، از فاعلاتن، مفاعیلن، مفاعیلن.

بعضی از این بحور، به صورت سالم به کار برده نمی‌شود و فقط زحافات آنها مطرح شده است. علمای عروض سنتی، ۱۱ بحر از بحور ۱۹ گانه را مشترک در شعر فارسی و شعر عرب دانسته‌اند، از این قرار: بحرهای هزج، رمل، رجز، متقارب، منسرح، مضارع، مقتضب، مجتث، سریع، متدارک و خفیف؛ بحرهای پنجگانه طویل، مدید، بسیط، وافر و کامل را مختص شعر عرب و ۳ بحر غریب (یا جدید)، قریب و مشاکل را خاص شعر فارسی شمرده‌اند (شمس قیس، ۸۱-۱۰۶؛ نصیرالدین، ۱۲؛ عروض، ۳۳). به گفته خواجه نصیرالدین طوسی

جمعاً ۱۴ بحر از ۱۹ بحر مشهور را در ۴ دایره قرار می‌دهد، بدین سان:

۱. دایره مؤتلفه: شامل بحرهای هزج، رجز و رمل، با اساس قرار دادن این مصراع: «دلا بس چند از این سودای آن دلدار پروردن».

۲. دایره مختلفه: مشتمل بر بحرهای منسرح، مضارع، مقتضب و مجتث، با اساس قرار دادن این مصراع: «باز زمن دل ربود باز زمن رخ نهفت».

۳. دایره منتزعه: شامل بحرهای سریع، غریب (یا جدید)، قریب، خفیف و مشاکل، بر اساس این مصراع: «رو که ربودی ز دلم صبر باز».

۴. دایره متفقه: شامل دو بحر متقارب و متدارک، بر اساس این مصراع: «مکن بر من ای ماهروی این ستمها».

شمس قیس رازی در دو دایره مختلفه و منتزعه، ارکان سالم را نیآورده، زیرا بر آن است که در بحور این دو دایره شعر عذب به صورت سالم سروده نشده است (ص ۱۰۴)؛ بنابراین، برای هر یک از بحور این دو دایره، یکی از اوزان مزاحف بحر مربوط به آن را که بیشتر مورد استقبال شاعران واقع شده، مطرح کرده است.

بحور مستحدث: به گفته شمس قیس رازی (ص ۱۷۰) عروضیان ایرانی چون بهرامی سرخسی و بزرجمهر قسیمی، بر بنیاد ۸ رکن اصلی، دست به استخراج بحوری زده بودند که یا هیچ شاعری در آن بحور شعر نسوده بود، و یا اگر هم شعری سروده می‌شد، مقبول ذوق ایرانیان واقع نمی‌شد؛ در نتیجه، این بحور، جز بحرهای غریب (یا جدید)، قریب و مشاکل، هرگز به عنوان بحرهای مستقل مطرح نشد. قداما به این بحور «مستحدث» می‌گفتند، چرا که در آثار شاعران و کتب منتقدان بزرگ عروض، پیشینه‌ای نداشت. شمس قیس رازی (ص ۱۷۰-۱۷۷) از ۲۱ بحر مستحدث نام برده است که در ۳ دایره منعکسه، منغلطه و متعلقه جمع آمده بود (همو، ۱۷۱)؛ همچنین اشعار شاذ، تصنعی و ثقیل یکی از ۳ دایره را مطرح کرده است که عبارتند از: بحر صریم، کبیر، بدیل، قلیب، حمید، صغیر، اصم، سلیم، حمیم، مصنوع، مستعمل، اخرس، مبهم، معکوس، مهمل، قاطع، مشترک، معتم، مستر، معین و یاعث (همو، ۱۷۰).

انتقاد معاصران: مسأله بحرسازی و طبقه‌بندی اوزان شعری در گروه‌های سالم و مزاحف به شیوه قداما از یک سوی، و از سوی دیگر، مشکل تعلیم و تعلم آن، به ویژه آموختن و به خاطر سپردن عناوین و القاب عجیب و نامانوس از احیف و اوزان مزاحف، نظیر خزم، خُزب، جَذع، جَحَف، هَتَم و حَذْذ و یا بیت معصوب مقطوف، بیت موقوص و بیت مَجْزُوم و مُرْقَل و ... (نک: همو، ۵۶، ۹۳، ۹۵) که به گوش هر فارسی‌زبانی گران می‌آید، هر متعلم مشتاقی را می‌رماند (نجفی، ۵۹۵). از این رو عروض دانان معاصر ایرانی بر آن شدند تا به نقد شیوه پیشینیان اهتمام ورزند و با توجه به تفاوت روح وزن در دو زبان فارسی و عرب (نک: وزیری، ۹۵۳)، طرح‌هایی نو در افکند و با ابداع روشهای علمی ساده‌تر، وزن شعر فارسی را از سیطره عروض عرب آزاد سازند. وزیری با تعویض بعضی اصطلاحات مانند «لنگه» به جای مصراع،

«پایه» به جای رکن، «واثری» به جای تقطیع و ... (نک: ص ۹۶۰-۹۶۱)، ۱۴ پایه بکر دو تا پنج هجایی را مبنای بحرسازی قرار می‌دهد که از تکرار یک پایه یا ترکیب پایه‌ای با پایه‌های دیگر، «لنگه» شعری به دست می‌آید و بحری حاصل می‌شود و بدین سان، چنانچه این پایه‌ها، در اشکال و مواضع مختلف با خود یا با پایه‌های دیگر تکرار یا ترکیب شوند، هزاران بحر شعری به دست می‌دهند (نک: ص ۱۰۸۷-۱۰۸۹).

وزیری برای هر پایه‌ای دو نکته را ضروری می‌داند: نخست، کمتر از دو هجا نباشد و دیگر، به هجای بلند ختم شود (ص ۱۰۸۷). شرط اخیر را فرزاد (نک: ادامه مقاله) نیز بایسته دانسته است.

خانلری ارکان یا «افاعیل» عروضی را، از آن روی که وزن شعر فارسی را به اجزاء متساوی و متشابه تقسیم نمی‌کند، نادرست می‌داند و برای بحرسازی و طبقه‌بندی اوزان شعر فارسی، ۱۰ پایه دو سه هجایی را، به عنوان اساس کار پیش می‌نهد و با اشاره به برابری سنتی، بر هر یک، نامی پارسی می‌گذارد (ص ۱۵۸، ۱۶۰-۱۶۱)، از این قرار:

۱. ت تن (تـ): «تَوا» معادل فَعْل؛ ۲. تن ت (تـ): «چامه» معادل وَتَدْمَفُوق؛ ۳. ت ت (تـ): «همه» معادل سَبَبِ ثَقِیل؛ ۴. تن تن (تـ): «آوا» معادل فَعْلُ لُز؛ ۵. ت تن تن (تـ): «خُشاوا» معادل فَعُولُ؛ ۶. ت ت تن (تـ): «بَوا» معادل فَعْلُ؛ ۷. تن تن تن (تـ): «نیکاو» معادل مَفْعُولُ؛ ۸. ت تن ت (تـ): «تَرائه» معادل فَعُولُ؛ ۹. تن ت تن (تـ): «خُشَوا» معادل فاعِلُ؛ ۱۰. تن ت ت (تـ): «زمره» معادل فاعِلُ.

خانلری بر آن است که همه اوزان شعر فارسی حاصل تکرار یک یا ترکیب چند پایه از این پایه‌های دهگانه است (ص ۱۶۰). با عنایت به دو شرط ضروری مورد تأکید وزیری، در پایه‌های ۲، ۳، ۸ و ۱۰ پیشنهادی خانلری، شرط ختم به هجای بلند ملحوظ نشده است و در نتیجه حالت ایقاعی نیرومندی ندارد.

فرزاد با تشبیه عروض فارسی به عمارتی ۴ طبقه که حروف مصوت و هجاها و ارکان و اوزان عروضی به ترتیب در طبقات اول تا چهارم آن قرار دارند، و با تذکار اهمیت عدد «۴» در این علم، یک رکن مرکب از ۴ هجای بلند با عنوان «مفعولاتن» (تـ) را به مثابه «پدر پدرهای ارکان» در نظر می‌گیرد (ص ۸). از این رکن بیش از ۲۰ پایه منشعب می‌شود که با اعمال دگرگونیهای در اندامهای هر یک از آنها و تکرار یا ترکیب یک پایه با پایه‌های دیگر، بحرهای بسیاری به دست می‌آید (نک: همو، ۱۸، ۲۰، ۲۱). فرزاد نیز به اهمیت هجای بلند در آخر هر رکن تأکید می‌ورزد (ص ۹) و بر آن است که با مشاهده هجای کوتاه در آخر رکن، در صحت وزن شعر باید شک کرد (ص ۸).

حمیدی با انتقادی تند و سخت آمیخته به تعریض از «زحاف» در عروض کهن (ص ۹-۲۷)، از در پیوستن یک فاصله و یک وتد و یک سبب، ترکیب «متفاعلاتن» (تـ تـ تـ) را پیش می‌نهد و آن را «حلقه گمشده» و مادر تمام اوزان موجود و ممکن الوجود شعر فارسی می‌داند (همو، ۳۵-۳۶). از «متفاعلاتن»، ۲۳ بحر مشهور و دارای نام

مدینه و واقع در ۲۴ کیلومتری شهر مدینه. به گفته ابن اسحاق، بحران معدنی در حجاز بوده، و به حجاج بن علاط بهزی تعلق داشته است (نک: یاقوت، ۴۹۸/۱-۴۹۹).

شهرت اصلی بحران به این سبب است که یکی از غزوات رسول اکرم (ص) در آنجا روی داده، و به نام آن خوانده شده است. در سال ۳ ق به پیامبر (ص) خبر رسید که شمار بسیاری از بنی سلیم در بحران و گویا به قصد توطئه گرد آمده‌اند. پیامبر (ص) نیز پس از آنکه ابن ام مکتوم را در مدینه به جای خویش نهاد، همراه ۳۰۰ تن از یارانش از شهر خارج، و با شتاب به سوی آنان روان شدند؛ لیکن چون بنی سلیم متفرق شده بودند، پیامبر (ص) بدون برخوردی نظامی به مدینه بازگشتند (ابن سعد، ۲۴/۲، ۱۵۳/۴؛ ابن هشام، ۵۰/۳؛ خلیفه، ۷۱/۱).

تاریخ دقیق وقوع این غزوه را برخی ابتدای ماه ربیع الآخر و برخی ۶ جمادی الاول یا جمادی الآخر، و مدت غیبت پیامبر اکرم (ص) را از شهر مدینه ۱۰ یا ۱۱ روز یاد کرده‌اند (ابن حبیب، ۱۱۲؛ ابن سعد، ۲۴/۲؛ قس: مسعودی، التنبیه...، ۲۴۴؛ واقدی، ۱۹۶/۱؛ ابن هشام، همانجا). این غزوه که پیش از غزوه احد به وقوع پیوست، یکی از ۱۱ غزوه‌ای است که در آن جنگ روی نداد (ابوعبید، ۲۲۸؛ ابن سعد، ۲۴/۲، ۲۵؛ مسعودی، مروج...، ۲۸۱). این نبرد را غزوة الفروع و غزوة بنی سلیم نیز نامیده‌اند (ابن هشام، واقدی، همانجاها؛ ابن سعد، ۲۴/۲، ۱۵۳/۴). نام بحران در سریة عبدالله بن جحش نیز ذکر شده است (نک: طبری، ۴۱۰/۲-۴۱۱).

مآخذ: ابن حبیب، محمد، المعبر، به کوشش ایزه لیشتن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق/۱۹۴۲ م؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش ادوارد زاخار، لیدن، ۱۳۲۱-۱۳۲۵ ق/ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویه، به کوشش ابراهیم ایاری و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶ م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما استمعیم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ طبری، تاریخ و مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ هم، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، بیروت، مؤسسة الاعلی یاقوت، بلیان.

بَحْرَانِی، ابوجعفر کمال‌الدین احمد بن علی، مشهور به ابن سعاده، دانشمند، محدث و متکلم امامی سده ۷ ق/۱۳ م. درباره سرگذشت این متکلم دانسته‌های بسیار اندکی در دست است. او اهل ستره بحرین بوده (نک: یاقوت، ۳۸/۳؛ بحرانی، یوسف، لؤلؤة...، ۲۵۴، ۲۶۵؛ مینابی، ۴۲۴). و در همانجا به تحصیل و تدریس پرداخته است. وی از شیخ نجیب‌الدین سوراوی نقل روایت می‌کرد که سلسله روایتش به شیخ طوسی می‌رسید (ابن ابی جمهور، ۱۲/۱؛ بحرانی، سلیمان، ۶۸؛ بحرانی، یوسف، الکشکول، ۳۰۳/۱).

بحرانی معاصر فیلسوف و متکلم مشهور امامی، خواجه نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲ ق/۱۲۷۳ م) بوده، و پیش از خواجه درگذشته است (همانجا؛ افندی، ۵۲/۱). از سال درگذشت وی اطلاعی در دست

در عروض کهن پدید می‌آید و در مراحل بعد، هر گاه جزوی از «متفائلان» با یک یا دوجزو دیگر آن ترکیب شود، بحور بسیاری حاصل خواهد شد (نک: هم، ۳۷-۳۹).

نجفی ضمن تأکید بر ضرورت طبقه‌بندی علمی نزدیک به ۳۰۰ وزن متفاوت و مستقل در اشعار موجود زبان فارسی (ص ۵۹۱) و نا کارآمد بودن روش قدما به سبب ورود ۴۹ عامل «من عندی» در مبحث زحافات (ص ۵۹۶)، به نقد شیوه‌های طبقه‌بندی بحور خانلری و فرزاد می‌پردازد (ص ۵۹۷-۶۰۵).

کابلی نیز به نوبه خود، پس از نقد روشهای بحرسازی پیشگامان معاصر (نک: ص ۷۵-۱۱۱)، علاوه بر طبقه‌بندی اوزان، نام‌گذاریهای تازه اصطلاحات را هم ضروری می‌داند: به بحر و سخن موزون، «رشته نظم»، به رکن، «رسته تکرار شونده»، به هجای بلند، «دانه»، به هجای کوتاه، «نیم دانه» و... می‌گوید (نک: ص ۱۱۵-۱۱۹) و «روش تازه» خود را، بر بنیاد این اصطلاحات بنا می‌نهد؛ به نحوی که از در پیوستن «دانه» و «نیم دانه» ها، «رسته» ها، و از تکرار یا ترکیب «رسته» ها با دیگر گونیهای «رشته نظم» های مختلف (=بحور) به دست می‌آید (نک: ص ۱۱۳-۱۲۷).

مآخذ: آملی، محمد، نفائس الفنون، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۷ ق؛ ابن رشیق، حسن، العمدة، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ بیرونی، ابوریحان، تحقیق ماللند، ترجمه منوچهر صدیقی سها، تهران، مؤسسة مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، محمد اعلی، کشف اصطلاحات الفنون، به کوشش مولوی محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲ م؛ جامی، عبدالرحمان، بهارستان و رسائل، به کوشش اخلاخان افصح زاد و دیگران، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ حمیدی، مهدی، عروض، تهران، ۱۳۲۲ ش؛ خانلری، پرویز، وزن شعر فارسی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ خلوصی، صفا، مقدمه بر القسط المستقیم فی علم العروض زمخشری، به کوشش بهیجه باقر حسینی، بغداد، ۱۹۶۹ م؛ دایرة المعارف فارسی، دماینی، محمد، العیون الفاخرة علی خیابا الرامزة، قاهره، ۱۴۱۲ ق/۱۹۹۲ م؛ سکاکی، یوسف، مفتاح العلوم، به کوشش نعیم زرزور، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ شاه حسینی، ناصرالدین، شناخت شعر، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ شمس قیس رازی، المعجم، به کوشش سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ شمیسا، سیروس، آشنایی با عروض و قافیه، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ عروض سیفی و قافیه جامی، به کوشش محمد فشارکی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ فرزاد، مسعود، مبنای ریاضی عروض فارسی، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ فشارکی، محمد، مقدمه بر عروض سیفی و... (هـ)؛ کابلی، ایرج، وزن شناسی و عروض، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ نجفقلی میرزا، درة نجفی، به کوشش حسین آهی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ نجفی، ابوالحسن، «درباره طبقه بندی وزنهای شعر فارسی»، آشنایی با دانش، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ نصیرالدین طوسی، معیار الاشعار، به کوشش محمد فشارکی و جمشید مظاهری، انتشارات سهروردی؛ وحیدیان کامیار، تقی، بررسی منشأ وزن شعر فارسی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ وزیری، علینقی، «اصلاحات ادبی»، مهر، تهران، ۱۳۱۶-۱۳۱۷ ش، س ۵، ش ۱۰ و ۱۱.

حمید رضا شایگان فر-هرمز رحیبیان

بَحْرِ آبِیَض، نک: مدیترانه، دریا.
بَحْرِ اَحْمَر، نک: دریای سرخ.
بَحْرِ اَحْضَر، نک: بحر محیط.

بَحْرَان، یا بَحْران، سرزمینی در ناحیه قُرُع در حجاز میان مکه و

نیست، ولی مدفن او در همان روستای ستره است (بحرانی، یوسف، *لؤلؤة، همانجا؛* بلادی، ۶۱).

تنها اثری که از بحرانی بر جا مانده، رساله کوتاهی در علم کلام به نام *رسالة العلم* است. این رساله شامل ۱۲ عنوان است که مؤلف در ۱۱ عنوان نخست به مبحث علم پرداخته، و بیشتر، آراء دیگران را تقریر کرده، و تنها در برخی موارد به شرح و نقد پرداخته، و در عنوان دوازدهم، ۲۴ مسأله را که مربوط به این بحث است، مطرح نموده، ولی آنها را بررسی نکرده است.

وی در ابتدا به مباحثی چون تابع معلوم بودن علم و تقسیم آن به فعلی و انفعالی، و نیز به فعلی بودن علم خداوند می‌پردازد (ص ۱۹-۲۰)؛ سپس آراء معتزله را درباره اینکه ثبوت از وجود عام‌تر است، رد می‌کند (ص ۲۱). در باب حقیقت علم، این مسأله را از مسائل بسیار مبهم و مشکل می‌داند و با بیان آراء دیگران شرح و نقدی بر پاره‌ای از نظرها می‌نویسد (ص ۲۳-۲۶). آنگاه درباره ادراک و اقسام آن، و نیز وجود ذهنی و علم خداوند بسیار مختصر نظر دیگران را بیان می‌کند (ص ۲۶-۲۷). در عنوان یازدهم نیز نظر آن دسته از متکلمان را که قائل به اضافه بودن علم هستند، نقد و رد می‌کند (ص ۲۹-۳۱).

پس از درگذشت بحرانی، شاگردش علی بن سلیمان بحرانی (هـ)، متکلم و فیلسوف امامی، *رسالة العلم* را که در واقع استاد برای وی تقریر کرده بود، نزد خواجه نصیرالدین طوسی می‌فرستد تا آن را شرح، و مسائلش را روشن کند. خواجه نیز مسائل را توضیح می‌دهد و ضمن شرح عناوین آن رساله، در برخی موارد به نقد و خرده‌گیری درباره آنها می‌پردازد (نصیرالدین، ۱۹ ب).

ماخذ: ابن ابی جمهور، محمد، *عوالی اللالی العزیزة*، به کوشش مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ بحرانی، احمد، «رسالة العلم»، ضمن شرح *مسألة العلم* (نکا: هـ، نصیرالدین طوسی)؛ بحرانی، سلیمان، *فهرست آل بابویه و علماء البحرين*، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ بحرانی، یوسف، *الکنشور*، نجف، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م؛ هور، *لؤلؤة البحرين*، به کوشش محمدصادق بحر العلوم، نجف، مطبعة العثمان؛ بلادی بحرانی، علی، *انوار البدرین*، به کوشش محمدعلی محمدرضا طبسی، نجف، ۱۳۷۷ ق؛ مینایی، محمدعلی، *تاریخ سقط و عمان*، بحرین و قطر، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ نصیرالدین طوسی، محمد، *شرح مسألة العلم*، به کوشش عبدالله نورانی، مشهد، ۱۳۸۵ ق/۱۳۴۵ ش؛ یاقوت، بلدان، علیرضا سیدتقوی

پس از مرگ استاد، رساله او را که مشتمل بر ۲۴ مسأله در علم و صفات الهی بود، نزد خواجه نصیرالدین طوسی فرستاد و خواهان شرح و توضیح غوامض آن شد. نامه‌ای که وی در این باره به خواجه نوشت و پاسخ خواجه که مشتمل بر شرح آن رساله و نیز ستایش مراتب علمی بحرانی است، در دست است (نصیرالدین، ۱۷-۱۹، ۴۷؛ مدرسی، ۲۲۵؛ قمی، ۱۲۲). برخی گفته‌اند کمال‌الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی محدث و متکلم مشهور شیعی و شاگرد ابوالحسن علی بحرانی، رساله مذکور را نزد خواجه فرستاده است که درست به نظر نمی‌رسد (مرکزی، ۳/۴۰۱-۲۵۶۱؛ نورانی، ۱۶).

بحرانی به لحاظ علمی در میان دانشمندان پس از خود، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده، و از او با القابی چون دانای علوم معقول و منقول، عالم ربانی، متکلم و عارف حکیم یاد شده است (مجلسی، ۱۰۴/۶۵، ۱۰۶/۲۶؛ افندی، ۱۰۱/۴؛ آقابزرگ، طبقات، ۱۰۶؛ بلادی، ۶۱-۶۲). سیدحیدر آملی (ص ۴۹۸) او را عالمی می‌داند که مشربی عرفانی داشته، و در آثارش رویکرد عرفانی را از دیگر گرایشها برتر می‌شمرده است.

علامه حلی از طریق فرزندش، حسین بن علی بحرانی، از او اجازه روایت گرفته است (مجلسی، ۱۰۴/۶۵)، اما گویا علامه از طریق ابن میثم شاگرد ابوالحسن علی بحرانی نیز از او اجازه روایت داشته است (ابن ابی جمهور، ۱۱/۱۲).

از سال درگذشت بحرانی اطلاعی در دست نیست. قبر وی در همان روستای ستره در جوار قبر استادش واقع است (بحرانی، یوسف، ۲۶۵؛ بلادی، ۶۱).

آثار:

۱. *الاشارات*، کتابی است در کلام و حکمت. آقابزرگ نسخه‌ای از آن را به خط حسین بن علی، فرزند بحرانی، در عراق دیده که عنوان کامل آن *اشارات الواصلین الی علوم العیان و تنبیهات اهل العیان من ارباب البیان* بوده است (الذریعة، ۹۸/۲). شاگرد وی، ابن میثم (هـ)، نیز شرحی بر این کتاب نوشته است (بحرانی، سلیمان، ۶۹؛ خوانساری، ۷/۲۱۹؛ آقابزرگ، همانجا).

۲. *سلامان و ابسال*، گزیده ترجمه عربی حنین بن اسحاق از متن یونانی این داستان است؛ اما در چاپی که از این کتاب در حاشیه شرح *الاشارات نصیرالدین طوسی* (ج ۱۳۰۵ ش) صورت گرفته، نامی از بحرانی دیده نمی‌شود (مرکزی، ۳/۴۰۱-۲۶۰).

۳. *مفتاح الخیر*، که شرح مقدمه *رسالة الطیر* ابن سیناست (مجلسی، ۱۰۶/۲۶؛ آقابزرگ، همان، ۲۱/۳۲۹). آقابزرگ وجود نسخه‌ای از آن را در کتابخانه خوانساری در نجف گزارش کرده است (همانجا).

۴. *معراج السلامة و منهاج الکرامة*، درباره واجب الوجود که بحرانی در آن به شرح گفتاریکی از دانشمندان روزگار خویش در این باره پرداخته است (مرکزی، ۳/۴۰۱-۳۶۲). نسخه‌ای خطی از این اثر در

بحرانی، ابوالحسن جمال‌الدین (یا کمال‌الدین) علی بن سلیمان سترای بحرانی، فیلسوف، متکلم و محدث شیعی سده ۷ ق/۱۳ م، از سرگذشت وی آگاهی چندانی در دست نیست، اما از شهرتش پیداست که اصلاً اهل ستره بحرین بوده، و احتمالاً در همانجا به تحصیل دانش پرداخته است. مشهورترین استاد وی، دانشمند شیعی، ابوجعفر کمال‌الدین بحرانی (هـ)، مشهور به ابن سعاده است (بحرانی، سلیمان، ۶۸؛ بحرانی، یوسف، ۲۵۳-۲۶۴؛ افندی، ۱۰۲/۴) که ابوالحسن علی از او اجازه روایت گرفت (ابن ابی جمهور، ۱۱/۱۲). بحرانی

بحرانی، سید عبدالرضا بحرانی، احمد بن جعفر بحرانی، جمال‌الدین فسائی و جعفر بن کمال‌الدین بحرانی اشاره کرد (فیض، خوانساری، همانجاها؛ کشمیری، ۳۷؛ بلاذی، ۸۶). بحرانی امامت جمعه و نیز منصب قضای شیراز را عهده‌دار شد و تا پایان عمر در آنجا ماند (علی‌خان، همانجا؛ نیز نک: حرعاملی، ۲۲۵/۲-۲۲۶).

یوسف بحرانی او را محققى پردقت و ادیبى شاعر دانسته، اشاره می‌کند که وی سخنوری بلیغ بود (همانجا). علی‌خان مدنی او را در شعر بسیار توانا دانسته، به ذکر برخی از اشعار او پرداخته است (برای نمونه، نک: ص ۳۹۲-۴۹۶؛ نیز محبی، ۳۰۷/۳). وی با شاعر همعصر خود ابوالبحر خطی، ارتباطی نزدیک داشت و آن دو از شعر یکدیگر بهره‌مند می‌شدند (بحرانی، یوسف، ۱۳۶-۱۳۷؛ خوانساری، ۷۳/۶).

برخی از دیدگاه‌های فقهی و اصولی بحرانی همچون مبحث نذر، در مقایسه با نظرات فقهای بزرگی چون سیدمرتضی و ابن زهره، مورد توجه علما بوده است (همو، ۷۶/۶). از برخی نظرات فقهی وی می‌توان به اعتقاد او به وجوب نماز جمعه، اشاره کرد (افندی، ۵/۵). نکته قابل توجه آنکه در برخی از منابع فردی با نام ماجد بن علی بن مرتضی بحرانی را شخصی جدای از بحرانی تصور کرده‌اند که با توجه به مطابقت شرح حال این دو، اعم از سال وفات، مدفن و آثار، ظاهراً باید این پندار را مردود دانست (برای نمونه، نک: حرعاملی، همانجا؛ افندی، ۵/۵-۷). وی در شب ۲۱ رمضان ۱۰۲۸ ق/ ۲۲ اوت ۱۶۱۹ م درگذشت و در جوار امام‌زاده شاه‌چراغ به خاک سپرده شد (بلاذی، ۸۸؛ قس: بحرانی، یوسف، ۱۳۸).

آثار: ۱. الرسالة الیوسفیة، درباره اعتقادات شیعه و نیز احکام نیاز (برای نسخ متعدد خطی، نک: مرعشی، ۲۳۳/۶؛ مرکزی، ۱۶/۴۵۰؛ آقابزرگ، ۲۵/۳۰۱-۳۰). این رساله را محمد اشرف، شاگرد شیخ‌بهای شرح کرده که نسخه‌ای از آن در کتابخانه گلپایگانی موجود است (استادی، ۱۳۳/۳)؛ ۲. رساله‌ای در مقدمه واجب (بحرانی، سلیمان، ۷۳)، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه مرعشی یافت می‌شود (مرعشی، ۴/۳۹۹، ۲۰۷/۱۵؛ نیز آقابزرگ، ۲۱/۴۰۲)؛ ۳. مقاله فی العام المخصص، در اصول که آقابزرگ نسخه‌ای از آن را در سامرا نشان داده است (همانجا)؛ ۴. المقامات، که آقابزرگ دو نسخه از آن معرفی کرده است (۸/۲۲)؛ ۵. دیوان بزرگ شعر (نک: علی‌خان، همانجا)، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه حکیم در نجف بر جای مانده است (مدنی، ۱۸۹/۱؛ نیز آلوارت، شه 8485 (184 a)، 7958 (6)؛ قصیده‌ای از او؛ برای دیگر آثار منتسب به وی، نک: افندی، ۵/۵؛ بلاذی، ۸۷).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ استادی، رضا، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیت‌الله العظمی گلپایگانی، قم، ۱۴۰۲ ق؛ افندی، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم، ۱۳۶۹ ش؛ بحرانی، سلیمان، فهرست آل بابویه و علماء البحرین، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ بحرانی، یوسف، لؤلؤة البحرین، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۶ ق؛ بلاذی بحرانی، علی، انوار البدرین، قم، ۱۴۰۷ ق؛ حرعاملی، محمد، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ خوانساری، محمدباقر، روشتات الجنات، قم،

کتابخانه دانشگاه تهران موجود است (همان، ۳/۱۳۳-۳۶۲/۳۶۳) و امین نیز نسخه‌ای از آن را در مجموعه‌ای در کتابخانه شیخ فضل‌الله نوری در تهران دیده است (۲۴۸/۸).

۵. النهج (المنهج) المستقیم علی طریقه الحکیم، که شرح قصیده عینیة ابن سیناست (مجلسی، همانجا؛ بلاذی، ۶۲؛ افندی، همانجا؛ آقابزرگ، همان، ۲۴/۴۲۴-۴۲۵). آقابزرگ نسخه‌هایی از این کتاب را دیده است (همانجا).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ هو، طبقات اعلام الشیعة، قرن ۷ ق، به کوشش علینقی منزوی، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ آملی، حیدر، جامع الاسرار، به کوشش هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۴۷ ش/ ۱۹۶۹ م؛ ابن ابی جمهور، محمد، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، به کوشش مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ افندی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بحرانی، سلیمان، فهرست آل بابویه و علماء البحرین، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ بحرانی، یوسف، لؤلؤة البحرین، به کوشش محمدصادق بحر العلوم، قم، مؤسسه آل البیت، بلاذی بحرانی، علی، انوار البدرین، قم، ۱۴۰۷ ق؛ خوانساری، محمدباقر، روشتات الجنات، به کوشش اسدالله اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۰ ق؛ قس، عباس، الکفی و الالقاء، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ مدرسی، محمد، سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی، به انضمام بعضی از رسائل و مکاتبات وی، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ مرکزی، خطی؛ نصیرالدین طوسی، محمد، شرح مسأله العلم، به کوشش عبدالله نورانی، مشهد، ۱۳۲۵ ش؛ نورانی، عبدالله، مقدمه بر شرح مسأله العلم (نک: هم، نصیرالدین طوسی).

علیرضا سیدتقوی

بَحرانی، ابوعلی جمال‌الدین ماجد بن هاشم بن علی حسینی (۱۰۲۸ ق/ ۱۶۱۹ م)، فقیه، محدث و شاعر شیعی.

وی در روستای جد حفص در منطقه بحرین زاده شد (بحرانی، یوسف، ۱۳۶) و در کودکی یک چشم خود را از دست داد (کشمیری، ۳۵). او در بحرین به تحصیل علوم دینی پرداخت (علی‌خان، ۴۹۲) و در تحصیل چنان جد و جهدی از خود نشان داد که برخی از منابع او را در مذاهب مختلف فقهی مجتهد دانسته‌اند (فسایی، ۱۱۵۱). گویا وی چندی نیز در اصفهان تحصیل کرده، و از جمله از شیخ‌بهای بهره برده است (نک: فیض، ۲۸/۱-۲۹؛ نیز بحرانی، یوسف، ۱۳۵-۱۳۶؛ آقابزرگ، ۶/۱۲، ۱۲/۲۱۰). از دیگر استادانی که به او اجازه داده‌اند، می‌توان به محمد بن احمد ابن خاتون (د ۱۰۳۸ ق/ ۱۶۲۹ م) اشاره کرد (خوانساری، ۷۵/۶).

بحرانی چندی امامت جمعه بحرین را عهده‌دار شد و به علاوه متولی منصب قضای آنجا گردید، و سپس راهی شیراز شد و آن شهر را که تا آن زمان کمتر مورد توجه طلاب علوم دینی بود، حوزه درس و بحث خویش قرار داد و به عنوان شیخ الاسلام شیراز شناخته شد (حرعاملی، ۲۲۶/۲؛ مجلسی، ۱۳۶/۸۰۶؛ علی‌خان، همانجا). جمعی از علما، از شاگردان وی به شمار می‌آیند که از آن جمله می‌توان به ملا محسن فیض کاشانی، محمد بن حسن بحرانی، محمد بن علی مقشاعی، زین‌الدین علی بن سلیمان بحرانی، احمد بن عبدالسلام

۱۳۵۱ش: علی خان مدنی، سلافة العصر، تهران، ۱۳۴۶ق؛ فسایی، حسن، فارس نامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فیض کاشانی، ملا محسن، الراقی، اصفهان، ۱۲۰۶ق؛ کشمیری، محمدعلی، نجوم السماء فی تراجم العلماء، قم، ۱۳۹۴ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ محبی دمنقی، محمداسین، خلاصة الاثر، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ مدنی، منیرمحمد، فهرست المخطوطات المصورة (الادب)، قاهره، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ مرعشی، خطی، مرکزی، خطی؛ نیز: Ahlwardt.

حسین فرهنگ انصاری

بحرانی، هاشم بن سلیمان بن اسماعیل حسینی تولی (د ۱۱۰۷ق/ ۱۶۹۵م)، محدث و مفسر امامی. او از نوادگان سیدمرتضی علم الهدی است و نسبش به واسطه وی به امام موسی بن جعفر (ع) می‌رسد (افندی، ۲۹۸/۵). بحرانی در خانواده‌ای روحانی در گتکان از قزاقی تولی، حاکم‌نشین آن روز بحرین، چشم به جهان گشود (بحرانی، یوسف، ۶۳). ولادت او را در حدود سال ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م دانسته‌اند (نک: ایرانیکا).

درباره استادان او آگاهی چندانی در دست نیست و از میان آنان تنها برخی از مشایخ اجازه او شناخته است. بحرانی ظاهراً بخش مهمی از تحصیل خود را در موطنش گذراند و آنگونه که از برخی شواهد برمی‌آید، سفرهایی نیز به نجف و مشهد داشته است. در مشهد محضر عبدالعظیم بن عباس استرآبادی، عالم اخباری از شاگردان شیخ بهایی را درک کرد و از او اجازه‌ای دریافت داشت (بحرانی، هاشم، البرهان، ...، ۵۵۱/۴؛ نیز نک: ایرانیکا، که زمان آن را پیش از ۱۰۷۴ق دانسته است) و در سفرش به نجف، از شیخ فخرالدین طریحی رماحی نیز اجازه‌ای دریافت کرد (بحرانی، هاشم، مدینه، ...، ۳۱۱/۴-۳۱۲).

او در بحرین از موقعیت ممتازی برخوردار بود و بجز تألیف و تدریس، زعامت فقهی و مرجعیت دینی - اجتماعی را نیز برعهده داشت (یلادی، ۱۳۹). از شاگردان و راویان وی کسانی چون حر عاملی (نک: حر عاملی، ۳۴۱/۲)، محمود بن عبدالسلام معنی بحرانی (بحرانی، یوسف، ۷۵؛ خوانساری، ۱۸۳/۸)، علی بن عبدالله بن راشد تقایی بحرانی (آقابزرگ، الذریعة، ۸۰/۷، ۸۵)، سلیمان بن عبدالله سترآوی ماحوزی (یلادی، همانجا؛ آقابزرگ، طبقات، ...، ۸۱۰)، محمدعطار بغدادی (حرزالدین، ۳۲۹/۲-۳۳۰)، هیکل بن عبدعلی اسدی جزایری (حسینی، تراجم، ...، ۸۶۳/۲) و شیخ حسن بحرانی (همو، تلامذة، ...، ۲۲) را نام برده‌اند. فرزندان او عیسی و محسن نیز اهل دانش بوده‌اند (نک: افندی، ۳۰/۵).

بحرانی مقام قضا و رسیدگی به امور حسبه را نیز برعهده داشت و به سامان‌دهی امور اجتماعی می‌پرداخت و به کار مظلومان و ستم‌دیدگان رسیدگی می‌کرد. بر خورد پرصلابت او با سلاطین و حکام بحرین و مبارزه مجدانه او با ستم و چپاول و پایداری در امر به معروف و نهی از منکر، محبوبیتی عمیق در میان مردم به وی بخشیده بود (بحرانی، یوسف، ۶۳؛ نیز نک: امین، ۲۴۹/۱۰).

به رغم تألیفات فراوانی که از او گزارش شده است (بیش از ۷۵ اثر) و با وجود جایگاه اجتماعی او به عنوان مرجعی دینی، هیچ رساله فتوایی یا نظرات قاطع فقهی در لابه‌لای آثار او دیده نشده است (همو، ۲۴۹/۱۰-۲۵۰؛ قس: افندی، ۳۰/۵-۳۰). درباره کتاب التنبیهاث در فقه استدلالی، این نکته گاه نظر را به سمت کم بودن بضاعت فقهی او که در اکثر دورانها از مهم‌ترین علوم اسلامی به شمار می‌آمده، برده است؛ اما برخی بر این عقیده‌اند که وی بر اثر تقوایی که داشته، از نوشتن رساله فتوایی خودداری کرده، و به جای آن به گزارشی از مصادر فتوا در کتابهای خویش یا در جواب استفتائات پرداخته است؛ چنانکه این روش در تاریخ فقه امامیه سابقه دارد (نک: بحرانی، یوسف، نیز آقابزرگ، همانجا). وی پس از درگذشت مرجع دینی بزرگ وقت، محمد بن ماجد ماحوزی، ریاست علمی و مسند فتوایی بحرین را برعهده گرفته، و مرجع بزرگ زمان خویش بوده است (بحرانی، یوسف، همانجا؛ امین، ۲۴۹/۱۰).

بحرانی در ۱۱۰۷ یا ۱۱۰۹ق وفات یافت و پیکرش در تولی، در گورستان مشهور «ماتینی»، به خاک سپرده شد (بحرانی، یوسف، ۶۴). مقبره او بعدها زیارتگاه خاص و عام بوده است (نک: امین، همانجا؛ قمی، ۷۰۶).

علما و رجالیان امامیه، او را بسیار ستوده، و از فضیلت و مرتبت او یاد کرده‌اند که اولین آنها شیخ حر عاملی (د ۱۱۱۴ق) از معاصران او بوده است (نک: حر عاملی، همانجا). بحرانی را به سبب تتبع در اخبار معصومان (ع) همسنگ علامه مجلسی خوانده‌اند (بحرانی، یوسف، ۶۳؛ خوانساری، ۱۸۱/۸) و در مراتب ورع و پرهیزکاری او را از نمونه‌های بارز دانسته‌اند (مثلاً بحرانی، یوسف، همانجا).

آثار: بحرانی در بیشتر آثار خود به حقانیت اهل بیت (ع) و دفاع از مبانی اعتقادی شیعه و حفظ اخبار روایت شده درباره اهل بیت (ع) پرداخته است. تأکید او بر گرد هم آوردن این احادیث - که نشان از اهتمام او بر تبلیغ و ترویج افکار شیعه دارد - می‌تواند آینه‌ای از اوضاع اجتماعی و معتقدات کلامی عصر وی نیز باشد (برای فهرستی از آثار، نک: همو، ۶۴-۶۶؛ افندی، ۲۹۹/۵-۳۰۳).

آثار چاپ شده بحرانی بجز البرهان فی تفسیر القرآن، اینهاست: ترتیب التهذیب (تهران، ۱۳۹۲ق). حلیة الابرار فی احوال محمد و آله الاطهار (تهران، ۱۴۱۱ق؛ قم، ۱۳۹۶ق). معالم الزلفی فی معارف النساء الا ولی والاخری (تهران، ۱۲۸۸ق). غایة المرام وحجة الخصام فی تعیین الامام من طریق الخاص والعام، شامل احادیث فریقین در فضایل امیرالمؤمنین و ائمة طاهرین (ع) (تهران، ۱۲۷۲ق). مدینه المعاجز، در معجزات ائمة اثنا عشر (ع) (تهران، ۱۳۰۰ق).

البرهان که یکی از مهم‌ترین تفاسیر روایی شیعی است، در موضوعات علوم شرعی، قصص، اخبار نبوی و مهم‌تر از همه فضایل اهل بیت (ع) و تناسب آنها با آیات قرآنی گردآمده است (نک: ۴/۱).

بحرانی در البرهان، تنها به ذکر روایات و اخبار بسنده کرده، و

بخرانی، یوسف بن احمد، نک: آل عصفور.
بخر الزوم، نک: مدیترانه، دریا.

بَحْر زَنْج، نامی که جغرافی نویسان مسلمان به قسمت غربی اقیانوس هند که از خلیج عدن تا ماداگاسکار امتداد دارد، اطلاق کرده‌اند. این نام از نام ساحل مجاور آن، مشهور به بلاد زنج یا زنگبار گرفته شده است. زنگبار را مأخوذ از «زنگ» و «زنگی» فارسی (پهلوی زنگیک به معنای سیاه‌پوست) دانسته‌اند (EI²).

در آثار جغرافیایی عصر اسلامی آگاهیهای محدود و گاه متناقضی از این دریا و سواحل آن منعکس است. چنانکه آورده‌اند: دریای زنج در منطقه گرم و سوزانی قرار گرفته است و از شدت گرمای آب، جانوری در آن نمی‌تواند بزید و آب آن شور و غلیظ است و در آن کشتیرانی نمی‌شود (ابن رسته، ۱۰۰). نیز گفته‌اند: این دریا میان اقلیم اول و خط استوا قرار گرفته است (همدانی، ۶۴). درباره منبع آب این دریا هم روایتی افسانه‌ای یاد کرده‌اند (مسعودی، ۱۱۳/۱؛ ابن عبد المنعم، ۵۸۶). دریای زنج را بسیار تاریک توصیف کرده، و گفته‌اند که از شدت تاریکی چیزی در آن دیده نمی‌شود (اصطخری، ۳۱؛ ابن حوقل، ۴۶/۱). در احسن التقاسیم از ۱۱ دریا که دریای زنج هم یکی از آنهاست، نام برده شده است (مقدسی، ۱۷). برخی عقیده داشتند که اقیانوس شرقی (بحر المحيط شرقی)، از چین و هند تا زنج ادامه دارد (بیرونی، ۵۳۷/۲؛ ابوالفدا، ۲۵) و برخی دیگر بحر زنج را همان دریای هند می‌دانستند (یاقوت، ۵۰۱/۱؛ قزوینی، ۱۰۶؛ قس: بلخی، ۱۱۱/۱۸۳) که وزش بادهای تند از جانب عمان به مدت ۲ ماه در سال موجب ایجاد امواج بلند در آن می‌گردید (ابن فقیه، ۲۹۶). در کتاب عجائب المخلوقات قزوینی داستانهای شگفت‌انگیزی درباره جزایر موجود در این دریا از جمله حکایت جزیره سوخته که کمتر کسی بدانجا سفر کرده، نقل شده است (ص ۱۰۶-۱۰۷).

مأخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النخبة، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن عبد المنعم، محمد، الروض المغطى، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، سالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بلخی، محمود، بحر الاسرار، به کوشش حکیم محمد سعید و دیگران، کراچی، ۱۹۸۳م؛ بیرونی، ابوریحان، القانن السعدي، حیدرآباد، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ قزوینی، زکریا، عجائب المخلوقات، دارالتحریر للطبع والنشر، سعیدی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ همدانی، حسن، صفة جزيرة العرب، به کوشش محمد بن علی اکوع، بیروت، ۱۲۰۳ق/۱۹۸۳م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: EI²، بهزاد لاهوتی

بَحْر طَوِيل، یکی از قالبهای شعری نسبتاً متأخر فارسی مبتنی بر تکرار متوالی یک رکن عروضی سالم به شمار دلخواه سراینده، خارج از محدودیت عروض کهن که در هر یک از بحور به رعایت نظم خاص

سلسله اسناد احادیث ضبط شده و احادیث اهل سنت را به صورت جداگانه در پایان هر بخش آورده است. او کتاب تفسیر خود را بیان تأویل آیات می‌داند (همانجا) و منظور وی از تأویل دقیقاً احادیث نقل شده از امامان معصوم (ع) و ذکر فضایل آنان است. وی در خلال تفسیر خود توضیحی بر مطالب جمع‌آوری شده، نیفزوده است، اما در مقدمه مفصلی که پیش از تفسیر آورده، دیدگاهها و تحلیل خود از تفسیر و مبانی آن را وصف کرده است (همان، ۲/۱-۵). مقدمه دیگری نیز بر کتاب او توسط ابوالحسن شریف عاملی اصفهانی (د ۱۱۳۸ق یا ۱۱۴۰ق) با عنوان «تفسیر مرآة الانوار ومشكاة الاسرار» نگارش یافته است.

بخرانی در مقدمه خود بر البرهان تأکید می‌کند که علوم قرآنی جایی جمع و متمرکز نمی‌شود، مگر نزد اوصیای پیامبر (ص)، و بجز ائمه اطهار (ع) هیچ‌کس را یارای آن نیست که تفسیری از قرآن ارائه دهد (همان، ۲/۱). آنگاه اعتراضی جدی به تفاسیر رایج در عصر خود مانند کشف زمخشری و تفسیر بیضاوی وارد می‌کند و آنها را به سبب غفلت از فضایل اهل بیت (ع) به رغم تأکید پیامبر (ص) مذمت می‌نماید و حدیثی از ابن مغازلی از ابن عباس از پیامبر (ص) نقل می‌کند که یک چهارم قرآن درباره اهل بیت (ع) است؛ اهل بیتی که «اهل الذکر»، «راسخ در علم» و عالم به تأویل قرآنند (همان، ۴/۱).

وی در ۱۶ باب مسائل قرآنی و دیدگاههای تفسیری خود را بیان می‌کند و فضای حاکم بر این ابواب و مقدمات بیان اختصاص تفسیر به ائمه اطهار (ع) است و صریحاً در باب ششم دیگران را از دست زدن به تفسیر نهی می‌کند. هرچند تعبیر او از تفسیر در اینجا به تأویل بسیار نزدیک شده است. در باب یازدهم به بیان همبستگی عترت و قرآن و تأکید بر اینکه باطن و علم قرآن نزد ائمه (ع) است، می‌پردازد. باب آخر مقدمه، یعنی باب شانزدهم معرفی منابع وی و ارائه برخی اصطلاحات رایج تفسیری است؛ بی‌آنکه تعریفی از هیچ یک از این اصطلاحات از قبیل ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، عام و خاص، و تقدیم و تأخیر ارائه دهد و بدین‌گونه، زمینه را برای وارد شدن در تفسیر آیات و بیان احادیثی در ذیل آیه، یا آیات منتخب هموار می‌سازد. حسی که به فضای تفسیر البرهان غلبه دارد، حاکی از دفاعی کلامی برای اثبات حقانیت و معرفی فضایل اهل بیت (ع) است.

مأخذ: آقابزرگ، الذریعة، هو، طبقات اعلام الشيعة، قرن ۱۲ق، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ افندی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ امین، محسن، اعیان الشيعة، بیروت، ۱۹۸۷م؛ بخرانی، هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ هو، مدینه المعاجز، به کوشش عزت‌الله مولایی، قم، ۱۴۱۳ق؛ بخرانی، یوسف، لؤلؤة البحرين، به کوشش محمد صادق بهزاد، نجف، ۱۳۸۶ق؛ بلاذی، بخرانی، علی، انوار البدرین، قم، ۱۴۰۷ق؛ حرز الدین، محمد، معارف الرجال، قم، ۱۴۰۵ق؛ حر عاملی، محمد، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، بلداد، ۱۳۸۵ق؛ حسینی، احمد، تراجم الرجال، قم، ۱۴۱۴ق؛ هو، تلامذة المجلسی، قم، ۱۴۱۰ق؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، قم، ۱۳۹۱ق؛ قس: عباس، الفوائد الرضویة، تهران، ۱۳۲۷ق؛ نیز: Iranica، مهدی مطیع

عددی ارکان تأکید می‌کند؛ و این غیر از «بحر طویل» متعارف در عروض سنتی است که از تکرار دو رکن «فعولن، مفاعیلن» (دوبار در هر مصراع) به دست می‌آید.

نام‌گذاری: تنها عامل مؤثر در وجه تسمیه این بحر به «طویل»، افزایش شمار ارکان به اختیار گوینده، و در نتیجه طولانی شدن مصراعهاست (اخوان ثالث، ۳۰۱؛ شفیعی کدکنی، ۵۰۱)؛ از این رو، در بحر طویل به مصراع «بند» می‌گویند. برخی از محققان بحر طویل را به سبب اشتغال بر موضوعات مذهبی: توحید باری و مدح اولیا و منقبت‌خوانی، مرثیه و تعزیه، و مسائلی از قبیل طنز و هجو و هزل، اجتماع و سیاست و به طور کلی موضوعاتی که از فرهنگ و ادب مردمی نشأت می‌گیرد، و نیز به لحاظ رویکرد گویندگان نامشهور و اغلب، اقدام عامیان صاحب ذوق به سرودن این نوع شعر آن‌را «عامیانه» دانسته، و به صفت عامیانه موصوف کرده‌اند (نک: غیاث اللغات، ذیل طویل؛ قزوینی، ۱۷/۴؛ محیط، «بحر طویل میرعبدالعظیم...»، ۲۷؛ شفیعی کدکنی، ۵۰۲). مؤتمن بحر طویل را جزو اقسام مشخص و معتبر شعر ندانسته، و بر آن است که صرفاً نوعی تفنن ادبی است (ص ۱۱۴). اخوان ثالث (همانجا) شایسته‌تر دانسته است که اینگونه سخن منظوم «بحر طویل فارسی» نامیده شود تا با «بحر طویل عرب» — بحر مستخرج از دستگاه عروض منسوب به خلیل بن احمد (د ۱۷۰ ق/ ۷۸۶ م) — مشتبه نشود (همانجا).

چنین می‌نماید در مجالس سخنوری که در قهوه‌خانه‌ها برگزار می‌شده است، بحر طویل را گاهی مطلق «سخن» (در مقابل «شعر خالص»)، و گوینده یا خواننده آن را «سخنور» می‌نامیده‌اند (نک: محبوب، ۶۳۳؛ اخوان ثالث، ۳۰۹).

خاستگاه: در اینکه بحر طویل از ابداعات ذوقی و ادبی گویندگان صاحب طبع فارسی زبان است و منشأ ایرانی دارد، تردیدی نیست و محققان معاصر، به تصریح یا به تلویح، این معنا را مورد تأیید قرار داده‌اند (برای نمونه، نک: محیط، همان، ۲۷-۲۵، «بحر طویل ساعی...»، ۲۵۳؛ اخوان ثالث، ۲۹۷، ۳۰۲؛ شفیعی کدکنی، ۵۱۵-۵۱۷) و نیز، آنچه به نام «بند» (البند) در آثار منظوم برخی از شاعران عرب‌زبان اهل عراق دیده می‌شود، دقیقاً سخنی است منظوم از نوع بحر طویل که از اواسط سده ۱۱ ق/ ۱۷ م به بعد، به تقلید از بحر طویل فارسی سروده شده است (همانجا).

مشخصات بحر طویل:

۱. به مصراع «بند» می‌گویند، چرا که اولاً مصراعها در بحر طویل، برخلاف مصراعهای قالبهای دیگر شعری، به دلخواه سراینده و به مقتضای کشش مطلب، کوتاه و بلند می‌گردد؛ ثانیاً، به لحاظ شکل نگارشی، مانند نثر (افقی و تمام سطر) نوشته می‌شود.

۲. هر بند از تکرار متوالی یک رکن سالم به دست می‌آید؛ بنابراین، در بحر طویل از بحور مختلف الارکان و یا ارکان مزاحف استفاده نمی‌شود.

۳. در بحر طویل از انواع صنایع ادبی و شگردهای شاعرانه، اعم از صنایع بدیعی (لفظی و معنوی) و بیانی و فنون بلاغت، به ویژه از آرایه‌های گوش نوازی چون سجع، جناس، ترصیع، موازنه، مزدوج، تنایع اضافات و تنسیق الصفات، به وفور استفاده می‌شود، و این امر کلام را از حیث موسیقی تقویت می‌کند. از این رو، بحر طویل غالباً مطمئن و گوش‌نواز است و در تعزیه‌خوانی، منقبت‌گویی، رجز‌خوانی و نقالی و مانند آنها بر مخاطب عام تأثیر مضاعف می‌گذارد.

۴. بندهای اکثر بحر طویل‌های موجود به ردیف «را» ختم می‌شود؛ در این صورت معمولاً کلمه قافیه نیز مختوم به حرف زوی «الف» است، مانند «آل عبار»، «قضا را»، «خدا را»، «ما را» و... در بحر طویل ساعی شروانی (سده ۱۱ ق/ ۱۷ م) (محیط، «بحر طویل ساعی»، ۲۴۹-۲۵۲). این خصلت (ختم شدن به مصوت بلند «آ» و حرف «را») به نحوی در اکثر «بند»های سراینندگان عرب زبان نیز راه یافته، و رعایت شده است، مانند «سراً و چهاراً»، «سأء و نهراً»، «بهاء و نضراً» و... در «بند» معتوق موسوی (۱۰۲۵-۱۰۸۷ ق/ ۱۶۱۶-۱۶۷۶ م)، نخستین بندسرای عرب (شفیعی کدکنی، ۵۱۴-۵۱۶).

۵. وزن اکثر بحر طویل‌های موجود حاصل تکرار متوالی «فعیلان» و «فاعیلان» یا «مفاعیلن» (بحرهای زمل و هزج) است و از ارکان دیگر به ندرت استفاده شده است (نک: همو، ۵۰۲).

۶. زبان بحر طویل به مقتضای حال مخاطب عام، و محتوای آن ساده و بی‌تکلف است و به رغم استفاده از انواع صناعات ادبی، غالباً عوام فهم است. این خصلت نیز در «عامیانه» دانستن بحر طویل مؤثر بوده است.

انواع بحر طویل: بحر طویل به تناسب کمیت ارکان در هر بند دو نوع است: الف- بحر طویل منظم: مشتمل بر بحر طویل‌هایی که اسلوب تساوی طولی بندها در آنها رعایت شده، و شمار ارکان در تمام بندها یکسان است، مانند بحر طویل عصمت بخارایی (د نیمه اول سده ۹ ق/ ۱۵ م) که هر بند آن به تساوی، ۹ بار «فعیلان» است (نک: خالری، ۱۱۴). ب- بحر طویل نامنظم: در این قسم بحر طویل‌ها قید تساوی طولی بندها در کار نیست، بلکه شمار ارکان در هر بند متغیر است، مانند بحر طویل ساعی شروانی (نک: محیط، همان، ۲۴۹-۲۵۲). به نظر برخی از محققان، مراد از بحر طویل در معنی اخص، نوع اخیر است (نک: شفیعی کدکنی، همانجا).

فرق بحر طویل با قالبهای دیگر شعری: در قالبهای کهن مانند قصیده، غزل، مثنوی و جز آنها، شمار ارکان در هر بیت ۴ یا ۶ و یا حداکثر ۸ رکن است، در بحر طویل چنین محدودیتی نیست؛ همچنین، در قالبهای سنتی هر بحر ممکن است از ارکان مختلف و یا مزاحف حاصل شود؛ در بحر طویل فقط یک رکن سالم تکرار می‌شود، تنها قالب شبیه به بحر طویل، مسط است، به شرط آنکه مسط، همچون بحر طویل، افقی و تمام سطر نوشته شود؛ منتها بحر طویل با مسط دو فرق عمده دارد: الف- مسط مجموعه‌ای از چند بند است و در هر بند مصراعها ضمن

موضوعات بحر طویل: در مقایسه با قالبهای کهن که هر یک از آنها موضوعی خاص یا موضوعات محدودی دارند، در بحر طویل، با گنجایی گسترده و میدان عروضی وسیع آن، شاعر می‌تواند موضوعات متنوع و مضامین گوناگونی را مطرح کند. علاوه بر موضوعاتی که پیش‌تر گفته شد، مدح و دعای ممدوح و درخواست از وی (نکا: مرعشی، همانجا)، وصف باغ و بوستان و ریاحین و گل و سبزه و پرندگان و مأكولات (نکا: درخشان، ۲۸۲-۲۸۳، بحر طویل دانیال دولتخانی)، شکوه از آلام و شداید زمانه و درد غربت (نکا: محیط، «بحر طویل ساعی»، ۲۴۹-۲۵۲)، شکایت از یار کافرکیشی مسلمان گش (نکا: خانلری، همانجا، بحر طویل عصمت بخارایی)، رجزخوانی در مقابل حریف و «کویدن خصم» (نکا: محبوب، ۶۳۲-۶۳۳) و حتی مباحث روشنفکری و فلسفی (نکا: مینوی، ۴۴) و جز آنها، از موضوعات بحر طویلهای موجود است. محمدجمال سویدا (سده ۱۲/۱۸م) نیز نخستین غزل دیوان حافظ را در قالب بحر طویل تضمین کرده است (ص ۸۶۷-۸۷۲).

نمونه‌ها: ۱. از ساعی شروانی: «ابتدا می‌کنم این نامه پر درد به نام ملک قادر قیوم خداوند کریمی که همه حور و طیور و دد و دیو و سمک و ببر و پلنگ و ملخ و شیر زیان و ملک و آدم و جن و بقر و گبر و مسلمان و همه منعم و درویش از او یافته سرچشمه ادراک رموز حرکات و سکناات و روش رزق و معاشات و سلوک سبق علم و رموزات معانی، ملکا کارگشایا به من خسته و رنجور به حق شرف خاک ره سیدکونین و رسول مدنی و به نبی قرشی و سبب خلقت افلاک و نزول رقم آیه «لولاک» ترحم بنما و قلم عفو به روی ورق دفتر عصیان بکش از عزت اصحاب کبار و به امامان و به حق شرف آل عیارا*...» (نکا: محیط، همان، ۲۴۹-۲۵۲).

۲. از عصمت بخارایی: «می‌کشد ترک کماندار مسلمان گش جادوی تو چون کافر مست از مژه بر هر جگری تیر بالا را* تا کشد زار و به هم برزده و مست و بنان خورده و مجروح و دل آزرده و افکار و جگر سوخته ما را*...» (نکا: خانلری، ۱۱۴۱).

مآخذ: اخوان ثالث، مهدی، بدعتها و بدایع نیما یوشیج، تهران، ۱۳۵۷ش؛ باستانی پاریزی، ابراهیم، «سید بن درختی»، گوهر، تهران، ۱۳۵۲ش، ص ۱۱ و ۱۲؛ بهار، محمدتقی، شعر در ایران، تهران، گوتبرگ، خانلری، پرویز، «قدیم‌ترین بحر طویل»، سخن، تهران، ۱۳۵۲ش، ص ۲۲، ۱۱ و ۱۲؛ درخشان، مهدی، «کهن‌ترین بحر طویل»، آینده، تهران، ۱۳۶۴ش، ص ۱۱؛ سویدا، محمدجمال، «تضمین غزل حافظ در بحر طویل»، وحید، تهران، ۱۳۵۳ش، ص ۱۲، ۱۱؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، موسیقی شعر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شمس قیس رازی، محمد، المعجم، به کوشش سیروس شمس، تهران، ۱۳۷۳ش؛ طرزی افشار، دبیران، به کوشش تمدن، اورمیه، ۱۳۳۸ش؛ غیاث‌اللغات، غیاث‌الدین محمد رامپوری، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۷-۱۳۳۸ش؛ قزوینی، محمد، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ محبوب، محمدجعفر، «سخنوری»، سخن، تهران، ۱۳۳۷ش، ص ۹، ۷؛ محیط طباطبایی، محمد، «بحر طویل ساعی شروانی»، معارف، تهران، ۱۳۶۷ش، ص ۵، ۲؛ همو، «بحر طویل میر عبدالعظیم مرعشی»، گوهر، تهران، ۱۳۵۳ش، ص ۲، ۱؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و روایان و مازندران، به کوشش برنهارد دارن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مؤمن، زین‌العابدین، تحول شعر فارسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ مینوی،

تساوی طولی هم قافیه‌اند، جز مصراع آخر بند (قس: شمس قیس، ۳۳۵-۳۳۶)، لیکن در بحر طویل، کلمات آخر بندها متفق‌القافیه‌اند و بین اجزاء دیگر، سجع و ترصیع و موازنه و... برقرار است. به در مسقط همچون قالبهای دیگر شعر عروضی، شمار ارکان در مصراعها مساوی است، اما در بحر طویل چنین نیست.

فرق بحر طویل با شعر آزاد: شباهت و قرابت صوری بحر طویل با شعر آزاد (شعر نو: نیمایی و پسانیمایی) در عدم تساوی عددی ارکان در هر بند است (در شعر آزاد نیز به هر چند «سطر» یا مصراع «بند» می‌گویند). نیما یوشیج تصریح کرده است که هرگاه «استقلال مصراعها به توسط پایان‌بندی آنها» حفظ نشود، چنین شعری از حیث وزن بحر طویل خواهد شد (ص ۱۰۹). بنابراین، شعر «باران»، سروده گلچین گیلانی، به رغم نظر برخی محققان (نکا: یوسفی، ۵۳۵) بحر طویل است، نه شعر نو. باستانی پاریزی (ص ۱۰۳۰) هم به سبب همین شباهت صوری، «مکتوب» میر عبدالعظیم مرعشی (دنیمة اول سده ۹ق) را که از قدیم‌ترین نمونه‌های بحر طویل فارسی است، «گونه‌ای از شعر نو» دانسته است (نکا: مرعشی، ۵۵۷-۵۶۰؛ نیز محیط، «بحر طویل میر عبدالعظیم»، ۲۴؛ شفیعی کدکنی، ۵۰۳). حتی این شباهت صوری بین شعر آزاد و «بند» (= بحر طویل) عربی نیز مشاهده می‌شود؛ چنانکه خانم نازک الملائکه (ز ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳م)، شاعر و ناقد معاصر عراقی هم به این نکته توجه کرده است (نکا: همو، ۵۰۹). نیز می‌توان ضمن مقایسه بحر طویل با شعر آزاد بدین نتیجه رسید که در شعر آزاد اولاً مصراعها مستقل است، ثانیاً شکل نوشتن آن با بحر طویل فرق دارد؛ بدین معنا که بحر طویل به صورت افقی، تمامی سطر را می‌پوشاند و شعر آزاد به صورت مصراعهای کوتاه و بلند و عمودی (نردبانی) و یا مورب (پلکانی) نوشته می‌شود.

کهن‌ترین بحر طویل فارسی: نخستین بار، اخوان ثالث به جست و جوی پیشینه بحر طویل همت گماشت (ص ۲۹۵-۳۳۱) و پس از نقد دیدگاههای برخی از محققان، از جمله نظر ملک الشعرا بهار (ص ۶۴) که نمونه‌هایی از کتاب رموز حمزه (عصر صفوی) را «ترانه‌های هجایی» خوانده بود، آنها را صراحتاً بحر طویل نامید (ص ۳۱۰-۳۱۱) و سرانجام بحر طویل طرزی افشار (نکا: ص «کا-کب»)، شاعر سده ۱۱ق را قدیم‌ترین بحر طویل دانست (ص ۳۰۲، ۳۲۹)؛ لیکن تحقیقات بعدی نشان داد که سابقه این نوع شعر به دوره‌ای قبل از طرزی افشار می‌رسد (برای نمونه، نکا: محیط، همان، ۲۱-۲۷؛ شفیعی کدکنی، ۵۰۱-۵۱۸؛ درخشان، ۲۸۰-۲۸۶). نخستین بحر طویل فارسی که تا این زمان شناخته شده، سروده دانیال دولتخانی (کتابت: ۸۴۴ق، نکا: همو، ۲۸۲) است و اولین نمونه منتشر شده و چاپی آن «مکتوب» میر عبدالعظیم مرعشی (نکا: مرعشی، همانجا) است. به مطلع «کمینه پندگان اخلاص به خدمت عرضه می‌دارد...» (حاصل تکرار «مفاعیلن»). از دوره صفویه به بعد، بحر طویل به عنوان قالب شعری تازه‌ای رواج بیشتری یافت.

مجتبی، «مردن یازستن»، روزگار نو، لندن، ۱۹۴۴م، ج ۲، شه ۲؛ نیما یوشیج، تعریف و تبصره و یادداشت‌های دیگر، تهران، ۱۳۷۵ش؛ یوسفی، غلامحسین، چشمه روشن، تهران، علمی، هرمز رحیمیان

بَحْرُ الْعُلُومِ، ابوالعیاش عبدالعلی محمد بن نظام‌الدین انصاری لکهنوی (۱۱۴۴-۱۲ رجب ۱۲۲۵/ق ۱۷۳۱-۱۳ اوت ۱۸۱۰م)، فقیه حنفی مذهب و متکلم هندی که زبان فارسی و عربی را نیک می‌دانست. زبان فارسی به عنوان زبان نگارش در خاندان او که همه اهل علم بودند، و نیز انتساب وی به قبیله انصاری، می‌تواند نشانه خویشاوندی با خاندان مشهور خواجه عبدالله انصاری در هرات باشد که در گذشته‌های دور به هند رفته، و در آنجا ساکن شده‌اند. **بحر العلوم** در ۱۷ سالگی پدر خود را که نخستین استاد او بود، از دست داد. کمال‌الدین فتحپوری از شاگردان پدرش، چون اشتیاق و پشتکار او را در مطالعه و بحث علمی دید، هدایتش را برعهده گرفت و دیری نباید که وی سرآمد گردید و در زادگاه خود، لکهنو به تدریس پرداخت؛ اما در پی یک درگیری، ناگزیر آنجا را ترک کرد و به شاهجهانپور رفت (نک: عبدالحی، ۲۸۹/۷-۲۹۱). وی پس از ۲۰ سال اقامت در آن دیار، به سبب مرگ والی، با همراهان و شاگردان به رامپور سفر کرد و ۴ سال از احترام بر خوردار بود، تا آنکه حاکم رامپور دیگر از عهده مخارج او و کسان و شاگردان و مراجعانش برنیامد. از این رو، به تقاضای صدرالدین بردوانی و نیز دعوت حاکمان انگلیسی به بوهار رفت (همو، ۲۹۱/۷-۲۹۲؛ رحمان علی، ۱۲۳)، اما پس از آنکه میان او و صدرالدین رنجشی پدید آمد، به دعوت محمدعلی خان، والی کرناٹک به مدراس رفت و به تدریس مشغول شد (همانجا). وی در آنجا مورد احترام فراوان قرار گرفت و لقب بحر العلوم یافت (اظهر، ۲۹۷).

بحر العلوم در ۸۳ سالگی در مدراس درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد. از او حالات عرفانی هم نقل شده است (واصف، ۵۳). صاحب *نزهة الخواطر* او را دانشمندی خوش‌بین و توانا در تدریس، شجاع و بخشنده وصف کرده است، چنانکه همه اموال خود را به شاگردان و اهل علم می‌بخشید و جز اندکی برای گذران خانواده‌اش نمی‌گذاشت. نگاهی به زندگی پرماجرا و بسیاری همراهان و شاگردان که در سفرها با او بودند، گواهی بر این نسبتها تواند بود (نک: عبدالحی، ۲۹۳/۷).

آثار: تألیفات بحر العلوم بیشتر شرح و تفسیر و حاشیه‌نویسی بر آثار گذشتگان است:

الفقه‌چابی: *الارکان الاربعه* (لکهنو، ۱۳۰۹ق)، *نزلات سته* (هند، ۱۲۹۹ق)، *تویر المنار*، شرح بر *منار الاصول* نسفی در اصول فقه به فارسی (۱۸۷۷م)، *الحاشیه علی الحاشیه الزاهدیه الجلالیه* (لکهنو، ۱۸۷۲م)، *الحاشیه علی الحاشیه القطبیه* (دهلی، ۱۲۹۳ق/۱۸۷۵م)، *الحاشیه علی شرح المواقف* (لکهنو، ۱۸۷۶م)، *حاشیه بر شرح هدایه الحکمه صدرالدین شیرازی با نام الحاشیه علی الصدر* (لکهنو،

۱۲۶۲ق/۱۸۴۶م)، *حاشیه بر مثنوی* (بمبئی، ۱۲۹۳ق، نیز ۱۳۴۰ق). *التعلیقات علی شرح سلم العلوم* (دهلی، ۱۳۰۹ق)، *شرح مثنوی معنوی* (لکهنو، ۱۲۹۳ق)، *فروزانفر در احادیث مثنوی خود این اثر را پیش رو داشته*، و در باب آراء بحر العلوم درباره احادیث به کار رفته در مثنوی، با نظر انتقادی نگریسته است (نک: ص ۱، مقدمه). *فواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت*، در اصول فقه (لکهنو، ۱۲۹۵ و ۱۳۲۱ق، قاهره، ۱۳۲۲ق)، *هدایه الصرف*، در نحو (دهلی، ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م).

ب- خطی: ۱. *الحاشیه علی حاشیه میرزا هد بر شرح مواقف ایچی* (بانکیور، شه ۵۴۸)؛ ۲. شرح بر *الافق المبین* میرداماد (نک: GAL, S, 580/II)؛ ۳. *قیامت‌نامه*، به فارسی (نک: رضوی، ۱۰۲-۱۰۱/I)؛ ۴. *رساله در وحدت وجود* (توحید)، به فارسی (نک: آستان، ۱۵۲/۴، نوشاهی، ۱۵۰).

مآخذ: آستان قدس، فهرست، اظهر، ظهور احمد، «سلطنت مغلیه کازوال»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، لاهور، ۱۹۷۲م، ج ۲؛ رحمان علی، محمد عبدالشکور، تذکره علمای هند، لکهنو، ۱۹۱۴م، عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *احادیث مثنوی*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نوشاهی، عارف، فهرست نسخه‌های خطی فارسی مرز ملى پاکستان، کراچی، ۱۳۵۲ش؛ واصف مدراسی، محمد مهدی، *حدیقه النرام*، ترجمه سخاوت مرزا، کراچی، ۱۹۷۹-۱۹۸۲م؛ نیز:

Bankipore; GAL, S; Radavi, Q. H., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Bihār Library, Calcutta, 1921.*
لیلا میرآقاسی

بَحْرُ الْغَزَالِ، رود و استانی در سودان.

رود بحر الغزال: این رود شاخه مهم غربی رود نیل است که به سمت شمال شرقی، آفریقا جریان دارد و حوضه آن از شمال غربی تا دارفور، از جنوب غربی تا کنگو، و از مغرب تا آفریقای مرکزی و زئیر گسترده شده است (آمریکانا؛ بریتانیکا، ماکرو، XVII/757). بحر الغزال از به هم پیوستن رودهای بزرگی چون تنج، جور، آگور و ژهل پدید می‌آید (آمریکانا؛ وینگیت، 26). این رود در غرب دریاچه «نو»، در ۹° و ۲۹° عرض شمالی با رود بحر الجبل تلاقی می‌کند و آبریز نیل - کنگو را تشکیل می‌دهد. آن دو که یک دهم حجم آب نیل را تأمین می‌کنند، به «نیل سفید» شهرت دارند. بحر الغزال پس از تلاقی با بحر الجبل، مسیر پریپچ و خمی را می‌پیماید. این رود با گذشتن از دریاچه نو در ۱۰° عرض شمالی و ۹° طول شرقی، به راه خود در قاره آفریقا ادامه می‌دهد. در شمال شرقی آن، مجموعه جزایری به چشم می‌خورد. بحر الغزال در نزدیکی تلاقی با بحر العرب، حوضه‌ای را به طول ۱۰ مایل و عرض یک مایل تشکیل می‌دهد. هر چند این رود در امتداد مسیر خود به جانب شرق باریک‌تر می‌شود، اما عمق بیشتری می‌یابد (آمریکانا؛ EI²؛ لودویگ، ۱۱۵، ۱۲۰-۱۲۱، ۳۵۱؛ جوهری، ۴۵۱؛ هالت، ۹).

بحر الغزال در مقایسه با رودهای اروپا، پر خروش‌تر و پر آب‌تر است

اوج گیری تجارت برده در بحر الغزال، قبایلی که از این رهگذر در آستانه نابودی قرار گرفتند، اسلام را پایگاه اجتماعی و فرهنگی مطمئنی یافتند. چه، استقلال و آزادی آنان را به رسمیت می شناخت و با برده فروشی در ستیز بود. از این رو، شمار فراوانی به آیین اسلام گرویدند (کوک، ۴۲۰، ۴۲۴-۴۲۵).

زندگی ساکنان بحر الغزال پیوندی ناگسستنی با میزان آب رود نیل دارد. از آنجا که ۵۶٪ از رسوبهای نیل سفید در این منطقه ته نشین می شود، کشاورزی در آنجا رونق فراوانی دارد (جوهری، ۴۵۰-۴۵۱). دانه های روغنی، موز، ذرت، توتون و برنج، مهم ترین محصولات کشاورزی این استان است. بحر الغزال از صادرکنندگان عمده عاج، تمبر هندی، مس، عسل و لاستیک به شمار می آید و از معادن غنی مس و آهن برخوردار است (بریتانیکا، نیز شقیر، جغرافیه، همانجاها). پس از ۱۸۹۹م از خرطوم تا بحر الغزال خط کشتیرانی تأسیس گشت (مونس، ۳۳۸-۳۳۹). همچنین در ۱۹۶۲م خط آهنی از جنوب کردفان به وانوا، مرکز بحر الغزال کشیده شد (هالت، ۱۹۱).

پیشینه تاریخی: نخستین بار در سده ۱۱ق/۱۷م که فرمانروای تنجور به بحر الغزال تاخت، از این منطقه یاد شده است (نک: تربینگام، 213). در سده ۱۹م که بازرگانان در جستجوی عاج و برده و دیگر ثروتهای طبیعی به قاره آفریقا گام نهادند، سواحل بحر الغزال شاهد بروز درگیریهای خونینی میان آنان بود (الیور، 177-178). تجارت پرسود برده، نخست نظر اروپاییان را به این منطقه جلب کرد، اما در اواخر دهه ۱۸۵۰م با کشف گذرگاه نیل سفید در بحر الغزال، بازرگانان مصر و سوریه نیز به جمع آنان پیوستند. دیری نپایید که سوداگران ثروتمند بومی، این تجارت را در انحصار خویش قرار دادند. هنگامی که خدیو اسماعیل (حک ۱۲۹۲-۱۳۱۲ق/۱۸۷۵-۱۸۹۵م)، نایب السلطنه عثمانی مصر تلاش گسترده ای را برای منع برده فروشی آغاز کرد، سوداگران راه مناطق دورافتاده بحر الغزال را که از سیطره خدیو خارج بود، در پیش گرفتند (شبیکه، ۱۶۵-۱۶۶، ۱۶۸؛ هالت، ۸۲، ۸۳-۸۴).

در میان تاجران برده بیش از همه، زیر رحمت منصور پراوازه شد. او فعالیت خود را از ۱۸۵۷م آغاز کرد و در مدت کوتاهی نبض اداری، تجاری و اقتصادی بحر الغزال را در دست گرفت. وی در ۱۸۶۶م با اعراب جنوب دارفور قراردادی مبنی بر استفاده از راه کاروان روشکا منعقد ساخت. در ۱۲۸۶ق/۱۸۶۹م خدیو مصر برای سیطره بر مناطق جنوبی سودان به بحر الغزال لشکر کشید. زیر به سبب ثروت سرشاری که از تجارت برده اندوخته بود، اعتماد خدیو را به خود جلب کرد و در نتیجه به حکمرانی بحر الغزال گمارده شد. زیر با تشکیل شورایی از بزرگان شهر زمام امور را در دست گرفت و با حمایت سپاهی که از سیاه بوستان بومی گرد آورده بود، با حکام محلی درآویخت و شورش آشوبگران را خاموش ساخت. زیر دروازه های بحر الغزال را به روی

و بارانهای فصلی گاه به طغیان آن می انجامد. سیلابهای حاصل از دوره پربابی رودخانه، تا ارتفاع ۳ پا زمینهای اطراف خود را در آب فرو می برد. بر اثر رسوبانی که بحر الغزال در مسیر حرکت خود بر جای نهاده، باتلاقهای پهناوری پدید آمده است (لودویگ، ۱۲۰-۱۲۱؛ ناخیتیگال، IV/18؛ آمریکانا). این باتلاقهای دائمی در مسیر جریان بحر الغزال مدتها هر گونه راه عبور و مرور از نیل به این منطقه را مسدود ساخته بود، چنانکه کشتیرانی در آن تقریباً ناممکن به نظر می رسید. بعدها با لای رویی این مسیر در دوره پربابی رودخانه، امکان کشتیرانی فراهم آمد (همانجا؛ طوسون، ۱۲۰/۱؛ هالت، ۱۳۱). بحر الغزال از دیرباز نظر جغرافی دانان اروپایی را به خود جلب کرده بود. از اواخر سده ۱۸م پژوهشگران در این منطقه به کاوش پرداختند و نقشه های جامع و دقیقی از مسیر حرکت رود و شاخه های متعدد آن تهیه کردند (آمریکانا).

استان بحر الغزال:

موقعیت جغرافیایی: این استان که در جنوب غربی سودان واقع، و به «اقلیم السدود» نیز معروف است، از شمال به دارفور و گردفان، از جنوب به استوایی غربی، از مشرق به البحیره و از مغرب به افریقای مرکزی منتهی می شود (بریتانیکا، همانجا؛ جوهری، ۴۵۰). بحر الغزال از نظر جغرافیایی به دو منطقه متمایز شمالی و جنوبی تقسیم می شود. ناحیه شمال آن سراسر پوشیده از دشتهای آبرفتی حاصل خیز است. هر چه به سمت جنوب پیش می رویم، ارتفاع آن از سطح دریا افزایش می یابد و در نهایت به رشته کوههایی منتهی می شود که این استان را از رود کنگو جدا می سازد (شقیر، جغرافیه...، ۸۶). در سرزمین ناهموار بحر الغزال به سبب چشمه های جوشان، ریزش بارانهای موسمی و جریان رود بحر الغزال و شاخه های آن، صحنه های سحرانگیزی از جنگلهای انبوه با درختانی کهن سال پدید آمده است. در این جنگلهای انواع حیوانات استوایی، از جمله طوطی دم قرمز، زرافه و گاو وحشی یافت می شود (فوزی، ۳۲/۱؛ ناخیتیگال، همانجا؛ بریتانیکا، ماکرو، I/735).

بحر الغزال در زمره استانهای بزرگ سودان است که از نظر تقسیمات اداری، به ۸ بخش تقسیم می شود (گونیلی، ۷۸؛ شقیر، تاریخ...، ۴۱۱). این استان با مساحتی نزدیک به ۲۱۴ هزار کیلومتر مربع، جمعیتی در حدود ۴ تا ۳ میلیون نفر را در خود جای داده است (وینگیت، نیز بریتانیکا، همانجاها).

بیشتر جمعیت بحر الغزال را قنکه ها تشکیل می دهند که به دامداری مشغولند و به زبان مردم نیل سخن می گویند. دناقله، گروه جعالی و رزقیات از دیگر قبایل بزرگ آن به شمار می آیند که نقش چشمگیری در رشد و توسعه این منطقه داشته اند. زبان این قبایل سودانی است (BI²؛ هالت، ۱۴-۱۳). افزون بر آن، برخی از قبایل عرب نیز در بحر الغزال سکنی گزیده اند (ناخیتیگال، IV/33). پیش از آغاز سده ۱۳ق/۱۹م شمار مسلمانان در آنجا اندک بود. اکثر مردم پیرو آئین میس (جان گرایی) بودند و مسیحیان ۱۵٪ کل جمعیت را تشکیل می دادند. همزمان با

۱۴ ژوئیه همان سال با کنگو منعقد ساختند. در بحر الغزال فرود آمدند. سرانجام با فتح سودان توسط نیروهای مشترک انگلیسی و مصری، فرانسویان آنجا را ترک گفتند و پس از امضای قراردادی میان فرانسه و انگلیس به ادعاهای فرانسه در این منطقه پایان داده شد. بعدها استان بحر الغزال به تصرف کامل دولت سودان درآمد و شهر واثو به عنوان مرکز این استان شناخته شد (توبالد، 171، 195، 245-246؛ شقیر، همان، ۹۴۹).

مآخذ: جوهری، یسری، شمال افریقه، اسکندریه، ۱۹۷۶م؛ حسن، حسن ابراهیم، انتشار الاسلام و العرویه فیما یلی الصحراء الکبری، قاهره، ۱۹۵۷م؛ شبیکه، مکی، السودان عبر القرون، بیروت، ۱۹۶۵م؛ شقیر، نعوم، تاریخ السودان، به کوشش محمد ابراهیم ابوسلیم، بیروت، ۱۹۸۱م؛ هسو، جغرافیه و تاریخ السودان، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ضرار، ضرار صالح، تاریخ السودان الحديث، بیروت، ۱۹۶۸م؛ طوسون، عمر، تاریخ مدیریت خط الاستواء المصریه، اسکندریه، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ فوزی، ابراهیم، السودان بین بدی غردون و کشتن، ۱۳۱۹ق؛ کوک، ز. م.، مسلمانان افریقا، ترجمه اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ گونلی، حسین، جغرافیای ممالک اسلامی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ لودویگ، امیل، النیل، ترجمه عادل زعیر، قاهره، ۱۹۵۱م؛ مونس، حسین، اطلس تاریخ الاسلام، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ هالت، پ. م. و م. و. دالی، تاریخ سودان بعد از اسلام، ترجمه محدثی اکبری، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

Americana; Britannica, 1978; B12; Nachtigal, G., Sahara and Sudan, London, 1889; Oliver, R. and J. D., Page, A Short History of Africa, 1973; Theobald, A. B., The Mahdiyya, London, 1955; Trimmingham, J. S., A History of Islam in West Africa, New York, 1978; Wingate, F. R., Mahdism and the Egyptian Sudan, London, 1968.

عزت ملا ابراهیمی

بَحْرُ الْفَوَائِدِ، از کهن ترین نوشته های فارسی به شیوه دایرة المعارف که مؤلف ناشناخته آن، در سده ۱۲ق/۱۲م، اطلاعات بسیار متنوعی در زمینه اصول و احکام اسلامی، کلام، آراء و عقاید فرقه ها و نحله های گوناگون مذهبی، سیاست، تصوف، اخلاق، تاریخ و نیز دانش و عقاید مرسوم زمان و برخی مطالب متفرقه دیگر در آن گنجانده است.

مؤلف بحر الفوائد اثر خود را در روزگار المقتفی بالله (حک ۵۳۰ - ۵۵۵ق/۱۱۳۶-۱۱۶۰م)، سی امین خلیفه عباسی (بحر الفوائد، ۳۴۲؛ دانش پژوه، ۱۲) به نام الب قتلغ جبوغا الغ اتابک ابی سعید ارسلان ایه ابن آق سنقر، در طول ۵ سال در سرزمین شام به پایان برده است (بحر الفوائد، ۴-۳). به گفته بلوشه (ص 2) به علت در دست نبودن تاریخ قطعی، شناخت این اتابک دشوار است، به خصوص که سرگذشت وی در بحر الفوائد نیامده است. لقب «قانع الکفره و المشرکین» نیز که مؤلف (بحر الفوائد، ۴) ظاهراً او را بدان ملقب می سازد، لقبی عمومی، و تنها بیانگر این نکته است که او در جنگهای صلیبی شام شرکت جسته، و یا با فداییان الموت و اسماعیلیان شام جنگیده است (بلوشه، همانجا؛ اقبال، ۴۵؛ دانش پژوه، همانجا). با اینهمه، احتمال می رود که وی برادر یا فرزند عمادالدین زنگی (حک ۵۲۱ - ۵۴۱ق/۱۱۲۷-۱۱۴۶م) باشد (همانجا).

از طرح و محتوای بحر الفوائد چنین برمی آید که این کتاب به منظور آموزش عمومی شاهزاده ای که وقت کافی برای پرداختن به جزئیات را نداشته، تدوین شده است (بلوشه، همانجا). بر اساس پاره ای قراین

تاجران مناطق شمالی کشور گشود و رونق بازرگانی، امنیت و رفاه نسبی را برای ساکنان بحر الغزال به ارمغان آورد (توبالد، 15-16؛ شبیکه، ۱۶۸-۱۶۹؛ ضرار، ۸۶-۸۷) و توانست اندک اندک سیطره خود را بر مناطق اطراف بگستراند. دستگاه حکومتی خرطوم که از قدرت او هراسیده بود، در ۱۲۸۹ق/۱۸۷۲م سپاهی به فرماندهی محمد بلالی که فردی ماجراجو از اهالی دارفور بود، به بحر الغزال گسیل داشت. با شکست بلالی اعتبار زیر فزونی یافت. وی برای حفظ پایه های قدرت خود از رویارویی با حکومت سودان روی برتافت و به گفت وگوهای مسالمت آمیز تن داد. این مذاکرات به انتصاب زیر از سوی خدیو، به استانداری بحر الغزال انجامید. وی نیز فعالانه برای تثبیت سیطره خدیو بر مناطق جنوبی سودان کوشید. زیر پیوسته سودای حکمرانی بر سراسر جنوب را در سر می پروراند. از این رو، در ۱۸۷۳م که قبیله رزاقات با حمله به بازرگانان، پیمان خود را نقض کردند، فرصت یافت تا به شکا یورش برد. هر چند او در حمله به کردفان ناکام ماند، اما توانست در ۱۲۹۱ق/۱۸۷۴م پس از کشتن سلطان ابراهیم، فرمانروای دارفور، این منطقه را به تصرف خویش درآورد (شبیکه، ۱۶۹-۱۷۵؛ ضرار، ۸۷-۸۸؛ حسن، ۱۱۵).

دیری نباید که رابطه زیر با اسماعیل ایوب، حاکم سودان به تیرگی گرایید. هنگامی که زیر برای دادخواهی به قاهره رفت، به دستور خدیو در آنجا بازداشت، و از مقام خود عزل شد. در این زمان فرزندی، سلیمان امور بحر الغزال را سامان می بخشید. در ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م گوردن در سودان به حکومت رسید. وی سلیمان را عزل کرد و ادریس ابتر از قبیله دناقله را بر بحر الغزال گمارد. سلیمان با رقیب خود در آویخت و قدرت از دست رفته اش را باز یافت. آنگاه بر گوردن شورید. در نتیجه، وی، سلیمان و پدرش را غیاباً به مرگ و مصادره اموال محکوم کرد. سرانجام سلیمان پس از درگیریهای متعدد، در ۱۸۷۹م به دست گسی، معاون ایتالیایی گوردن کشته شد. از آن پس گسی بر بحر الغزال حکم راند و همان سال جای خود را به لاپتن وانهاد (هالت، ۸۵-۸۷؛ ضرار، ۹۵-۹۷؛ فوزی، ۳۰۱/۳۶-۳۸).

در ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م محمد احمد عبدالله، سودانی پر توانی که خود را مهدی نامید، با هدف تشکیل حکومتی اسلامی در سراسر سودان، قیام کرد. او از ناخرسندیهای عمومی ناشی از استبداد حاکمان محلی به نفع خود سود جست و در میان قبایل دناقله و جعلیها، هواداران سرسختی یافت (کوک، ۴۱۶، ۴۲۵؛ وینگیت، 28). مهدی سپاهی به سرکردگی کرم الله گُرفسای به بحر الغزال گسیل داشت. وی با حمایت مقامات عالی رتبه شهر، مقاومت لاپتن را در هم کوبید و سرانجام در ۲۲ یا ۲۸ آوریل ۱۸۸۴ بحر الغزال را گشود و دو سال در آنجا حکم راند (شقیر، تاریخ، ۴۱۵-۴۱۹؛ ضرار، ۱۴۲).

از آن پس بحر الغزال آماج توسعه طلبیهای استعمارگران اروپایی قرار گرفت. در ۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م بلژیک با حمایت انگلیس به آنجا لشکر کشید. از سوی دیگر نیروهای نظامی فرانسه نیز به موجب پیمانی که در

اسماعیلیان و باطنیان تا نیمه اول سده ۶ق است و در ۵ باب به شرح و نقد تاریخ، آراء، القاب و باورهای آنان پرداخته است (نک: ص ۳۴۳-۳۶۲). مؤلف متعصبانه نسبت به اسماعیلیان کینه می‌ورزد و قتل آنان را حلال‌تر از آب باران می‌داند (ص ۳۶۱).

نویسنده گذشته از شاعران، از منجمان و طیبیان نیز بیزار است و در کتاب «الحلال و الحرام» می‌نویسد: «طیب و منجم و شاعر چه داند که اصول و فروع و حلال و حرام چه باشد...» (ص ۲۰۴، نیز ۱۳۳، ۱۱۵، ۳۷۱). او علاوه بر اینها، از فلسفه و فیلسوفان هم با تحقیر و انکار یاد می‌کند و در همان بخش، بابی را به معرفی کتابهایی که «... خواندن و دانستن و نبشتن آن حرام است»، اختصاص می‌دهد و در ذیل آن از رسائل اخوان الصفا، پاره‌ای از آثار ابوالعلاء معری، شفا و نجات ابوعلی سینا به عنوان نمونه یاد می‌کند و نویسندگان آنها و نیز محمد بن زکریای رازی را ملحد و کافر بی‌دین می‌شمارد (ص ۲۱۷). او خواندن کتابهای گبران و بددینان و کتب پارسی که به شریعت تعلق ندارد، از جمله ویس و رامین، جاماسب و لهراسب و وامق و عذرا را فسق و کفر می‌شمارد (ص ۱۱۵، ۲۱۷). مؤلف حتی کتابهای تورات، انجیل و «صحف داوود» را که الهی و بر حق می‌داند، به دلیل منسوخ شدن، سزاوار خواندن و نوشتن نمی‌داند (ص ۲۱۷-۲۱۸) و بدین ترتیب، بحرالفوائد ضمن به دست دادن اطلاعات بسیار ارزشمند، نشان می‌دهد که نگاه یک عالم اشعری مسلک نسبت به دانش و فرهنگ چگونه تواند بود.

بحرالفوائد همچنین منبع بسیار با ارزشی در زمینه ادیان و مذاهب (برای نمونه، نک: کتاب «جوابات الروم و الافرنج»)، تاریخ اسلام (مثلاً نک: کتاب «سیر الخلفاء») و به خصوص تاریخ تصوف و مشایخ صوفیه (برای مثال، نک: کتاب «حکایات الصالحین») به شمار می‌آید. در عین حال، پای‌بندی نویسنده به خرافه پرستی و عقاید موهوم (مثلاً نک: کتاب «عجایب الدنيا» و کتاب «اللطائف والغرائب»، باب ۵)، تعصب و منطق‌گریزی، تکرار برخی مطالب و عناوین (نک: ص ۳، ۴۴۳، ۳۱۱، ۳۹۲، ۱۱۴-۱۱۷، ۲۱۹-۲۲۲) و عدم ذکر منابع و مآخذ مورد استفاده (که البته شیوه آن روزگاران است)، تا حد زیادی از ارزش علمی و تاریخی کتاب کاسته است.

مآخذ: اقبال، محمد، «بحرالفوائد»، اورینتل کالج میگزین، لاهور، ۱۹۷۰ م، ج ۱؛ بحرالفوائد، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، مقدمه و حاشیه بر بحرالفوائد (هه)، قرشی، محمدحسین، «تاریخچه دایرةالمعارف نگاری در جهان»، گیهان فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۳، شه ۱۲۷؛ نیز:

Blochet, E., Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale, Paris, 1912.

لیلا پژوهنده

بَحْرَق، جمال‌الدین محمد بن عمر بن مبارک حمیری حصرمی شافعی (۸۶۹-۹۳۰/۱۴۶۵-۱۵۲۴ م)، دانشمند ادیب، فقیه و صوفی. علت شهرت وی به بحرق معلوم نیست، اما در ابیاتی که در مدح وی آورده‌اند، به این نام اشاره شده است (عیدروس، ۱۴۰:).

تاریخی، زمان تألیف کتاب را حدود سالهای ۵۵۲-۵۵۷/۱۱۵۷-۱۱۶۲ م تخمین زده‌اند (نک: دانش‌پژوه، ۱۲-۱۳؛ اقبال، ۴۵-۴۶).

مؤلف که مدعی است در کتاب خود به «انواع علوم» پرداخته، بحرالفوائد را در ۳۶ کتاب (=بخش) و ۳۰۰ باب تدوین کرده است (بحرالفوائد، ۴-۵). فهرست موضوعی مفصلی که نویسنده در مقدمه کتاب و آغاز هر بخش آورده است، هرچند از دقت کافی برخوردار نیست، طرح و ساختار و محتویات کتاب و گستردگی و تنوع مطالب را به خوبی نشان می‌دهد (نک: همان، ۴-۱۱).

در یک بررسی کلی و از نگاه روش‌شناسی می‌توان بحرالفوائد را به دو بخش اصلی تقسیم کرد: بخش نخست شامل موضوعات مربوط به اسلام (از اصول رفتاری تا فقه، و از احکام اسلام تا تاریخ آن)، و بخش دوم شامل موضوعات اخلاقی (قرشی، ۲۶).

نثر بحرالفوائد ساده و روان است و از کاربرد برخی واژگان و ترکیبات کهن پارسی می‌توان به قدمت آن پی‌برد، مثل آمرو (ص ۳۹۶)، رستاق (ص ۴۰۳)، فانید (ص ۱۸۵)، سرون (ص ۴۷۲)، مارافسای (ص ۱۹۹)، طیلسان دار (ص ۳۷۳)، هریسه پز (ص ۲۸). همچنین است برخی ویژگیهای آوایی نظیر زُفان (ص ۱۶۷)، بُنجشک (ص ۲۷۳)، گراموه (ص ۱۵۰) هاجسپیدن (ص ۳۴۳) و خفتیدن (ص ۷۰). کاربرد اینگونه واژه‌ها و تعبیرها ارزش بحرالفوائد را نمایان‌تر می‌سازد، به خصوص که این کتاب در سرزمینی عرب‌زبان نوشته شده است.

در جای جای کتاب و به تناسب موضوع، استشهاد به آیات، روایات، اخبار، احادیث و نقل حکایات و اقوال بزرگان و کاربرد ابیات فارسی و عربی بر جذابیت کتاب افزوده است (جه). نویسنده با این شیوه می‌خواهد بر استواری سخنان خود مهر تأیید نهد، اما گاه برای اثبات مدعای خود و رد آراء مخالفان از روش جدلی نیز بهره می‌گیرد (نک: ص ۳۳۶-۳۳۹، ۳۵۲-۳۶۰).

مؤلف با اینکه به صراحت ناخرسندی خود را از شعر و شاعران ابراز می‌دارد و پرداختن به شعر و به ویژه اشعار تغزلی و عاشقانه را «تخم فساد» می‌شمارد (نک: ص ۱۱۵، ۲۲۱)، در سراسر کتاب به ابیات و اشعار تعلیمی و حکمی فارسی و عربی استناد کرده، و بدین‌سان سخن خود را آراسته است (برای نمونه، نک: ص ۲-۳، ۲۰، ۷۰، ۲۵۱، ۲۶۰، ۴۳۹-۴۴۰).

نویسنده بر مذهب اهل سنت، و در اصول تابع اشعری است؛ از این رو، بخش اصول دین را از دیدگاه اشاعره مطرح کرده، و کوشیده است تا حقایق آن را به اثبات رساند (نک: ص ۳۶۳-۳۷۵).

بحرالفوائد همچنین از باب اشتغال بر مباحث کلامی و فقهی، به ویژه فقه شافعی و حنفی که از سوی مؤلف تأیید شده است (ص ۲۱۸، نیز ۳۲۸-۳۳۴)، در بررسی تاریخ کلام و فقه سودمند است.

یکی از بخشهای بحرالفوائد، کتاب «الرد علی الملحدین» نام دارد، این بخش از منابع بسیار مهم در شناخت آراء، احوال و تاریخ

وی در زادگاه خویش، حضر موت به تحصیل فقه و اصول پرداخت و سپس به عدن، و آنگاه به زبید رفت و در هر دو شهر از محضر استادان مشهوری در ادب و فقه و تفسیر و حدیث استفاده کرد (همو، ۱۳۵، ۱۴۰؛ سخاوی، ۲۵۳/۸؛ ابن عماد، ۱۷۶/۸) و سپس در منطقه «شحر» و زبید به کار قضا پرداخت (عیدروس، ۱۳۱). وی در همانجا با شریف حسین اهدل آشنا گردید و توسط او گام در طریقت نهاد و از وی خرقه گرفت (همو، ۱۳۵؛ ابن عماد، همانجا). بحرق در ۸۹۴ق به مکه رفت و از محضر شمس الدین سخاوی کسب علم کرد (عیدروس، ۱۳۵، ۱۳۷؛ ابن عماد، همانجا). از آنجا دوباره راهی عدن شد و به دربار امیر مرجان راه یافت و تا زمان مرگ وی آنجا ماند. پس از آن در ۹۲۷ق/۱۵۲۱م عازم هند شد و در دستگاه مظفر الدین شاه دوم سلطان گجرات (۹۱۷-۹۳۲ق/۱۵۱۱-۱۵۲۶م) منزلتی یافت؛ اما مدتی بعد در احمدآباد درگذشت. احتمال داده اند که درباریان و وزیران سلطان که بر او حسد می بردند، وی را زهر داده باشند (عیدروس، ۱۳۶، ۱۳۹-۱۴۰؛ ابن عماد، ۱۷۶/۸-۱۷۷؛ زرکلی، ۳۱۶/۶).

بحرق علاوه بر ادب و فقه و تفسیر، در علومی چون حساب و طب و فلک تبحر داشت؛ همچنین از وی کرامتهایی نیز نقل شده است (عیدروس، ۱۳۳، ۱۳۹؛ ابن عماد، ۱۷۶/۸).

آثار:

الف- چاپی: ۱. تحفة الاحباب و طرفة الاصحاب، که شرحی است بر ملحة الاعراب و نسخة الآداب ابو محمد قاسم حریری، و به کرات چاپ شده است (مثلاً قاهره، ۱۲۹۶ق). ۲. حلیة البنات و البنین و زینة الدنيا و الدین یا حلیة البنات و البنین فیما یحتاج الیه من امرالدین (چ اول: قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م). ۳. شرح عقیده الامام الیافعی (قاهره، ۱۲۹۶ق/۱۸۷۸م). این کتاب تفسیری بر قصیده معروف یافعی است. ممکن است کتاب الحواشی المفیده علی ابیات الیافعی فی العقیده که عبدالقادر عیدروس (ص ۳۶) به آن اشاره کرده، همین اثر باشد. ۴. شرح لامية الافعال ابن مالک فی التصریف، که بارها از جمله با حاشیه احمد رافعی (قاهره، ۱۳۰۵ق) و حاشیه محمد بن حمدون سلمی معروف به ابن الحاج (مغرب، ۱۳۰۰ق) چاپ شده است. ۵. العروة الوثقی. این کتاب همراه با شرح خود مؤلف به نام الحدیقة الانیقة فی شرح العروة الوثیقة به چاپ رسیده است (قاهره، ۱۹۶۰م). ۶. النیذة المحررة للدعوی المحررة، این کتاب به کوشش سارجنت^۱ در «مجله مطالعات شرقی»^۲ (۱۹۵۴م، ش ۲۹) به چاپ رسیده است. ۷. نشر العلم فی شرح لامية العجم (بارها چاپ شده، از جمله در قاهره، ۱۲۸۳ق/۱۸۶۶م)، که شرحی است بر لامية العجم طفرایی و بیشتر آن را از شرح صلاح الدین صفدی اقتباس کرده است (سرکیس، ۵۳۳/۱؛ منجد، ۴۸/۱؛ عبدالرزاق، ۴۵؛ صالحیه، ۱۴۸/۱؛ الیس، ۱۲۱/II).

ب- خطی: ۱. ترجمة المستفید لمعانی مقدمة التجدید، که شرحی بر مقدمة جزیه ابن جزری است (GAL, S, II/276-555). ۲. تفسیر آیه الکرسی یا الرسالة فی البحث و التحقیق عن اسم الحی و العلی

العظیم و شرح آیه الکرسی (لاندبرگ، ۱۵۹؛ الفهرس، ۱۹۰۶/۷). ۳. الرسالة فی شرح سورة الاخلاص (همان، ۱۹۰۷/۷). ۴. شرح الکافیة فی الطب (GAL, S, II/555). احتمالاً کتاب المنظومة فی الطب و شرحها که عبدالقادر عیدروس (همانجا) به او نسبت داده، همین کتاب است. ۵. شرح کتاب العروض الاندلسی یا شرح الاندلسیة فی علم العروض (صنعا، ۱۶۱۷/۴؛ GAL, S, I/544). ۶. فتح الرؤف فی احکام الحروف (صنعا، ۱۴۸۷/۳). ۷. متعة الاسماع باحکام السماع (آلوارت، ش 5508). این کتاب تلخیصی از الامتاع باحکام السماع تعلیمی ادفوی است.

ج- آثار یافت نشده: ۱. ارجوزة فی الحساب و شرحها: ۲. الاسرار النبویة فی اختصار الاذکار النبویة: ۳. تبصرة الحضرة الشاهیة الاحمدیة بسيرة الحضرة النبویة الاحمدیة: ۴. ترتیب السلوک الی ملک الملوک: ۵. الحسام السلول علی منتقصی اصحاب الرسول: ۶. ذخیرة الاخوان، که تلخیصی است از کتاب الاستغناء بالقرآن: ۷. العقد الثمین فی ابطال القول بالتقیح و التحسین: ۸. عقد الدرر فی الایمان بالقضاء و القدر: ۹. مواهب القدوس فی مناقب ابن العیدروس، در وصف استادش ابوبکر عیدروس (عیدروس، همانجا).

از مجموعه اشعار بحرق تنها ۵۷ بیت باقی مانده که همه در النور السافر عبدالقادر عیدروس جمع است (ص ۱۳۳-۱۴۰). او در قطعه شعری سخت بر خود بالیده، و خود را برتر از لیلید و فرزدق پنداشته، و عبدالقادر عیدروس هم این قطعه شعر را سخت زیبا دانسته است (ص ۱۳۳-۱۳۴). از دیگر اشعار وی می توان به یک قصیده ۲۴ بیتی در مدح استادش ابوبکر عیدروس (همو، ۱۳۸) و ۳ بیت در وصف زیارت خانه خدا (همو، ۱۳۷) اشاره کرد.

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی، جذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ زرکلی، اعلام و سخاوی، محمد، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ سرکیس، یوسف الیان، معجم المطبوعات العربیة و المعریة، قاهره، ۱۹۲۸م؛ صالحیه، محمد عیسی، المعجم الشامل للتراث العربی المطبوع، قاهره، ۱۹۹۲م؛ صنعا، خطی؛ عبدالرزاق، فوزی، المطبوعات الحجریة فی المغرب، مغرب؛ عیدروس، عبدالقادر، النور السافر، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ الفهرس الشامل للتراث العربی الاسلامی المخطوط، اردن، ۱۹۸۷م؛ منجد، صلاح الدین، معجم المخطوطات المطبوعة، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۷م؛ نیز:

Ahlwardt; Ellis, A. G., Catalogue of Arabic Books in the British Museum, London, 1962; GAL, S; Landberg, C., Catalogue de manuscrits arabes, Leiden, 1883.

رضوان مساح

بَحرٌ مُحیط، یا اقیانوس (یونانی: اَکِیانوس^۳)، دریای بزرگی که جغرافی دانان کهن می پنداشتند همه خشکیهای زمین را احاطه کرده است. یونانیان اقیانوس را رود بزرگی می دانستند که سراسر قرص مسطح زمین را در برمی گرفت (BSE³, XVIII/328). در اساطیر یونانی اکانوس ارشد تیتانها بود که از ازدواج دو رب النوع گایا و اُرانوس پدید آمده اند. در این اساطیر گایا (زمین) عنصر اولیه، و

1. R. B. Serjant

2. RSO.

3. Okeanos

شمال، موسوم به جزایر بریتانیا را از جزایر بحر محیط دانسته‌اند (ابن رسته، همانجا؛ بتانی، ۲۶).

مآخذ: ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمة، به کوشش خلیل شجاده، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النقیسه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، المسالك والممالك، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ اشکال العالم، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ بتانی، محمد، الزیج الصابی، به کوشش ک. نالینو، رم، ۱۸۹۹م؛ بلخی، محمود، بحر الاسرار فی معرفة الاخیار، کراچی، ۱۹۸۲م؛ بیرونی، ابوریحان، التفهیم، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، القانون السمودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ حافظ ابرو، عبدالله، جغرافیا، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دمشقی، محمد، نخبه الدهر، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ زهری، محمد، الجغرافیه، به کوشش محمد حاج صادق، بیروت سعید، مکتبه الثقافه الدینیة؛ قزوینی، زکریا، عجائب المخلوقات، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ گریمال، پیر، فرهنگ اساطیر یونان و رم، ترجمه احمد بهمنش، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مجمل التاریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ سعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: BSE³; EI².

بهزاد لاهوتی

بَحْرُ الْمِیَّتِ، دریاچه‌ای در فلسطین که به واسطه فقدان حیات جانوری، به این نام (دریای مرده) مشهور شده است؛ اما در منابع مختلف و در میان اقوام گوناگون اسامی و القاب دیگری هم یافته است، چنانکه در تورات نام آن دریای نمک (بحر الملح) و دریای عربیه و دریای شرقی (سفر تثنیه، ۱۷:۳؛ صحیفه یوشع، ۱۶:۳، نیز ۱۲:۳؛ کتاب دوم پادشاهان، ۲۵:۱۴؛ کتاب حزقیال نبی، ۱۸:۴۷) آمده است، و رومیان و یونانیان آن را به سبب وجود قبر در جای جای دریاچه، دریای قیر (بحر الزفت) می‌نامیدند (اروین، ۴۳۰؛ «دائرة المعارف...»، ۵۴۷/II)، جغرافی دانان مسلمان آن را بحیره المَیَّتَیْنَه (متعفن، یونناک) و بحیره المقلوبه (یاقوت، ۵۱۶/۱؛ ابن خردادبه، ۷۹؛ مقدسی، ۱۷۸، ۱۸۳)، و به سبب آبادی رُغَر در نزدیکی آن (یاقوت، ۹۳۴/۲)، بحیره رُغَر خوانده (ابوالفدا، ۳۹؛ دمشقی، ۲۶۸، ۲۷۹)، و با انتساب به سدوم، مسکن قوم لوط آن را بحیره سدوم، و با انتساب به قوم لوط آن را دریاچه یا دریای لوط هم گفته‌اند (قلقشندی، ۸۶/۴؛ ناصر خسرو، ۲۹-۳۰؛ برای برخی اطلاعات دیگر، نک: حدود العالم، ۵۶؛ ابن عبدالمنعم، ۴۳۱؛ یعقوبی، ۷۴؛ آغا، ۱۱۹؛ دباغ، ۸۳/۱).

این دریاچه مستطیل شکل (همانجا) بین ۳۶° تا ۳۹° و ۴۵° عرض و ۳۵° تا ۲۶° و ۳۵° طول جغرافیایی قرار دارد (خمار، ۵۱) و از لحاظ ساختار زمین متعلق به سیستم گسترده‌ای است که از انتهای شمال غربی دریاچه سرخ تا خلیج عقبه، و در طول محور وادی عربیه - بحرالمیت - دره اردن - دره بقاع (در لبنان) تا شمال غربی سوریه امتداد یافته است. این سیستم را گسل بحرالمیت نیز نامیده‌اند (هلد، ۳۴؛ نیز

آرانوس رب النوع آسمان و کوهستانها، و پدید آورنده امواج بود. اکتانوس در جریان مبارزه زئوس و اَلَمِیان بایتانها، جانب تیتانها را گرفت؛ در نتیجه، زئوس حاکمیت خود را بر آبهای جهان مستقر ساخت. گروهی از ارباب انواع که بر دریاها و رودها فرمان می‌راندند، از خویشاوندان اکتانوس محسوب می‌شدند (همانجا؛ گریمال، ۳۲۴/۱، ۳۳۲/۲-۶۳۳). جغرافی‌نگاران مسلمان به پیروی از اساطیر یونانی در آغاز، دریای پیرامونی را اقیانوس، و سپس بحر محیط، بحر اخضر، بحر اخضر محیط مغربی (دریای محیط سبز باختری)، بحر ظلمات و اقیانوس مشرق می‌خواندند (نک: حدود العالم، ۹؛ بیرونی، التفهیم، ۱۶۶؛ مجمل، ۴۷۰، ۴۷۱؛ دمشقی، ۱۷؛ بلخی، ۱۳۳/۱).

علمای قدیم در تعیین موقعیت جغرافیایی بحر محیط اختلاف نظر داشتند، ولی همه بر این باور بودند که این آب، ربع مسکون را از همه جهات احاطه کرده است (یاقوت، ۵۰۴/۱؛ اشکال، ۳۶)، برخی عقیده داشتند که این دریا از سرزمین حبشه تا بریتانیا را فرا گرفته است (نک: ابن رسته، ۸۵)؛ برخی نیز گفته‌اند دریایی که بر کنار طنجه و اندلس قرار دارد، بحر محیط است (بیرونی، همانجا)؛ عده‌ای هم معتقد بودند که اکثر جوانب زمین را این دریا در بر گرفته است (نک: حافظ ابرو، ۹۹/۱)؛ ابن خلدون (۸۰۸د/۱۴۰۶م) بر آن بود که این دریا از جنوب تا خط استوا ادامه دارد (ص ۵۷-۵۸)، بعضی بر آن بودند که دست کم اقیانوس از ۳ جهت شمال، مشرق و مغرب ربع مسکون را احاطه کرده است (نک: سعودی، ۲۶).

عده‌ای نیز از اخبار بحر محیط آگاه نبودند و سواحل آن را نمی‌شناختند و می‌گفتند: کشتیرانی در آن انجام نمی‌گیرد (نک: ابن خردادبه، ۲۳۱؛ قزوینی، ۶۸؛ زهری، ۲)، از این نوشته‌ها چنین برمی‌آید که اکتانوس یونانی با دریایی ناشناخته که ظاهراً باید همان اقیانوس کبیر باشد، خلط شده است.

جغرافی دانان عقیده بر آن داشتند که تمام دریاها به هم وصل هستند و از دریای بزرگ محیط منشعب می‌شوند و بحر اعظم نخستین آنهاست که به دریای جنوب معروف است (ابو عبید، ۱۹۰/۱) و در جنوب ربع مسکون متصل به بحر محیط شرقی است (بیرونی، القانون، ۵۳۷/۲) و دریای بزرگ و بحر اخضر محیط بر عالم است (مجمل، همانجا). آنان بر این امر اتفاق نظر داشتند که دریاها ی عمده مستقیماً به بحر محیط متصلند، مگر در چند مورد استثنایی، از جمله دریای خزر. به‌طور کلی چنین تصور می‌شد که این شاخه‌ها یا خلیج‌های بحر محیط دو جبهه در مشرق و مغرب به وجود می‌آورند (یاقوت، همانجا). گاه بحر محیط با بحر مظلم، بحر ظلمت یا بحر ظلمات مترادف بود و به شمال اقیانوس اطلس اطلاق می‌شد (EI²، زهری می‌نویسد: بحر ظلمات دریایی را کد است و حرکت امواج در آن نیست و بادی در آن نمی‌وزد و آفتاب در آنجا دیده نمی‌شود (همانجا)).

گروهی از جغرافی‌نویسان جزیره غدیره در مقابل اندلس، و ۶ جزیره موسوم به خالدات یا قناری در مقابل حبشه، و ۱۲ جزیره در قسمت

از آن به اردن تعلق دارد (هریس، جرج، 161). به واسطهٔ تبخیر شدید آب که تا ۲/۷۴ میلیون متر مکعب در روز برآورد می‌شود، آب این دریاچه که ابن فقیه (ص ۱۱۲) آن را از عجایب چهارگانهٔ سرزمین شام برشمرده، شورترین آبهای جهان به حساب می‌آید (هلد، همانجا) و هیچ جاننداری نمی‌تواند در آن زندگی کند (همانجا؛ یاقوت، ۵۱۶/۱؛ عبدالمؤمن، ۱۶۹/۱؛ قلّشندی، همانجا). درجهٔ شوری بحرالمیت با نسبت ۳۵٪، ۱۰ برابر متوسط شوری آب دریاهاست (هلد، همانجا)؛ در هر لیتر از آب سطحی این دریاچه حدود ۲۲۷ تا ۲۷۵ گرم نمک غیر محلول وجود دارد و در عمق ۱۱۰ متری آن، آب با ۳۲۷ گرم نمک در هر لیتر، از لحاظ شیمیایی به حالت اشباع در می‌آید (فیشر، 435).

حجم آب این دریاچه رو به کاهش است (خوری، 41)، تا جایی که حوضهٔ جنوبی آن به نیمی از وسعت پیشین خود رسیده است و تنها حدود یک متر عمق دارد (هلد، همانجا). تبخیر شدید و جنگل زدایی در حوضهٔ آبگیر آن از علل خشکیدن این دریاچه به شمار رفته است، به نحوی که گفته می‌شود تا حدود هزار سال دیگر، بحرالمیت به کلی از میان برود (خوری، 24). به منظور پیشگیری از فرو افتادن سطح این دریاچه، طرح پیشنهادی ایجاد آبراهه‌ای بین مدیترانه و بحرالمیت - که مطالعات اولیهٔ آن به دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ م باز می‌گردد - مطرح شده که اجرای آن به علت موانع موجود، از جمله کمبود منابع مالی، به آینده موکول شده است (گارفینکل، 83-80؛ آغا، ۱۲۱).

شواهدی از جمله سنگهای آتشفشان متعلق به دورهٔ میانی عصر دیرینه سنگی (ح ۲۰'۰۰۰ ق م) در ساحل جنوبی، نشان می‌دهد که اطراف بحرالمیت از لحاظ زندگی و فعالیت انسانی دارای اهمیت و قدمت زیادی است (خوری، 23). دشتهای کوچک و حاصل خیز موسوم به «غور» در اطراف این دریاچه یادآور آبادانی شهرهایی همچون سدوم و گوموراست (اسپافورد، 38؛ پرلمن، 197)، همچنین نوشته‌اند که تجارت املاح این دریاچه در دورهٔ نوسنگی موجب شکوفایی شهر کهن اریحا شده است (مزار، 44-45). ناصر خسرو که این منطقه را دیده بوده، تصریح کرده که شهر لوط بر کنار بحرالمیت قرار داشته است (ص ۳۰)؛ نیز آورده‌اند که در کرانهٔ غربی بحرالمیت، در محلی به نام مزاده^۱ واقع در ارتفاع ۴۰۰ متری، دژی مستحکم به همین نام قرار داشت (هریس، رابرت، 129) که یوسفوس آن را مأمن قوم سیکاری^۲ می‌داند و برپایی آن را به «پادشاهان کهن» نسبت می‌دهد (III/117). همو گزارش می‌دهد که این قوم تمامی آبادیهای منطقه را مورد تعرض قرار می‌دادند (III/119)، هرودس از فتح آن دژ به دست رومیان استحکامات آن را با ایجاد یک دیوار دفاعی مضاعف تقویت کرد (هریس، رابرت، همانجا؛ نیز نک: یوسفوس، III/591؛ پرلمن، 198)؛ این دژ از شبکهٔ آبرسانی قابل توجهی برخوردار بود (کارمن، 46). در ۱۹۴۷ م دست‌نوشته‌های باستانی موسوم به «طومارهای

نک: هریس، جرج، 21). بیابان یهودیه در شرق، و صحرای نقب در جنوب این دریاچه واقع است (رایش، 7). بیابان یهودیه بیشتر حاوی تشکیلات سنونین^۱ است که از گچ و مارنهای سفیدرنگ همراه با رگه‌هایی از سنگ آتش‌زنه تشکیل شده، و بیشتر پوشش تراسها را به خود اختصاص داده است. در محل پیوستن این بیابان به بحرالمیت، رسوبات جدیدتر کاملاً از میان رفته، و بیرون زدگیهای آهکی و دولومیتی متعلق به سنومانین^۲ زیرین و بالایی قابل رؤیت است؛ به واسطهٔ وجود چنین ساختاری، آب بارانی که در آهکهای این بیابان نفوذ می‌کند، از زیر زمین به سمت بحرالمیت جریان می‌یابد (کارمن، 332).

بحرالمیت که پیدایش آن را در حدود ۱۰۰ هزار ق م تخمین می‌زنند، در گذشته وسعتی به مراتب بیشتر داشته است و در حدود ۲۰ هزار ق م شروع به خشک شدن کرد، تا سرانجام در ۱۰ هزار ق م به دو دریاچه طبریه و بحرالمیت تقسیم شد. در حال حاضر، فاصلهٔ این دو دریاچه حدود ۱۰۴ کم است («راهنما...»، 10؛ خوری، 49، 23). از سمت ساحل شرقی، زیانه‌ای تا وسط بحرالمیت امتداد یافته که آن را در این قسمت به دو بخش تقسیم می‌کند (گلوک، 20؛ «دائرة المعارف»، همانجا).

بحرالمیت آبریز رود اردن به شمار می‌آید (هریس، جرج، 11؛ نیز نک: بونه، 263؛ قلّشندی، ۸۶/۴-۸۷) که با گل ولای فراوان (گلوک، 26) به این دریاچه می‌ریزد. علاوه بر این، آب بحرالمیت توسط ۱۴ خشکه رود از جمله وادی النار، وادی التعامره و وادی حساسه - که بیشتر از کرانهٔ غربی به سوی آن جریان دارند - تأمین می‌گردد («راهنما»، 24، نقشه؛ شراب، ۱۴۴؛ خوری، 24؛ دباغ، ۳۲/۲۸). از این رو، سطح آب بحرالمیت به حجم آبهای ورودی به آن بستگی دارد و پیوسته در نوسان است (خوری، همانجا؛ هلد، 238؛ «سطح آب»، 179).

مساحت این دریاچه حدود ۱'۰۵۰ کم^۲ است (نحال، جغرافیه...، ۴۶). بیشترین طول آن از شمال به جنوب ۸۰ کم و عرض آن از شرق به غرب حدود ۱۸ کم است (همان، ۳۳)؛ عمق آن بین ۳۸۳ متر در شمال تا حدود یک متر در جنوب در نوسان است (خمار، همانجا). این دریاچه که در پست‌ترین سطح خشکیهای جهان قرار گرفته (گوپز، 7)، در حدود ۳۹۷ متر پایین‌تر از سطح دریا واقع است («دائرة المعارف»، همانجا) و با توجه به نوسان سطح آب، تا ۴۳۲ متر زیر سطح دریا نیز می‌رسد (خوری، 49). بحرالمیت هیچ گونه خروجی ندارد (هلد، 41).

این دریاچه در ۱۳۰۱ ش/۱۹۲۲ م (در دورهٔ قیمومت انگلستان) به عنوان حد شرقی سرزمین فلسطین با کرانهٔ شرقی (ترانس جُردن) در نظر گرفته شد. امروزه این دریاچه از جنوب غربی با اسرائیل، از شمال غربی با کرانهٔ باختری (جزئی از قلمرو دولت خودگردان) و از شرق با کشور اردن همجوار است («دائرة المعارف»، همانجا) و حدود دو سوم

۳۴-۳۳: کارمن، ۱۳۰). قبر (زفت) این دریاچه از دوران کهن مورد بهره‌برداری بوده است (هلد، ۱۱۱؛ بونه، ۲۶۵؛ نیز نک: ابن خردادبه، ۷۹)؛ از این ماده در گذشته به عنوان دفع آفات در تاکستانها و نیز برای مقاصد درمانی استفاده می‌کردند (EI², I/933). انگلستان در دوره قیمومت و در ژانویه ۱۹۳۰م طی قراردادی ۷۵ ساله، استخراج ذخایر کانی این دریاچه را به شرکتی صهیونیستی به نام «شرکت پتاس فلسطین» واگذار کرد («کمته...»^۲، II/974؛ نیز نک: قهوجی، ۱۶؛ یاغی، ۷۸؛ لوکاس، ۱۲۱). این شرکت در این ناحیه که بخش عمده آن در اختیار اعراب قرار داشت (کوئن، ۳۴۱)، نخست در قسمت شمالی بحر المیت، و از ۱۹۳۷م در منتهی‌الیه جنوبی آن به استخراج پتاس پرداخت («راهنما»، ۲۵۸؛ سلیم، ۴۲۶-۴۲۸). در همین دوره، کوششهایی برای اکتشاف نفت در پیرامون بحر المیت به انجام رسید (شوادران، ۴۵۲).

در جریان شکل‌گیری دولت صهیونیستی و زمینه‌سازیهایی انگلستان به منظور سیطره بر دو عامل مهم اقتصادی در فلسطین، یعنی آب و کانیها (نحال، سیاست...، ۹۳-۹۴)، برنامه‌هایی برای تصرف صحرای نقب و دست‌یابی به بحر المیت آشکارا در دستورکار قرار گرفت (شلانیم، ۳۷۶). به این ترتیب، در ۱۳۳۱ش/۱۹۵۲م به منظور بهره‌برداری از پتاس این دریاچه، «کارخانه‌های بحر المیت» به عنوان بزرگ‌ترین کارخانه صنعتی اسرائیل در شهر نویناد سدوم، در مجاورت سدوم باستان، توسط این دولت راه‌اندازی شد (کارمن، ۲۸۲، ۱۳۰؛ پرلمن، ۱۹۷). علاوه بر پتاس، مقادیری فسفات، مس، رس («دائرة المعارف»، II/548-549)، بزم و منگنز (هلد، ۲۳۵، ۱۳۲) از بحر المیت استخراج می‌شود. پتاس استخراجی از این دریاچه یک سوم تولید جهانی را تشکیل می‌دهد (همو، ۱۳۲). علاوه بر بهره‌برداریهایی اسرائیل از این دریاچه، مهم‌ترین صنایع اردن به استخراج پتاس و فسفات از بحر المیت وابسته است (گارفینکل، ۸۲، ۷۹؛ گویر، ۶۸).

اطراف بحر المیت از کانونهای گردشگری داخلی و خارجی محسوب می‌شود (کارمن، ۲۸۳) و هر ساله گردشگران بسیاری برای بهره‌گیری از خواص درمانی آبهای آن به این ناحیه سفر می‌کنند (خضر، ۵۵). اهمیت اقتصادی این دریاچه و فعالیت‌های وابسته به آن، موجب شکل‌گیری راههای ارتباطی و برپایی شهرک‌هایی در اطراف آن و قسمتهایی از نقب، و از این طریق غلبه بر بیابان شده است (کارمن، همانجا). بحر المیت بجز اهمیت اقتصادی و گردشگری، دارای ارزش زیست محیطی فراوانی است (توما، ۵۸).

مآخذ: آغا، نیل خالد، مدائن فلسطین، بیروت، ۱۹۹۳م؛ ابن اثیر، الکامل، ابن خردادبه، عبدالله، المسالك و الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق؛ ابن عبدالمنعم حمیری، الروض المعمار، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ بروکلان، کارل، تاریخ ملل و دول اسلامی، ترجمه هادی جزایری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ خضر، محمد،

بحر المیت» در محلی به نام «خریة قمران»، واقع در حدود ۱/۵ کیلومتری غرب این دریاچه و حدود ۱۲ کیلومتری (جنوب) شهر اریحا، توسط چوپانان فلسطینی یافت شد که به پیروان اولیه عیسی (ع) تعلق دارد (پرلمن، ۲۵۴-۲۵۳؛ کارمن، ۳۳۲؛ «باستان‌شناسی»، ۱۶۹)؛ گرچه بعضی این طومارها را به فرقه‌ای یهودی نسبت داده («دائرة المعارف»، II/548؛ راپس، ۳۹۸)، و گروهی حتی آنها را متعلق به جماعتی از «آتش پرستان» ایران باستان به شمار آورده‌اند (هریس، رابرت، ۱۲۴؛ قس: «باستان‌شناسی»، ۱۶۳). در ۷۳م قیامی توسط این مردمان بر ضد رومیان برپا شد که محل آن را در کرانه غربی بحر المیت و حدود ۳۲ کیلومتری شمال سدوم باستان دانسته‌اند (پرلمن، ۱۹۸؛ نیز نک: هریس، رابرت، ۱۲۵).

از همان آغاز اسلام، مسلمانان قصد بیرون راندن رومیان از فلسطین را داشتند (رانسیمان، I/15)؛ در واقع، هم مسلمانان صدر اسلام و هم ساکنان قدیمی فلسطین، پیروزی بر رومیان را نوعی بازپس‌گیری سرزمین خودی از بیگانگان به شمار می‌آوردند (حتی، ۱۴۳). از این رو، هرقل (هراکلیوس) در ۶۲۹م بعد از غلبه بر سپاه کوچکی که به فرمان پیامبر (ص) گسیل شده بود، کمکهای خود به طوایف جنوب بحر المیت و ساکن در کنار مسیر مدینه - غزه را قطع نمود. این درگیری در موته، واقع در منتهی‌الیه جنوب شرقی بحر المیت رخ داد و طی آن، زید بن حارثه نیز جان خود را از دست داد (همو، ۱۴۷، ۱۴۳؛ طبری، ۳۶/۲؛ نیز نک: ابن اثیر، ۲۳۴/۲؛ بروکلان، ۴۳).

کمی پس از آن، در ۹۳ق/۶۳۴م و در زمان ابوبکر، مسلمانان با گذشتن از پترا در طول مسیر تجاری منتهی به ساحل جنوبی، سرگیوس، حکمران رومی فلسطین را در وادی عربیه، واقع در جنوب بحر المیت، شکست داده، سپاهیان رومی را از میان برداشتند (رانسیمان، همانجا؛ حتی، ۱۴۸).

الحقیقه آبادی کوچکی در جنوب بحر المیت، به واسطه قرار گرفتن بر سر راه قدیمی تجاری و نزدیکی به محل تلاقی مسیرهای حجاج، یکی از کانونهای اصلی تبلیغات بنی عباس بر ضد امویان به شمار می‌رفت (همو، ۲۸۳). در دوره جنگهای صلیبی، دیگر آبادیهایی پیرامونی بحر المیت نیز به سبب استقرار در مجاورت شبکه قدیمی راهها که شهرها و آبادیهایی مختلف را از جهات گوناگون به یکدیگر متصل می‌ساخت (رانسیمان، II/5)، شاهد کشاکشهای فراوان بود؛ به همین سبب، بدوئن - شاه صلیبی - پس از سوزاندن و از میان برداشتن آبادیهایی این ناحیه (همو، II/72)، در ۵۰۹ق/۱۱۱۵م دژی مستحکم در جنوب بحر المیت برپا داشت، تا بر راههایی که دمشق را به حجاز و مصر متصل می‌ساخت، تسلط داشته باشد (حتی، ۶۴۱؛ رانسیمان، ۲۳۰-۲۲۹، II/98). این ناحیه و دژ مزبور در ۵۸۳ق/۱۱۸۷م توسط صلاح الدین به تصرف مسلمانان درآمد (بروکلان، ۳۲۱).

آب بحر المیت حاوی کانیهایی از جمله کلریدهای کلسیم، منیزیم، سدیم، پتاسیم و برومید منیزیم است (آغا، ۱۲۰؛ نحال، جغرافیه،

«قطاع السياحة في إسرائيل»، مجلة الارض، ۱۹۵۵م، س ۲۲، شم ۳، خمار، قسطنطين، موسوعة فلسطين الجغرافية، بيروت، ۱۹۶۹م؛ دباغ، مصطفى مراد، بلادنا فلسطين، بيروت، ۱۹۷۴م؛ دمشق، محمد، نخبة الدهر، بيروت، ۱۹۸۸م؛ سليم، محمد عبدالرؤف، نشاط الوكالة اليهودية لفلسطين، بيروت، ۱۹۸۲م؛ شراب، محمد محمد، معجم بلدان فلسطين، دمشق، ۱۹۸۷م؛ طبری، تاریخ، عبدالؤمن بن عبدالحق، مرصد الاطلاع، بيروت، ۱۹۵۴م؛ عهد عتيق، قلقشندی، احمد، صبح الاعش، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، قاهره، ۱۹۶۳م؛ قهرجی، حبیب، استراتیجیه الصهيونیه و اسرائیل، دمشق، ۱۹۸۲م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نعال، محمد سلامه، جغرافیه فلسطین، بیروت، ۱۹۶۶م؛ همو، سیاست الانتداب البريطاني، بیروت، ۱۹۸۱م؛ یاخی، اسماعیل احمد، الارهاب و العنف فی الفكر الصهيونی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ یاقوت، بلدان، یعقوبی، احمد، البلدان، بیروت، ۱۹۸۸م؛ نیز:

«Anglo - American Committee of Inquiry, A Survey of Palestine, Washington, 1991; Archaeology, Jerusalem, 1974; Bonnè, A., «Natural Resources of Palestine», The Geographical Journal, London, 1938, vol. XCII, no. 3; Cohen, M. J., Palestine and the Great Powers, Princeton, 1982; «The Dead Sea Levels», The Geographical Journal, London, 1906, vol. XXVIII, no. 2; EI²; Encyclopedia of the Modern Middle East, New York, 1996; Fisher, W. B., The Middle East, London, 1978; Garfinkle, A., Israel and Jordan in the Shadow of War, New York, 1992; Glueck, N., The River Jordan, New York, 1968; Gubser, P., Jordan, London, 1983; Harris, George L., Jordan, New York, 1958; Harris, Roberta L., Exploring the World of the Bible Lands, London, 1995; Held, C. C., Middle East Patterns, London, 1989; Hitti, Ph. K., History of the Arabs, London, 1937; Irwin, W., «The Salts of the Dead Sea and River Jordan», The Geographical Journal, 1923, vol. LXI, no. 6; Josephus, The Jewish War, tr. J. Thackeray, London, 1976; Karmon, Y., Israel, a Regional Geography, London, 1971; Khouri, R. G., The Jordan Valley, London, 1981; Lucas, N., The Modern History of Israel, London, 1974; Mazar, A., Archaeology of the Land of the Bible, New York; The Middle East Intelligence Handbooks, 1943-1946 (Palestine and Transjordan), London, 1987; Pearlman, M. and Y. Yannai, Historical Sites in Israel, Jerusalem, 1977; Reich, B. and G. R. Kieval, Israel, Oxford, 1993; Rops, D., Daily Life in Palestine, London, 1965; Runciman, S., A History of the Crusades, London, 1971; Shlaim, A., Collision Across the Jordan, New York, 1988; Shwadran, B., The Middle East, Oil and the Great Powers, New York, 1973; Spafford, J. E., «Around the Dead Sea by Motor Boat», The Geographical Journal, 1912, vol. XXXIX, no. 1; Tuma, E. H. and H. Darin - Drabkin, The Economic Case for Palestine, London, 1978.

عباس سعیدی

بحری، قاضی محمود (۱۰۴۲-۱۱۳۰ق/۱۶۳۲-۱۷۱۸م)، عارف و شاعر مشهور دکن. بحری در گوگی (از توابع بیجاپور دکن) زاده شد و ۲۰ سال نخست زندگی را در آنجا سپری کرد. نام پدرش شیخ بحرالدین بود و به همین سبب، وی تخلص بحری را برای خود برگزید. او در تصوف مرید شیخ محمدباقر از سلسله قادریه بود، ولی مدتی در طریقه چشتیه نیز سلوک کرد (نسیم، ۲۱۷؛ یونس شاه، ۱۹۸/۱؛ احمدجان، ۶۳).

از زندگی او اندکی می‌دانیم و شاید تنها در مثنوی من لکن اشاراتی به احوال او در روزگار جوانیش آمده باشد (خان، 31). وی در ۱۰۹۵ق از زادگاه خود به بیجاپور سفر کرد و در اواخر سالهای حکومت سکندر عادل شاه (۱۰۸۳-۱۰۹۷ق/۱۶۷۲-۱۶۸۶م) در آنجا اقامت داشت، ولی هنگامی که اورنگ‌زیب در ۱۰۹۷ق بیجاپور را فتح کرد و به سلطنت عادل شاه پایان داد، بحری روانه حیدرآباد شد و در راه راه‌زنان هر آنچه او با خود داشت، غارت کردند و از آن جمله مجموعه آثارش نیز از دست

رفت. از همین رو، بیشتر غزلیات و قصاید و رباعیات فارسی و دکنی بر جا مانده از بحری مربوط به بعد از سال ۱۰۹۷ق است (جالبی، ۵۲۰/۱-۵۲۱؛ سکسینه، ۶۹).

از معاصران بحری در دکن می‌توان از ولی دکنی نام برد. شاید این دو تا حدودی از یکدیگر متأثر نیز بوده‌اند، زیرا شباهت بسیاری میان آثار بحری و ولی دکنی مشاهده می‌شود و به همین سبب، برخی غزلیهای بحری را به ولی نسبت می‌دهند.

بحری در اشعار دکنی خود از مضامین اشعار فارسی نیز الهام گرفته است، چنانکه ترجمه ترکیبات و تعبیرات شعر فارسی را در کلام او بسیار می‌بینیم. گرایش به سبک ریخته نیز از ویژگیهای کلام اوست (جالبی، ۵۲۲/۱؛ یونس شاه، ۱۹۹/۱).

قاضی محمود بحری در زادگاه خود گوگی درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (جالبی، ۵۲۰/۱؛ خان، 32).
آثار:

۱. مثنوی من لکن، اثر مشهور صوفیانه بحری به زبان دکنی است که ظاهراً آن را به دستور حاکم حیدرآباد سروده، و در ۱۱۱۲ق/۱۷۰۰م به پایان رسانده است (جالبی، ۵۲۱/۱؛ خان، 33-32). نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه دولتی نسخه‌های شرقی مدرس نگهداری می‌شود (چندر سکهران، II/568). در این مثنوی نسبتاً طویل سراینده از اصول تصوف و تزکیه نفس سخن می‌گوید. شمار ابیات آن ۳۷۹۰ است (سکسینه، نیز احمدجان، همانجا؛ نسیم، ۲۱۸).

۲. عروس العرفان، به نثر فارسی، در زمینه تصوف و موضوعات اخلاقی در قالب حکایات. این اثر در ۱۱۱۷ق/۱۷۰۵م به اتمام رسید؛ برخی آن را برگردانی از مثنوی من لکن اویه فارسی می‌دانند. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه موزه ملی پاکستان (کراچی) و کتابخانه‌های دانشگاههای بمبئی و لاهور نگهداری می‌شود (سرفراز، 114؛ ایوانف، 616؛ نوشاهی، ۲۳۸-۲۳۹).

۳. بنگاب نامه، اشعار عرفانی بحری به زبان دکنی است، شامل ۱۲ بند که هر بند آن «جام» عنوان دارد و در هر جام به وصف بنگ از نظر عرفانی پرداخته است. نسخه‌های این اثر در کتابخانه سالار جنگ و اداره ادبیات اردو در حیدرآباد موجود است (جالبی، همانجا؛ خان، 31).

۴. دیوان بحری، کلیاتی شامل ۱۱۱ غزل (یا مضمون عرفانی و به ترتیب حروف تهجی)، ۲ قصیده و ۴ مرثیه؛ این کتاب به کوشش محمد حفیظ سید در لکهنو به چاپ رسیده است (نک: جالبی، همانجا؛ مارشال، 101).

۵. دستور العمل، رساله‌ای است عرفانی، شامل اندرزها و راهنماییهای شیخی برای ارشاد سالکان در آغاز سلوک. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه «آیندیا آفیس» و کتابخانه انجمن آسیایی بنگال موجود است (اته، I/1061؛ ایوانف، همانجا).

۶. حکایت، مثنوی کوتاهی به زبان دکنی منسوب به بحری که دارای

جزایر کوچک و بزرگ تشکیل می‌شود: نخستین گروه متشکل از جزیره بزرگ بحرین و جزایر کوچک‌تری است که آن را احاطه کرده‌اند و دومین گروه جزایر حواری نام دارد (بریتانیکا، II/594). در میان گروه اول، بزرگ‌ترین جزیره همان است که در سده‌های نخستین اسلامی آن را اوال می‌خوانده‌اند (نک: ه، د، بحرین، پیشینه تاریخی ۱ و ۲) و پس از قشم بزرگ‌ترین جزیره در خلیج فارس است (اقبال، ۹). این جزیره را منامه، منعمه و میان آبه نیز خوانده‌اند و در پاره‌ای مآخذ از آن به جزیره ماهی یا ماهی به‌طور مطلق نیز نام برده شده است (زرین قلم، ۹).

طول جزیره بحرین از شمالی‌ترین نقطه آن در نزدیکی منامه تا رأس البر در جنوبی‌ترین نقطه ۴۷ کم و عرض آن به‌طور متوسط میان ۱۰ تا ۱۲ کم و مساحت آن ۳۳۵ کم^۲ است (همانجا) که خود ۸۵٪ مساحت کل کشور را تشکیل می‌دهد. جزیره‌های مهم این مجمع الجزایر در گروه اول، همه در پیرامون جزیره بزرگ بحرین قرار دارند، از آن جمله جزیره محرق یا محرک در ۲/۵ کیلومتری شمال شرق بحرین است که ۶/۵ در ۰/۸ کم وسعت دارد (اقبال، همانجا) و به وسیله پلی به طول ۲/۵ کم به جزیره اصلی متصل می‌گردد. در همین جزیره، محرق دومین شهر بحرین و نیز تنها فرودگاه کشور قرار دارد.

در آبهای شرقی بحرین و در فاصله کوتاهی در امتداد جنوب منامه فرورفتگی خلیج مانندی، جزیره حاصل‌خیز و پوشیده از نخلستان نبی صالح به چشم می‌خورد که پیرامون آن قریب به ۳ کم است (همانجا). در جنوب شرقی نبی صالح و به موازات ساحل شرقی بحرین، جزیره مهم ستره واقع است که ۴/۸ کم طول و ۱/۶ کم عرض دارد (همانجا) و پایانه صادرات نفت بحرین با لوله‌کشیها و اسکله‌ها در آن قرار دارد. در طول سواحل غربی بحرین و به فاصله اندکی از جزیره اصلی، جزیره کوچک ام الصبان و پس از آن جزیره جدّه واقعند. در جنوب این جزیره، جزیره بزرگ ام نغسان که دومین جزیره بزرگ مجمع الجزایر است، دیده می‌شود (اسعدی، ۳۶۰/۱).

اما گروه دوم، جزایر حواری (شامل ۱۶ جزیره از جمله اَلْقُزُورَه، رُتَض، شُجَیرَه، سواد الشمالیه، سواد الجنوبیه، بوسداد، جنان و مشتان) است که از زمره جزایر کوچک کشور بحرین به شمار می‌آیند و در فاصله‌ای کمتر از یک میل از ساحل غربی قطر قرار دارند. اغلب این جزایر خالی از سکنه‌اند. کل طول سواحل این مجمع الجزایر را ۱۲۶ کم و مساحت مجموع آنها را از ۶۵۳ تا ۶۹۴ کم^۲ تخمین زده‌اند (جعفری، ۳۲۷-۳۲۸؛ اسعدی، همانجا؛ «سالنامه...»، ۵۵۱).

از نظر زمین‌شناسی، جزیره اصلی بحرین دنباله طاق‌دیزی رسوبی است که مرکز آن جبل دخان حدود ۱۵۰ متر از سطح دریا بلندی دارد (EI², I/941)، رسوباتی که بلندترین نقطه مجمع الجزایر را به وجود می‌آورد، به سنگهای آهکی و ماسه سنگ و مارل دوران کرتاسه و دوران سوم زمین‌شناسی تعلق دارد (بریتانیکا، همانجا). قسمت اعظم

مضامین دینی و اخلاقی است. این مثنوی در کتابخانه انجمن آسیایی بنگال موجود است (همو، ۴۷۸؛ مارشال، همانجا).

۷. شرح غزل حکیم ناصر خسرو، شرح مختصری از برخی قصاید ناصر خسرو است که به شماره ۶۱۱ در فهرست کتابخانه دولتی نسخه‌های شرقی مدرسه به ثبت رسیده است (چندرسکهران، II/683).

مآخذ: احمدجان، صغیر، تاریخ زبان و ادب اردو، کراچی، ۱۹۸۷م؛ جالبی، جمیل، تاریخ ادب اردو، لاهور، ۱۹۷۵م؛ سکینه، رام بابو، تاریخ ادب اردو، ترجمه محمد عسکری، لاهور، ۱۹۶۷م؛ نسیم، ا. د. «مثنای آوردن سری مصنفین»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۱۶، نوشاهی، عارف، فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزه ملی پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۳۶۲ش؛ یونس شاه، تذکره نعت گوین اردو، ایت‌آباد، ۱۹۸۲م؛ نیز:

Chandrasekharan, T., *A Descriptive Catalogue of the Islamic Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras, 1950*; Elthé, H., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office, Oxford, 1903*; Ivanov, W., *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1985*; Khan, M. H., «Dukhni - Urdu», *History of Medieval Deccan*, ed. H. K. Sherwani, Andhra Pradesh, 1974, vol. II; Marshall, D. N., *Mughals in India, London / New York, 1985*; Sarfarūz, A., *A Descriptive Catalogue of the Arabic, Persian and Urdu Manuscripts in the Library of the University of Bombay, Bombay, 1935*.

مرجان افشاریان

بَحْرَی، شمالیک، نک: شمالیک مصر.

بَحْرَین، کشوری که در ۱۳۴۹ش/۱۹۷۰م در پی کشمکشهایی میان دولت‌های ایران و انگلستان پدید آمد و سرانجام با همه‌پرسی سازمان ملل متحد و موافقت دولت ایران به استقلال رسید و در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م به عضویت آن سازمان پذیرفته شد. نظام حکومتی بحرین مشروطه سلطنتی است و بنابر قانون اساسی از ۳ قوه مقننه، مجریه و قضاییه تشکیل یافته است.

مجلس بحرین پس از یک دوره کوتاه مدت توسط شیخ عیسی آل‌خلیفه، امیر بحرین، منحل شد و شورایی مشورتی جایگزین آن گردید. قوه مجریه و قضاییه از یکدیگر جداست و هیچ یک حق مداخله در امور دیگری را ندارد. قوه مجریه از امیر و هیأت دولت تشکیل می‌شود. طبق بند «ب» ماده یک قانون اساسی بحرین، سلطنت در خانواده آل‌خلیفه موروثی است و فرزند بزرگ ذکور امیر نسل به نسل، از طرف امیر وقت، به عنوان جانشین تعیین می‌شود. شورای عالی قضایی بالاترین مرجع قضا در بحرین است که وظیفه اصلی آن نظارت بر گردش کار دادگاهها و رسیدگی به امور استخدای و شغلی دست‌اندرکاران قضایی است (نک: ه، د، آل‌خلیفه).

مجمع الجزایر بحرین مرکب از ۳۳ تا ۳۵ جزیره کوچک و بزرگ است که در دهانه خلیج سلوا (شلوا) در جنوب خلیج فارس میان ناحیه حسا (احسا) در عربستان سعودی در مغرب و کشور قطر در مشرق، در فاصله تقریباً برابر از این دو سرزمین قرار دارد.

بحرین میان ۵° و ۲۱° تا ۵° و ۲۵° طول شرقی و در ۲۶° و ۵° عرض شمالی واقع است (یغمای، ۱۱۹-۱۲۰). این مجمع الجزایر از دو گروه

بحرین مسطح است، ولی از همه طرف به سوی مرکز به ارتفاع زمین افزوده می‌شود تا به حدود ۷۰ متر می‌رسد. در مرکز جزیره حفرة بیضی شکلی به ابعاد تقریبی ۲۰ کم از شمال به جنوب و ۶ کم از مشرق به مغرب قرار دارد که مرکز آن جبل دخان، مهم‌ترین مرکز نفت خیز بحرین به‌شمار می‌رود (اسکویل، ۱۴۰۸). دیگر جزایر این سرزمین غالباً هموار، شنی یا صخره‌ای و خالی از سکنه‌اند.

از پدیده‌های طبیعی مجمع‌الجزایر بحرین وجود چشمه‌های آب شیرین فراوان است که همواره توجه دریانوردان را به خود جلب می‌کرده، و اکنون هم عامل اصلی در رونق کشاورزی و وجود نخلستانهای انبوه است. این چشمه‌ها که گاهی به صورت آرتیزن از زمین می‌جوشند، بیشتر در طول ساحل شمال جزیره بحرین واقعند و در باریکه ساحلی شمالی و شمال شرقی است که کشت و زرع دائمی را ممکن ساخته‌اند (بریتانیکا، همانجا).

آب و هوای بحرین گرم و مرطوب است. متوسط دمای تابستان آن ۲۹° و متوسط زمستان آن ۲۱° سانتی‌گراد است (همانجا). حداکثر دما در تابستان تا ۴۴° سانتی‌گراد می‌رسد و در زمستان در حدود ۱۰° است (اسعدی، ۱۳۶۱/۱). رطوبت نسبی هوا در تمام سال بالا و در سواحل بیشتر از بیابانهای داخلی است. باران سالانه بحرین بسیار اندک و در حدود ۸۰ میلی‌متر است که تمام آن در ماههای سرد سال فرو می‌ریزد. باد غالب در بحرین بر دو نوع است: یکی باد شمال که سرد و مرطوب است و در ماههای زمستان از شمال غربی می‌وزد و دیگری باد قوس که گرم و خشک است و در ماههای تابستان از جنوب غربی می‌وزد و گاهی پایتخت را دچار گرد و غبار و شنهای جزیره می‌کند (بریتانیکا، همانجا).

غنی‌ترین بخش بحرین از نظر پوشش گیاهی نوار ۵ کیلومتری در سواحل شمال و شمال شرقی است که بیشتر آن از نخلستان پوشیده شده است. در سایه درختان نخل یونجه فراوان به‌دست می‌آید. در همین بخش، به سبب چشمه‌ها و چاههای آرتیزن باغستانهای وسیع وجود دارد که در آن انواع میوه‌ها، به ویژه خرما، بادام، انار، موز، انجیر، انبه، انگور، مرکبات و انواع سبزیجات به‌دست می‌آید. خارج از این منطقه شرایط بیابانی حکم‌فرماست و پوشش گیاهی طبیعی محدود به نباتات صحرایی است که ۲۰۰ گونه از آنها شناسایی شده‌اند (همانجا). بحرین به سبب جزیره بودن از داشتن حیات وحش غنی محروم است و آنچه از انواع غزال و آهو و مخصوصاً خرگوش که در گذشته در این جزیره وجود داشت، اکنون به ندرت دیده می‌شوند. در میان خزندگان از سوسمار که ۱۵ گونه آن در آنجا تشخیص داده شده، می‌توان یاد کرد. پرندگان صحرایی مانند گنجشک، کاکلی، بلبل، قمری و چلچله و نیز گونه‌هایی مانند مرغ ماهی‌خوار، انواع مرغابی و فلامنگو بیشتر در جزایر غیرمسکون مجمع‌الجزایر مشاهده می‌شوند (بلگریو، ۱۰۶-۹۴).

بنابر آمار ۱۳۷۸/ش ۱۹۹۹ جمعیت بحرین بالغ بر ۶۴۶ هزار نفر و تراکم آن ۹۳۰/۶ نفر در کم ۲ بوده است که یکی از بزرگ‌ترین ارقام

تراکم در جهان به‌شمار می‌رود. پیش‌بینی شده است که جمعیت بحرین در ۲۰۲۰م به ۸۹۵ هزار نفر برسد و در هر ۲۷ سال دو برابر خواهد شد. در ۱۹۹۴م از رقم جمعیت بحرین ۵۷/۷۸٪ مرد و ۴۲/۲۲٪ زن بوده‌اند که علت فزونی مردها را باید در وجود کارگران مهاجر بدون خانواده دانست. در ۱۹۹۱م ترکیب نژادی جمعیت چنین بوده است: عرب بحرینی ۶۳/۶٪، ایرانی، هندی، پاکستانی و دیگر کشورهای آسیایی ۳۰/۳٪، اعراب کشورهای دیگر ۳/۵٪، و اروپایی و متفرقه ۲/۶٪. در ۱۳۷۴/ش ۱۹۹۵م از کل جمعیت بحرین ۹۰/۳٪ شهری و تنها ۹/۷٪ روستائین بوده‌اند و در ۱۹۹۱-۱۹۹۲م جمعیت شهرهای عمده بدین‌سان بوده است: منامه (پایتخت کشور) ۱۴۰'۴۰۱ نفر، رفاع ۴۵'۹۵۶ نفر، محرق ۴۵'۳۳۷ نفر و شهر عیسی (مرکز تأسیسات شرکت نفت بحرین) ۳۴'۵۰۹ نفر («سالنامه»، ۵۵۱).

در ۱۹۹۱م از جمعیت بحرین ۸۱/۸٪ مسلمان بوده‌اند (۶۱/۳٪ شیعه و ۲۰/۵٪ سنی) و از بقیه ۸/۵٪ مسیحی و ۹/۷٪ پیروان دیگر مذاهب بوده‌اند (همانجا). بسیاری از منابع جمعیت مسلمان بحرین را بیشتر از ۹۸٪ دانسته‌اند (نک: اسعدی، ۱۳۶۳/۱) که بیشتر آنها پیرو مذهب تشیع (اصولی امامی) و برخی نیز شیخی (پیروان شیخ احمد احسائی) هستند. مسلم اینکه بحرین یکی از مراکز عمده تشیع اثناعشری در جهان اسلام به‌شمار می‌رفته است و بسیاری از بزرگان علما و فقهای امامیه از آنجا برخاسته‌اند و فرهنگ تشیع در بحرین پس از عراق و ایران، سومین و عظیم‌ترین حوزه علمی شیعه را به خود اختصاص داده است. یکی از جلوه‌های مهم تشیع در بحرین حسینیه‌های شیعیان است که به اصطلاح محلی آنها را «ماتم» می‌نامند و شمار آنها را در منامه ۴۰ و در محرق بیشتر از ۱۰ دانسته‌اند و دیگر، مساجد شیعیان است که ۲۶۰ باب از آنها در اداره اوقاف بحرین به ثبت رسیده است. حکومت در بحرین در دست طایفه‌ای از اهل تسنن است و شیعیان این کشور بیشتر در روستاها زندگی می‌کنند. آنان ایرانی تبارند و به بحرانه (بحرانی) یعنی شیعیانی که زبان مادریشان عربی بوده باشد، اشتها دارند؛ در حالی که بومیان سنی مذهب بحرین خود را اهل البحرین می‌نامند (دایرة المعارف، ۱۱۹-۱۱۸/۳).

زبان رسمی در بحرین عربی است و مردم عموماً به گویش عربی رایج در کرانه‌های جنوبی خلیج فارس گفت و گو می‌کنند. زبان انگلیسی نیز در سطح وسیعی کاربرد دارد و در مدارس متوسطه به عنوان زبان دوم تدریس می‌شود (اسعدی، همانجا). خدمات آموزش و پرورش در بحرین رایگان است (بریتانیکا، II/595) و پیشینه‌ای نسبتاً کهن دارد. در اوایل سده ۲۰م اولین مدارس (احمدیه و اتحاد) را فارسی زبانان بحرین تأسیس کردند که از سوی انجمن سعادت بوشهر اداره می‌شد. بعدها مدارس عربی زبان با استفاده از معلمان مصری، عراقی و اردنی تأسیس گردید (مجتهدزاده، ۳۶۱). در ۱۳۷۴/ش ۱۹۹۵م از جمعیت ۱۵ ساله به بالا ۸۵/۲٪ با سواد (مردان ۸۹/۱٪ و زنان ۷۹/۴٪) بوده‌اند. در همان سال در بحرین ۱۲۴ دبستان، ۳۵ دبیرستان،

عربستان. جغرافی دانان دست کم تا سده های ۶-۷ ق/ ۱۲-۱۳ م نام بحرین را بر منطقه وسیعی از کناره شرقی شبه جزیره عربستان اطلاق کرده اند که از شمال به بصره، و از جنوب به عُمان، و از غرب به منطقه یمامه، و از شرق به جنوب غربی خلیج فارس محدود می شد (ابن رسته، ۱۸۲؛ ابوعبید، المسالک، ۳۷۰/۸؛ یاقوت، ۵۰۷/۱). جزیره اوال که پس از آن دوره نام بحرین یافت، نیز جزئی از منطقه بحرین محسوب می شد (ابوعبید، همان، ۳۷۱/۸؛ نجم، ۱۷).

درباره نام گذاری این منطقه به بحرین (ابوعبید، معجم، ۲۲۸/۱؛ البهران) در مآخذ گوناگون وجوهی گفته شده که دست کم یکی از آنها مربوط به جزیره اوال است (مثلاً نک: ابن مجاور، ۳۰۰-۳۰۱)؛ اما به نظر می رسد که فرسایش های آب و خاک در دورانه های زمین شناسی باعث پس رفت خشکی و از میان رفتن ترکیب دو دریا - که بحرین میان آنها واقع بوده - شده است.

منطقه بحرین دارای شهرها و قریه هایی بوده که در اغلب منابع از آنها نام برده شده است. بزرگ ترین شهر منطقه، هجر که حتی برخی نام آن را به کل بحرین اطلاق کرده اند (نک: ابوالفدا، ۹۹)، خود مرکز تجاری بزرگی بود. از مُشقر، زاره، جُوانا، دارین، قطیف و حَظ نیز به عنوان دیگر شهرهای بحرین نام برده شده است (ابن خردادبه، ۱۵۲؛ همدانی، ۲۴۹؛ قدامه، ۱۸۱؛ ابوعبید، المسالک، همانجا؛ برای وصف شهرها و قریه ها و اوضاع طبیعی بحرین، نک: نجم، ۱۸، بی، ۵۹).

۱. پیشینه تاریخی

۱. پیش از اسلام: این مقاله درباره تاریخ بحرین در ادوار پس از اسلام است، اما برای ورود به بحث لازم است که پیشینه تاریخی آن نیز به اجمال ذکر گردد.

برخی شواهد و یافته های باستان شناسی، تاریخ زندگی انسان در منطقه بحرین را به بیش از ۵۰ هزار سال پیش می رساند (علی، ۵۳۳/۱-۵۳۵)، و بعضی روایات دینی - نیمه تاریخی هم بحرین را مسکن فرزندان اِرم بن سام بن نوح دانسته اند (مثلاً نک: دینوری، ۳، ۱۶؛ ابن فقیه، ۳۰)، ولی مطابق آنچه از منابع برمی آید، تاریخ شناخته شده این منطقه از دوره حکومت ایرانی هخامنشی دورتر نمی رود. از محتوای یک گزارش طبری (۶۰۹/۱-۶۱۱) می توان دریافت که قبایل عرب تنها پس از سقوط هخامنشیان و در دوره ملوک الطوایف (سلوکی - اشکانی) در بحرین گرد آمدند و اتحادیه ای پدید آوردند و از همانجا رهسپار عراق شدند که از وجود دولت نیرومندی تهی بود. اطلاعات نویسندگان یونانی درباره بحرین یا تولوس^۱ نیز مربوط به پس از هخامنشیان است (پیرنیا، ۱۹۲۲/۲؛ قس: تویدی، ۹-۱۰)، چنانکه اطلاعات مختصر و غیر تاریخی که کسانی چون استرابن (VII/309) و پلینی (II/455) در آثار خود آورده اند، نیز چنین است. گویا در همین دوران، بحرین هم در کنار عمان و برخی مناطق ساحلی زیرسلطه ذوالشائر یمنی قرار داشت (دینوری،

۹ دانشسرا و ۴ مؤسسه آموزش عالی وجود داشته است. خدمات بهداشتی نیز رایگان است و در ۱۹۹۳ م در بحرین ۴۸۲ پزشک (یک نفر در ازای هر ۱۱۱۵ نفر) و ۱۵۲۹ تخت بیمارستانی (یک تخت برای هر ۳۵۲ نفر) وجود داشته است («سالنامه»، همانجا).

بحرین همواره جامعه ای مرفه تر از دیگر جوامع کرانه های جنوب خلیج فارس بوده است؛ زیرا صید مروارید و بازرگانی آن قرن ها مهم ترین پیشه اهالی به شمار می رفت (مجتهدزاده، ۳۶۲).

تولیدات عمده کشاورزی و دام پروری بحرین در ۱۹۹۷ م شامل انواع میوه ۲۵۰۹۵ تن، خرما ۲۰ هزار تن، گوجه فرنگی ۵ هزار تن، شیر گاو ۲۰ هزار تن و تخم مرغ ۳۰۵۰ تن بوده است. در ۱۹۹۱ م حدود ۹۰۳۱ تن ماهی در آب های بحرین صید شده است («سالنامه»، همانجا). با به بازار آمدن مروارید پرورشی ژاپن روزه روز از رونق تجارت مروارید در بحرین کاسته شده، و جای خود را به صنعت و تولید نفت داده است. نفت در بحرین در ناحیه جبل دخان در ۱۳۱۱ ش/ ۱۹۳۲ م کشف شد و در ۱۹۳۴ م تولیدات آن به بازار بین المللی راه یافت. پالایشگاه عمده نفت بحرین در جزیره ستره در نیمه اول سده ۲۰ م دومین پالایشگاه در خلیج فارس (بعد از آبادان) بود. همواره مقداری از نفت عربستان سعودی از راه لوله های زیر دریایی به بحرین حمل، و در این مرکز پالایش می شود. در ۱۹۹۴ م انواع تولیدات نفتی بحرین نفت گاز ۲۸۹۰۰۰۰۰ بشکه، نفت کوره ۲۰۹۰۰۰۰۰ بشکه، نفت چراغ ۱۰۴۰۰۰۰۰ بشکه و کاروبین ۷۷۰۰۰۰۰ بشکه بوده است (همانجا). بحرین دارای صنایعی چون آلومینیم سازی (۴۶۱۲۰۰ تن در ۱۹۹۶ م)، کود شیمیایی، پتروشیمی، ذوب آهن، فولاد و تولید گاز است. همچنین کشتی سازی سنتی در کنار کارگاه های تعمیر کشتی های بزرگ اقیانوس - پیما در این کشور وجود دارد.

واحد پول بحرین دینار بحرین است که در ۱۹۹۹ م برابر با ۲/۶۳ دلار آمریکا و ۱/۶۱ پوند انگلیس بوده است.

بحرین به سبب وسعت کم از داشتن راه آهن بی نیاز است، ولی در ۱۹۹۵ م دارای ۲۸۳۵ کیلومتر راه (۷۴/۶٪ شوسه) بوده است. درآمد سرانه (تولید ناخالص) بحرین در ۱۹۹۷ م، ۸۳۳۰ دلار و یکی از بالاترین ارقام درآمد سرانه در جهان بوده است (همانجا).

مآخذ: اسعدی، مرتضی، جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، مطالعاتی در باب بحرین و جزایر و سواحل خلیج فارس، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ جعفری ولدانی، اصغر، کانون های بحران در خلیج فارس، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ دایرة المعارف تشیع، به کوشش احمد صدر حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ زرین قلم، علی، سرزمین بحرین از دوران باستان تا امروز، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ مجتهدزاده، پیروز، ایده های ژئوپلیتیک و واقعیت های ایرانی، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ ینمای، اقبال، خلیج فارس، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ نیز:

Belgrave, J.H.D., *Welcome to Bahrain*, Manama, 1975; *Britannica, macropaedia*, 1978; *Britannica Book of the Year* (2000); EI²; Scoville, Sh. A., *Gazetteer of Arabia*, Graz, 1979.

محمدحسن گنجی

بحرین، نام قدیم منطقه ای واقع بر ساحل شرقی شبه جزیره

(۴۰).

نخستین آگاهی از بحرین در دوره بعدی، به روزگار اردشیر بابکان بازمی‌گردد که در زمره نخستین فتوحات او در ایران، از بحرین هم به مثابه ولایتی ایرانی یاد شده است و آورده‌اند که وی سَنطَرُق حاکم آنجا را شکست داد و بحرین را تصرف کرد و آنگاه به ایجاد شهرهایی در ایران دست زد که از جمله آنها پسا (فنیاد) اردشیر در بحرین بود (طبری، ۴۱/۲؛ دینوری، ۴۳؛ قس: نولدکه، ۴۸، ۷۰). پس از آذر نرسی چون شاپور دوم خردسال بود که بر تخت نشست، ایران دستخوش برخی ناآرامیها شد و از جمله اعراب عبدالقیس و بحرین و کاظمه گرد آمده، به غارت و چپاول دست زدند، چون شاپور توانا شد، به جنگ با آنان پرداخت و سواحل جنوبی و شمالی دریای پارس را از مهاجمان پاک کرد و لشکر به شهر خط (بخش ساحلی بحرین که قطیف و عقیر در آنجا واقع است) فرستاد و بحرین و جزایر را تا هجر و یمامه بازپس گرفت و گروهی از بنی تغلب را در دارین (نک: یاقوت، ۵۳۷/۲) جای داد (طبری، ۵۷-۵۵/۲؛ درباره لقب ذوالاکتاف و معادل پهلوی آن، نک: نولدکه، ۱۱۶، ۱۳۵؛ نیز کریستن سن، ۲۶۱، حاشیه: به نقل از حمزه اصفهانی). شهر شاپور (سابون که در منابع آمده، نادرست است) در بحرین هم باید از بناهای شاپور ساسانی یا منسوب به او باشد. بلاذری از این شهر و شهر دارین به عنوان دو ناحیه ایرانی بحرین یاد کرده است (ص ۸۵؛ نیز نک: نولدکه، ۱۳۰-۱۳۱).

عاملان و امیران بحرین در سراسر این دوران تا ظهور اسلام همه ایرانی بودند و براساس شواهد تاریخی، چنین می‌نماید که اعراب منطقه، قومی مهاجر به شمار می‌رفتند. برخی از امیران ایرانی بحرین در تاریخ این منطقه اهمیت خاصی کسب کردند، همچون آزاد فراز پسر گشنسب، ملقب به «مکعب»، عامل خسرو انوشیروان بر بحرین که یک‌وقت به کمک هوذه بن علی حنفی از بزرگان یمامه، بنی تمیم را به جرم غارت کاروان خراجی که از یمین به دربار خسرو می‌رفت، سخت سرکوب و پراکنده کرد و چون دست و پای عرب را می‌برد، او را مُکَغْبِر نام نهادند (طبری، ۱۶۹/۲-۱۷۰). با اینهمه، گویا روزگاری خسرو انوشیروان حکومت بحرین را به آل منذر (لخمیان)، فرمانروایان خراجگزار ایران در حیره داده بود (همو، ۱۴۹/۲). در این ایام دژ مشقر در بحرین، از مهم‌ترین مراکز نظامی ایران در منطقه به شمار می‌رفت (نولدکه، ۴۱۲). طبری بنای این دژ را به یکی از اسواران ایرانی به نام بَشمک پسر ماهبوذ نسبت داده است (۱۷۰/۲؛ قس: نولدکه، ۴۱۲-۴۱۳). انوشیروان همچنین قلمرو خود را به ۴ بخش تقسیم کرد که یکی از آنها فارس و خوزستان و بحرین را در برمی‌گرفت (دینوری، ۶۷). حمزه اصفهانی از مرزبانان ایرانی در سواحل و شهرهای جنوبی دریای پارس نام برده که بحرین نیز در زمره قلمرو آنها بوده است (ص ۱۰۸-۱۰۹، ۱۳۸-۱۳۹).

آخرین حاکم ایرانی بحرین، «سیبخت» نام داشت که بلاذری او را مرزبان هجر نامیده است (ص ۷۸). پیشوای اعراب بحرین نیز از سوی

ایرانیان تعیین می‌شد، چنانکه منذر بن ساوی را ایرانیان بر اعراب پیشوا گردانیدند. این منذر را از اسبذین خوانده‌اند (همانجا). گزارش ابن اعثم کوفی - گرچه وی در ذکر سنوات حوادث دچار خطای فاحش شده - حاکی از آن است که خسرو ایران مستقیماً حاکم بحرین را تعیین می‌کرده، و این روند تا فتح اسلامی این منطقه ادامه داشته است (ص ۲۸-۳۰).

مأخذ: ابن اعثم کوفی، احمد، الفتح، ترجمه کهن فارسی از محمد مستوفی هروی، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك و الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النقیسه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۷ م؛ ابن مجاور، یوسف، تاریخ المستعصر، به کوشش ا. لوفگرن، لیدن، ۱۹۵۱-۱۹۵۴ م؛ ابوعبیدکری، عبدالله، المسالك و الممالك، به کوشش وان لیون و افره، تونس، ۱۹۹۲ م؛ همو، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۲۰ م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵ م؛ پیرنیا، حسن، ایران باستان، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، بیروت، دار مکتبه الحیة؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ طبری، تاریخ؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت/بغداد، ۱۹۷۶ م؛ قدامة بن جعفر، الخراج، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹ م؛ کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید پاسی، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ نجم، عبدالرحمان عبدالکریم، البحرین فی صدر الاسلام، بغداد، ۱۹۷۴ م؛ نولدکه، تودور، تاریخ ایرانیان و عربها، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ همدانی، حسن، صفة جزيرة العرب، به کوشش محمد اکوع، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Pliny, *Natural History*, tr. H. Rackham, London, 1947; Strabo, *The Geography*, tr. H.L. Jones, London, 1966; Tweedy, M., *Bahrain and the Persian Gulf*, Ipswich, East Anglian magazine.

صادق سجادی

۲. از فتوح اسلامی تا آغاز دوره صفوی: منطقه بحرین، مقارن ظهور اسلام در جزیره العرب، به عنوان بخشی از سرزمین فارس (نک: بلاذری، فتوح...، ۷۸)، و در روزگار خسرو انوشیروان، قسمتی از حکومت آل منذر که خود دست‌نشانده دولت ایران بودند، به شمار می‌رفت (طبری، ۱۴۹/۲؛ نیز نک: پیگولوسکایا، ۲۱۶). گروه کثیری از قبایل عرب، به ویژه اعراب قبایل بنی عبدالقیس، بکر بن وائل، تمیم و ازد، از سالیان دور به این منطقه مهاجرت کرده بودند (بلاذری، همانجا؛ نیز نک: شوفانی، ۵۱؛ نجم، ۴۱-۴۵) و تحت زعامت آل منذر به سر می‌بردند (طبری، همانجا؛ نیز نک: کستر، ۱۹). اما مرزبانی از سوی دولت مرکزی ایران در این ناحیه اقامت داشت (مارکوارت، ۹۲-۹۴). فروپاشی و اضمحلال حکومت دست‌نشانده آل منذر بر حیره که در عهد خسرو پرویز - ظاهراً در سالیان نخستین قرن ۷ م - روی داد (نک: تقی‌زاده، ۱۲۸؛ علی، محاضرات...، ۶۹-۷۱) و بروز ضعف و فروپاشی در دولت ساسانیان و نیز ظهور اسلام سرنوشت سیاسی منطقه بحرین را در یک دوره تاریخی دگرگون کرد و ثبات سیاسی آن را برهم زد. چنانکه محققان به درستی گفته‌اند، ساکنان منطقه‌ای همچون بحرین، همواره نیازمند پشتیبانی و حمایت از سوی یک قدرت خارجی بودند و از آنجا که دولت مرکزی ایران به سراسیمه ضعف و سقوط افتاده بود، اعراب

محسوب داشت. چنانکه برخی محققان گفته‌اند: جنگهای این دوره پس از وفات حضرت رسول (ص) در دوره‌هایی دراز ادامه داشت و فتح بحرین دست کم تا ۱۲ق/۶۳۳م طول کشید (شوفانی، ۱۶۸-۱۶۹).

بنابر روایات موجود، گروهی از اعراب بکر بن وائل و تمیم و برخی دیگر از ساکنان بحرین، از گردن نهادن به خلافت تن زدند که آثار آن به صورت جنگ در جای جای بحرین، میان بومیان و غیر آنها سر بر آورد. به روایت واقدی، گروهی از قبیله بکر بن وائل که با اعراب عبدالقیس رقابت و دشمنی داشتند، تصمیم گرفتند تا امارت بحرین را بار دیگر به آل منذر بازگردانند (ص ۲۲۵؛ نیز نک: قدامه، ۲۷۹). بنابر روایتی که معلوم نیست تا چه حد می‌توان به صحت آن باور داشت، اینان هیأتی به نزد پادشاه وقت ایران (۹) گسیل داشتند و پادشاه به اکراه، مخارق (منذر) بن نعمان، یکی از بازماندگان ملوک لخمی را با گروهی از «اساوره» با ایشان به بحرین فرستاد (واقدی، ۲۲۵-۲۲۶؛ نیز نک: طبری، ۳۰۳/۳، به نقل از ابن اسحاق؛ ابن حبیش، ۱۱۳/۱، ۱۱۸؛ کلاعی، ۱۴۵، به نقل از وثیمة بن موسی). پیش از آن، ظاهراً جنگهای بی‌حاصلی میان افراد عبدالقیس و بکر بن وائل در گرفته بود (واقدی، ۲۳۰؛ نیز نک: طبری، ۳۰۴/۳).

به هر حال، علاء ابن حضرمی از سوی ابوبکر مأموریت یافت تا شورش ساکنان بحرین را سرکوب کند (خلیفه بن خیاط، ۹۷/۱-۹۸؛ طبری، همانجا، به نقل از سیف بن عمر؛ ابن حبیش، ۱۱۴/۱). گرچه کوششهای نخستین علاء برای جلب نظر و اتحاد برخی قبایل دیگر، چندان حاصلی نداشت (واقدی، ۲۳۸، ۲۴۰)، اما بنابر روایات که بی‌گمان آمیخته به افسانه‌اند (نک: شوفانی، همانجا)، توانست افراد بنی عبدالقیس را از محاصره بکر بن وائل برهاند (واقدی، ۲۴۴-۲۴۵؛ نیز نک: بلاذری، فتوح، ۸۳؛ ابن حبیش، ۱۱۴/۱-۱۱۷) و بقایای سپاهیان ایرانی و عرب را در جاهای گوناگون بحرین تار و مار کند (واقدی، ۲۴۷-۲۵۰). چنانکه گفته شد، دامنه نزاعها و جنگها تا مدتها بعد ادامه یافت: زاره، یکی از شهرهای بحرین - که مرزبانی ایرانی به نام پیروز در آنجا اقامت داشت - و قطیف و سابون و دارین با نبرد تصرف شد (بلاذری، همان، ۸۵-۸۶).

بحرین در دوره خلفای نخستین از نظر اداری تابع مدینه بود و والیان به طور مستقل از مرکز خلافت به آن ناحیه گسیل می‌شدند (مثلاً نک: خلیفه بن خیاط، ۱۵۴/۱، طبری، ۹۴/۴، ۴۵۱-۴۵۲؛ نیز نک: ختاش، ۶۴). در اواخر دوره عمر و دوره عثمان و امیرالمؤمنین علی (ع) ولایت بحرین، پیوسته به یکی از مناطق بزرگ‌تر مانند فارس و یمن و یمامه یا عمان به یک والی سپرده می‌شد (خلیفه بن خیاط، ۱۲۳/۱؛ بلاذری، همان، ۸۱-۸۲؛ طبری، ۱۷۶/۴، ۱۵۵/۵). هنگامی که معاویه زیاد را بر عراق گماشت، ولایت بحرین و عمان را نیز بدان افزود (همو، ۲۱۷/۵). در دوره عمر، با آغاز جنگهای فتوح، اهالی بحرین در حدود سال ۱۷ق/۶۳۸م در یورش به سرزمین فارس در نواحی جنوبی ایران مشارکت گسترده داشتند (همو، ۷۹/۴-۸۱، برای حادثه مشابهی در دوره

ناحیه بحرین قدرت جانشین دیگری را جست و جو می‌کردند (نک: شوفانی، ۵۲).

بنابر روایات، در دوره حضرت رسول (ص) فرمانروایی اعراب بحرین از سوی ایران با منذر بن ساوی از بنی عبدالقیس بود و مرزبان ایرانی در شهر هَجَر (= هجر، نک: مارکوارت، همانجا) سیخت نام داشت (نک: تقی‌زاده، ۱۳۹). پیامبر اکرم (ص) در ۸ق/۶۲۹م علاء ابن حضرمی را به نزد آن دو گسیل کرد که یا اسلام را بپذیرند، یا جزیه بپردازند (بلاذری، همانجا). بنابر این روایت، آن دو خود اسلام را پذیرفتند و اعراب و گروهی از غیرعربها، از زرتشتیان و یهودیان به اسلام درآمدند و در مآخذ صلح نامه‌ای در این زمینه موجود است (نک: همانجا؛ نیز نک: ابن سعد، ۲۶۳/۱، ۲۷۶، ۳۶۰/۴؛ طبری، ۳۰۲/۳، به نقل از ابن اسحاق؛ برای مجموعه نامه‌های منسوب به پیامبر (ص) در این زمینه، نک: نجم، ۱۴۷ ب). طبق این روایات، حضرت رسول (ص) منذر ابن ساوی را به شرط اسلام آوردن بر امارت خویش ابقا کرد (ابن سعد، ۲۶۳/۱). اگرچه طبق یک روایت، منذر اندکی پس از وفات حضرت رسول (ص) درگذشت (طبری، ۳۰۱/۳، به نقل از سیف بن عمر)، اما از ابان بن سعید نیز به عنوان کسی که تا مدتی پس از وفات آن حضرت، بر بحرین امارت داشته است، نام برده‌اند (ابن سعد، ۳۶۰/۴-۳۶۱؛ بلاذری، همان، ۸۱؛ یعقوبی، ۸۱/۲، ۱۳۶).

طبری در روایتی به نقل از ابن اسحاق (در ۶ق/۶۲۷م که پیامبر (ص) ملوک را به اسلام دعوت فرمود) از علاء ابن حضرمی به عنوان فرستاده آن حضرت نزد منذر «صاحب البحرین» نام برده است (۶۴۵/۲). به نظر می‌رسد که ماجرای اسلام آوردن مردم بحرین، در روایات موجود به نحوی مبالغه آمیز انعکاس یافته باشد؛ چندان که برخی در صحت این روایات تردید کرده‌اند (نک: کاتنانی، 203-206/II). در واقع نمی‌توان بحرین را در این عهد، به عنوان یک واحد سیاسی که عناصر آن به یکدیگر پیوستگی نژادی، جغرافیایی و مذهبی یکسان داشته‌اند، در نظر گرفت و تناقضهای موجود در روایات به احتمال بسیار ناشی از همین مسأله است. در آنچه به دوره حضرت رسول (ص) مربوط می‌شود، می‌دانیم که در ۹ یا ۱۰ق وفدی از سران قبیله بنی عبدالقیس از اعراب بحرین به نزد آن حضرت آمدند و اسلام خویش را عرضه کردند (ابن هشام، ۲۲۱/۴-۲۲۲؛ طبری، ۱۳۶/۳). می‌توان حدس زد که در این عهد، شاید فقط بخشی از اعراب بنی عبدالقیس به اسلام درآمد بودند؛ چنانکه در روایتی، به نقل از یکی از اعراب بکر بن وائل به این مسأله اشاره شده است (واقدی، ۲۲۶).

به هر حال، روایات مربوط به اوضاع بحرین، پس از وفات حضرت رسول (ص) در مآخذ تاریخی ادوار بعد، جزو سلسله روایات مشهور به «رده» قرار گرفت؛ چنانکه گویی ساکنان بحرین پس از پذیرش اسلام، بعد از وفات پیامبر (ص) مانند برخی مناطق دیگر، از اسلام روی گردان شدند (نک: کلیر، ۱۱۹)؛ در حالی که به نظر می‌رسد، می‌توان جنگهای مشهور به رده در بحرین را بخشی از فتوحات در سرزمین ایران

پیش از اسلام، نک: ۵۵/۲؛ قس: نولدکه، ۱۲۹، حاشیه ۳۱).

با تأسیس شهر بصره - که نخست پایگاهی نظامی بود (نک: علی، خطط ...، ۴۱ بی) - بسیاری از افراد قبایل ساکن بحرین مانند عبدالقیس بدانجا مهاجرت کردند. این موضوع افزون بر ارتباط اداری بحرین به بصره، تا حدود بسیاری بر حوادث دوران بعد تأثیر داشت (نک: نجم، ۱۱۹). همچنین برای درک حوادث بحرین در دوره‌ای بس طولانی، باید پاره‌ای ملاحظات سیاسی را که زمینه‌های نیرومند اقتصادی در پوشش تحركات مذهبی و اجتماعی داشت، در نظر گرفت. این موضوع از درک موقعیت بسیار مهم ناحیه بحرین به عنوان شاهراه تجاری واقع بر ساحل غربی خلیج فارس فارغ نیست: غالب راههای تجاری مهم، به ویژه راههای دریایی به ایران، هند، عراق، عمان، حجاز و حتی شرق اقصی از منطقه بحرین می‌گذشت (همو، ۹۱؛ نک: علی، ۱۰۴-۱۰۵). افزون بر آن، اهالی بحرین کالاهای خود را به صورت محصولات زراعی و صیادی (نجم، ۸۴، ۸۹) و منسوجات و مروارید به مناطق اطراف و نقاط دور دست صادر می‌کردند (همو، ۸۸-۸۹). پس از تأسیس بصره، این شهر به مرکز مهمی برای تجارت، به ویژه راههای دریایی تبدیل شد (نک: دوری، ۱۴۶؛ علی، التنظيمات ...، ۲۰۷ بی، ۲۲۷ بی). می‌توان احتمال داد، گونه‌ای رقابت و نزاع که عمدتاً زمینه اقتصادی داشت، در طول زمان در منطقه یاد شده، یعنی جنوب عراق و بحرین به وجود آمده بوده است. این نکته‌ای است که باید در مرور حوادث مربوط به بحرین و بصره همواره در نظر داشت.

نخستین نشانه‌های تمایل برای خروج بحرین از سلطه والی عراق، در سرکشیهای خوارج پس از مرگ یزید بن معاویه بروز کرد. براساس روایات موجود، پس از جدایی خوارج از ابن زبیر (نک: ه، د، ازارقه) و انشقاق بزرگ مشهور میان آنها، گروهی از ایشان که از قبایل بکر بن وائل و بنی حنیفه بودند، به یمامه که اقامتگاه اصلی ایشان بود، آمدند (بلاذری، جمل ...، ۱۴۳/۷-۱۴۴)؛ از آن جمله، نجده بن عامر حنفی که بر یمامه سلطه داشت، ابتدا کوششش برای تسخیر بحرین ناکام ماند (همان، ۱۷۵/۷)، اما سرانجام در ۶۷ق/۶۸۶م توانست در اتحاد با قبایل ازدی، بنی عبدالقیس را شکست داده، سلطه خود را بر مناطق مهم بحرین همچون هجر و خط گسترش دهد (همان، ۱۷۶/۷-۱۷۸)؛ کوشش عبدالله بن زبیر - که داعیه خلافت داشت - نیز برای سرکوب او به جایی نرسید (همان، ۱۷۸/۷). اندکی بعد میان هواداران نجده اختلاف بروز کرد و در توطئه‌ای که گفته‌اند: فردی از بنی قیس بن ثعلبه به نام ابوفدیک (ه) در آن نقشی اساسی داشت (همان، ۱۸۴/۷-۱۸۵؛ نیز نک: طبری، ۱۷۴/۶) و احتمالاً در پی آن بود تا به بحرین در برابر یمامه مرکزیت دهد (نجم، ۱۳۳)، از پیشوایی خوارج عزل شد و جای خود را به ابوفدیک سپرد (یعقوبی، ۳۲۶/۲؛ نیز نک: اشعری، ۹۲).

پس از قتل نجده، ابوفدیک آماج انتقادات دیگر خوارج قرار گرفت، تا بدانجا که به او سوء قصد شد، اما او جان سالم به در برد (بلاذری، همان، ۱۸۵/۷، ۱۸۷). وی در ۷۲ق/۶۹۱م از یمامه به بحرین

آمد و جوانا را مرکز خویش قرار داد (همان، ۱۸۶/۷، ۴۴۸). سپاهیان مصعب بن زبیر - که از سوی برادرش بر عراق ولایت یافته بود - و سپاه خالد بن عبدالله قسری والی بصره از سوی عبدالملک بن مروان در ۷۳ق از سرکوب ابوفدیک و اماندند (یعقوبی، ۳۲۵/۲؛ خلیفه بن خیاط، ۳۳۹/۱؛ بلاذری، همان، ۴۴۵/۷-۴۴۶، ۴۵۰)؛ اما سرانجام، ابوفدیک از سپاهی که عبدالملک به سرکردگی عمر بن عبدالله به سوی جوانا فرستاد، در ۷۳ یا ۷۴ق، پس از مقاومت بسیار شکست خورد و خود به قتل رسید (یعقوبی، ۳۲۶/۲؛ بلاذری، همان، ۴۴۷/۷ بی، ۴۵۱-۴۵۲).

گرچه با شکست ابوفدیک، بحرین بار دیگر در حوزه ولایت عراق و والی پرسطوت آن، حجاج بن یوسف قرار گرفت، اما همچنان شورشهایی به وقوع می‌پیوست، از آن جمله است: شورش تیره بنی محارب از عبدالقیس در ۷۸ق/۶۹۷م (همان، ۴۷/۸)، شورش رتان نکری در ۷۷ یا ۷۸-۸۰ق (خلیفه بن خیاط، ۳۵۸/۱، ۳۶۰، ۳۹۱؛ بلاذری، همان، ۴۹/۸-۵۰)، و شورش داوود بن محرز از بنی عبدالقیس در ۸۰ق/۶۹۹م که قطیف را نیز متصرف شد (خلیفه بن خیاط، همانجا؛ بلاذری، همان، ۵۱/۸-۵۲)؛ اما همگی این شورشها سرکوب گردید. از جمله شورشهایی که مدتها بحرین و منطقه یمامه را فراگرفت، قیام مسعود بن ابی زینب محاربی از بنی عبدالقیس در ۹۶ق/۷۱۵م بود که عامل بحرین، اشعث بن عبدالله بن جارود بر اثر آن گریخت (خلیفه بن خیاط، ۴۳۰/۱). پس از مرگ مسعود، میان هواداران او اختلاف افتاد و عده‌ای با برادرش سعید ماندند و هجر را در اختیار گرفتند و دیگران نیز با عون بن بشیر از بنی حنیفه، قطیف را مرکز خود قرار دادند (بلاذری، همان، ۳۵۴/۸-۳۵۶). جز اینها، برخی از اهالی بحرین، به ویژه از قبیله بنی عبدالقیس در خلافت عبدالملک و ولایت حجاج بر عراق در نواحی بصره دست به شورش زدند که ناکام ماند (همان، ۴۳/۸، ۱۱۹-۱۲۰).

با وجود این خیزشها، بحرین در طول خلافت اموی جزو مناطق پیوسته به حوزه اداری عراق باقی ماند (برای اسامی والیان، نک: خلیفه بن خیاط، ۴۶۴/۲، ۵۳۸-۵۳۹، ۵۵۳، ۶۱۷). پس از سقوط امویان و در دوره خلافت عباسی نیز تغییر چندانی در اوضاع اداری بحرین پدید نیامد و همچنان والیان بصره بر بحرین نیز گماشته می‌شدند (نک: طبری، ۴۵۹/۷-۴۶۰؛ ابن اثیر، ۴۹/۶، ۶۲، ۶۷، ۷۴، ۱۶۸/۷). از تحولات منطقه بحرین در اوایل دوره عباسی تا نیمه دوم سده ۳ق/۹م اطلاع دقیقی در دست نیست، جز آنکه بنابر روایتی، در ۱۵۱ق/۷۶۸م عقبه بن سلّم به عنوان والی بحرین و یمامه از سوی خلیفه منصور به بحرین رفت و سلیمان بن حکیم عبدی را - که سبب مخالفت او در مآخذ موجود روشن نیست و ظاهراً عده‌ای را گرد خود فراهم آورده بود - سرکوب کرد و شماری از یاران او را نزد خلیفه گسیل داشت (بلاذری، همان، ۳۲۹/۴؛ طبری، ۳۹/۸).

در این دوره نیز کوششهای ساکنان بحرین برای به دست آوردن موقعیت خاص و مخالفت با حکام عراق ادامه یافت، گرچه در تمامی

آمد، این منطقه را طی مدتی دراز از دسترس خلافت بغداد دور نگاه داشت. چنانکه روایات نشان می‌دهند، پیش از قیام ابوسعید، منطقه بحرین محل تبلیغ اندیشه‌های مورد توجه شیعه همچون «ظهور مهدی» بوده است (نک: ثابت بن سنان، ۱۲-۱۳).

ابوسعید با جنین زمینه‌ای کار خویش را آغاز کرد و توانست در اواخر نیمه دوم سده ۳ق مناطق گوناگون بحرین همچون قطیف - که در آن عهد مرکز بحرین بود و امیری از سوی خلیفه در آنجا سکنی داشت - و نیز هجر و احسا را به دست آورد (همو، ۲۲-۲۳؛ ابوعلی مسکویه، ۹/۵، ۱۱-۱۲؛ برای تفصیل، نک: ه، د، ابوسعید جنابی). وی که احسا را مرکز خویش قرار داده بود (مقریزی، ۱۶۲/۱)، اندک اندک آنجا را آباد کرد و برای اصلاح امور کشاورزی روشهایی در پیش گرفت (بزون، ۷۰). دستگاه خلافت بغداد گرچه کوششهایی برای سرکوب این جنبش انجام داد، ولی چنانکه منظور ابوسعید بود و در پیام وی برای خلیفه انعکاس یافت (نک: ثابت بن سنان، ۱۵-۱۶؛ ابوعلی مسکویه، ۱۳/۵-۱۴)، سرانجام کاری از پیش نبرد (بزون، ۷۲-۷۳؛ دخویه، ۳۱-۳۴).

قرامطه نیز مانند شورشیان سلف خود بارها بر مناطق جنوب عراق، به ویژه بصره هجوم آوردند و اموال مردم را غارت کردند (بزون، ۷۵). این روند پس از مرگ ابوسعید (۳۰۱ق/۹۱۴م) در دوره فرزندان ابوطاهر نیز ادامه یافت (مثلاً نک: ثابت بن سنان، ۳۶) و قرامطه در سالهای نخستین سده ۴ق/۱۰م بر کاروان حُجاج بیت‌الحرام (ابوعلی مسکویه، ۱۸۳/۵) و شهر کوفه، بارها یورش آوردند و اموال مردم را به غارت بردند و دفاع عوامل خلافت و کوشش برای برقراری امنیت در آن مناطق غالباً ناکام می‌ماند (مثلاً نک: ثابت بن سنان، ۴۵؛ ابوعلی مسکویه، ۲۴۶/۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۴۶۰).

نیروی قرامطه بحرین سرانجام بدانجا رسید که در ۳۱۷ق/۹۲۹م ابوطاهر جنابی به مکه لشکر کشید و افزون بر قتل عام زائران، حجرالاسود را در حرکتی نمادین با خود به بحرین برد (ثابت بن سنان، ۵۲-۵۳؛ ابوعلی مسکویه، ۲۷۹/۵-۲۸۰؛ نیز نک: دخویه، ۶۷). البته در این دوره از تاریخ بحرین نیز، حکام این منطقه خود را از پشتیبانی و حمایت حکومت‌های نیرومندتری نیاز نمی‌دیدند؛ مثلاً گرچه در باب اینکه قرامطیان بحرین تا چه اندازه از فاطمیان مصر - که از حیث بنیادهای مذهبی به آنان بسیار نزدیک بودند - تبعیت می‌کردند، نمی‌توان قاطعانه اظهار نظر کرد، اما با توجه به پاره‌ای نشانه‌ها، می‌توان دریافت که در یک دوره، فاطمیان بر قرامطه بحرین نفوذ گسترده‌ای داشته‌اند (برای تفصیل، نک: ه، د، ابوطاهر جنابی).

در دوره نه چندان بلندی پس از مرگ ابوطاهر، اوضاع به سود عباسیان تغییر یافت و تمایل قرامطه به خلافت مرکزی، در دوره حسن اعصم به اوج خود رسید، چندانکه اینان در ۳۶۰ق/۹۷۱م به نام مطیع عباسی به شام لشکر کشیدند و جامه‌ها سیاه کردند (مقریزی، ۱۸۸/۱؛ نیز نک: خلیفه، ۳۱۱-۳۱۲). حسن اعصم قرامطی حتی به مصر نیز لشکر کشید. میزان دشمنی فاطمیان با قرامطه این عهد، از نامه ناسرآلود

خیزشها و تحولات بعدی - با توجه به تغییر اوضاع در دستگاه خلافت - گرایش شیعی به مفهوم کلی آن غلبه داشت. البته نباید از یاد برد که منطقه عمان در جوار بحرین نیز به پایگاه خوارج اباضیه تبدیل شده بود (برای تفصیل، نک: ه، د، اباضیه). احتمالاً نخستین نشانه‌های آشکار چنین تمایلاتی در شورش صاحب الزنج در نیمه سده ۳ق/۹م ظاهر شد که وی حدود ۲۰ سال در نواحی بصره و خوزستان مشغول تاخت و تاز بود (اقبال، مطالعاتی، ۲۱، ۲۲). ارتباط نسبی او با بنی عبدالقیس، وی را با اعراب این قبیله مهم ساکن در بحرین پیوند می‌داد (طبری، ۹/۴۱۰؛ درباره نسب او، نک: سامر، ۵۱؛ به؛ علی، ۱۳-۱۵)، اما چون در ۲۴۹ق/۸۶۳م از سامرا به بحرین آمد، بنابر روایات، نخست ادعا کرد که از نسل ابوالفضل عباس بن علی (ع) است و شماری از مردم هجره او پیوستند، لیکن پاره‌ای دیگر نپذیرفتند. سرانجام، میان موافقان و مخالفان او جنگی در گرفت و ظاهراً در پی آن، صاحب الزنج به احسا رفت (طبری، همانجا؛ نیز نک: ذهبی، ۱۳/۱۳۲). ادعاهای نخستین صاحب الزنج که ظاهراً حاوی پاره‌ای عقاید مورد توجه شیعه با عناصری از عقاید منسوب به خوارج بود، برای جذب انواع هوادار در منطقه بحرین سخت مؤثر افتاد؛ چندانکه بنابر روایات، پس از مدتی به وی خراج هم می‌پرداختند (طبری، ۹/۴۱۰-۴۱۱؛ مسعودی، ۱۰۳/۵؛ برای بررسی عقاید وی، نک: سامر، ۷۰؛ به؛ علی، ۴۶-۴۷؛ بلیایف، ۵۰)؛ با اینهمه، اقدامات او موجب بروز درگیریها و جنگهای خونین در نقاطی از آن ناحیه گردید، چندانکه سرانجام در ۲۵۴ق/۸۶۸م ناچار شد با شماری از یاران خود به بصره رود (طبری، ۹/۴۱۱-۴۱۲؛ نیز نک: ذهبی، همانجا؛ صفدی، ۲۱/۴۰۷).

اگرچه صاحب الزنج بعدها برای پیشبرد اهداف خود، انبوهی از بندگان و غلامان زنگی را که از ستم اربابان خویش به ستوه آمده بودند، با گروه‌های دیگری از طبقات مردم، به گرد خود فراهم آورد (نک: علی، ۷۵؛ به)، اما یاران اصلی او همچون یحیی بن محمد ازرق از موالی بنی دارم، اهل احسا، محمد بن سلم - قصابی از اهالی هجر - و سلیمان ابن جامع مولای بنی حنظله همگی بحرینی بودند (طبری، ۹/۴۱۱؛ نیز نک: علی، ۹۱-۹۲). شورش صاحب الزنج که بی‌گمان عوامل اقتصادی در آن تأثیر قاطع داشت (نک: دوری، ۸۰-۸۱؛ بلیایف، ۴۵-۴۷)، بر اثر اشتغال دستگاه خلافت به امور و دشواریهای دیگر (نک: سامر، ۹۹؛ علی، ۸۸-۸۹، ۱۰۰)، به سرعت در مناطق بصره و خوزستان گسترش یافت و تا نزدیکی بغداد نیز رسید و به طور خاص بر بصره زیانهای اقتصادی عمده‌ای وارد آورد (سامر، ۱۰۱-۱۰۶؛ علی، ۹۶-۹۷، ۱۰۲-۱۰۳).

هرچند جنبش صاحب الزنج با قتل او (صفر ۲۷۰، نک: طبری، ۸/۶۵۹-۶۶۰، ۶۶۳) سرکوب شد، ولی اوضاع را برای فعالیت دیگر عناصر خواهان جدایی از عراق، به ویژه در بحرین فراهم آورد (بزون، ۱۲۲-۱۲۴؛ دخویه، ۲۴). جنبش قرامطیان بحرین که با قیام ابوسعید جنابی، بیش از یک دهه پس از شورش صاحب الزنج در بحرین پدید

معز فاطمی به حسن اعصم آشکار است (مقریزی، ۱۷۷/۱ بی؛ نیز نک: دخویه، ۱۱۰؛ برای تفصیل، نک: هـ، الفتکین).

حکمرانی قرامطه بحرین پس از مرگ حسن اعصم (۳۶۶ق/۹۷۷م) به سرایشب ضعف و ناتوانی افتاد (خضیری، ۲۷)؛ گرچه آنان هنوز تلاش می‌کردند تا روابط خود را با بنی عباس و آل بویه حفظ کنند (برای اقدامات آل بویه در سرزمینهای اطراف خلیج فارس، نک: اقبال، مطالعاتی، ۲۴ بی)؛ چنانکه در ۳۷۴ق/۹۸۴م یکی از ایشان نماینده قرامطه بحرین در دربار آل بویه بود و در عراق نیز آنان به جنگهایی دست زدند (ابن اثیر، ۳۷/۹؛ نیز نک: خلیفه، ۳۲۰-۳۲۱؛ دخویه، ۱۱۲).

بنابر روایت ابن خلدون، پس از وقوع اختلاف میان قرامطه، بخشی از ایشان که از اعقاب ابوسعید جنبی بودند، به جزیره اوال (بحرین کنونی) رفتند (۱۱۷/۴) و در ۳۷۸ق/۹۸۸م شیخی از بنی منتفق، مشهور به اصفر یا اصیفر ظاهر آبهشتیانی خلیفه وقت عباسی، بر مناطق بحرین مستولی شد و حکومت میان فرزندان او ادامه یافت (ابن اثیر، ۵۸/۹-۵۹؛ نک: ابن خلدون، ۱۱۸/۴، که در روایت او برخی موارد تصحیف شده است؛ نیز نک: دخویه، ۱۱۲-۱۱۳). با اینهمه، گویا قرامطه همچنان بر برخی مناطق مانند جزیره اوال سلطه داشته‌اند، زیرا در حدود سال ۴۵۸ق/۱۰۶۶م ساکنان این جزیره بر قرامطه شوریدند و مردی به نام ابوبهلول عوام بن محمد بر جزیره سلطه یافت و خطبه به نام قائم عباسی خواند (صابی، ۸۱؛ نیز نک: بلاذی، ۲۷۷؛ قس: خلیفه، ۳۲۱-۳۲۲).

به نظر می‌رسد که در حدود میانه سده ۵ق/۱۱م نام بحرین بر جزیره اوال نیز اطلاق می‌شده است؛ چنانکه محمد بن هلال صابی (د ۴۸۰ق/۱۰۸۷م) از این جزیره به عنوان بحرین نام برده (همانجا)، و ناصر خسرو قبادیانی (د ۴۸۱ق) که در حدود سالهای ۴۴۲-۴۴۳ق/۱۰۵۰-۱۰۵۱م در منطقه احسا و قطیف بوده، از این جزیره به نام بحرین یاد کرده است (ص ۱۲۶؛ نیز نک: ادربیسی، ۳۸۶/۱). با آنکه اطلاق نام بحرین بر اوال از سده‌های ۷-۸ق/۱۳-۱۴م دست کم نزد برخی از مؤلفان ایرانی دیده می‌شود (مثلاً نک: و صاف، ۱۷۹؛ احمد زرکوب، ۸۰)، برخی دیگر از مؤلفان، شاید به اقتضای جغرافی نگاران کهن، نام بحرین را همچنان بر منطقه مشهور اطلاق کرده‌اند (مثلاً نک: یاقوت، ۵۰۶/۱-۵۰۷؛ حافظ - ابرو، جغرافیا، ۲۲۸/۱). به هر حال، از این پس تاریخ بحرین را باید با تأکید بر جزیره اوال مرور کرد.

با استیلای ابوبهلول بر جزیره اوال، حکمرانی منطقه به دست عربهای بومی افتاد، گرچه ایشان نیز گاه بر خلافت عباسی و گاه بر حاکمان وقت ایران تکیه داشتند. بقایای حکومت قرامطیان در قطیف با شورش یحیی بن عیاش در نیمه سده ۵ق/۱۱م از میان رفت و هر چند او کوشید اوال را نیز از استیلای ابوبهلول به درآورد، اما نتوانست. تا اینکه فرزندش زکریا با قتل ابوبهلول این جزیره را به قطیف ملحق کرد (انصاری، ۹۸/۱؛ عصفور، ۳۵۶-۳۵۷). حکمرانی زکریا دیری نپایید و با خیزش یکی از شیعیان بنی عبدالقیس به نام عبدالله بن علی عیونی به پایان رسید.

عبدالله عیونی برای پایان بخشیدن به استیلای بقایای قرامطیان بر احسا به ملک‌شاه سلجوقی متوسل شد و ارتق در ۴۶۹ق/۱۰۷۶م بدین منظور به شرق جزیره العرب لشکر کشید و بقایای قرامطیان را در نواحی منطقه بحرین از میان برداشت (ابن خلدون، انصاری، همانجاها؛ نیز نک: لاذقانی، ۴۸؛ بازورث، ۹۸). با پیروزی عبدالله عیونی بر ابن عیاش، اوال نیز به مناطق تحت سیطره عبدالله و اخلاف وی درآمد (انصاری، ۱۰۰/۱، ۱۰۲-۱۰۳). بدین سان، در نیمه دوم سده ۵ق پایه حکومتی شیعی نهاده شد که حدود ۱۷۰ سال در نواحی بحرین قدیم دوام آورد.

پس از مرگ عبدالله که در اواخر سده ۵ یا اوایل سده ۶ق اتفاق افتاد، فرزندش فضل بن عبدالله، پس از مدتی مرکز حکومت را به اوال انتقال داد (خضیری، ۳۳). حکمرانی خاندان عیونی با فراز و فرود بسیار و در پاره‌ای مواقع با درگیری میان اعضای این خاندان همراه بود (نک: همو، ۳۶-۳۸). بحرین در دوره عیونیه، در قلمرو سلاجقه کرمان (آل قاورد) بود و از سرکوب شورش در بحرین در ایام توران شاه قاوردی (نک: هـ، آل قاورد) یاد شده است (حافظ ابرو، همان، ۲۵/۳-۲۶؛ نیز نک: ۲۷).

حکومت عیونی، با تشکیل حکومت‌های نیمه مستقل محلی در جزایر اطراف مقارن بود و گاه میان حکمرانان منطقه جنگ‌هایی برای تسلط بر مناطق یکدیگر واقع می‌شد؛ چنانکه در ۵۴۹ق/۱۱۵۴م و پس از آن، حاکم جزیره قیس (کیش) چند بار بر اوال هجوم آورد و آنجا را دستخوش غارت و تخریب کرد (انصاری، ۱۰۱/۱؛ نیز نک: خضیری، ۳۸). آنگاه که خاندان عیونی به سرایشب ضعف و ناتوانی افتاده بود، محمد بن احمد بن فضل عیونی با ایجاد ارتباط دوستانه با ناصر عباسی (حک ۵۷۵-۶۲۲ق/۱۱۷۹-۱۲۲۵م)، توانست به امارت عیونیه جانی تازه بخشد (همو، ۳۹)، اما با قتل او (ح ۶۰۲-۶۰۶ق/۱۲۰۶-۱۲۰۹م) بار دیگر تفرقه و ضعف بر ارکان امارت عیونی مستولی شد و نزاع با حاکمان جزیره کیش که قصد داشتند جزیره بحرین را به قلمرو خود درآورند، بر پریشانی اوضاع می‌افزود؛ چندانکه سرانجام، در اواخر دوره عیونی اهالی بحرین به حاکمان کیش خراج می‌پرداختند (همو، ۴۲).

در ۶۲۸ق/۱۲۳۱م ابوبکر سعد زنگی (درباره او، نک: هـ، د، اتابکان فارس) به منطقه خلیج فارس لشکر کشید و سرانجام در ذیحجه ۶۳۶/ژوئیه ۱۲۳۹ به حکومت واپسین امیر عیونی، محمد بن ابی ماجد که قصد داشت بار دیگر پایه حکومت این خاندان را مستحکم گرداند (همو، ۴۴-۴۵)، پایان داد و بحرین را همراه دیگر مناطق آن ناحیه به خاک فارس بازگرداند (وصاف، ۱۷۹؛ احمد زرکوب، ۸۰؛ حمدالله، ۵۰۶؛ غفاری، ۱۲۷؛ نیز نک: اقبال، مطالعاتی، ۳۴-۳۵). از آن پس، بحرین جزوی از امارت فارس بود و با آنکه در ۶۶۱ق/۱۲۶۳م هلاکو، اتابکان را از حکمرانی ناحیه فارس برکنار کرد، جزیره بحرین همچنان از توابع آنجا ماند (همان، ۳۶)؛ اما در ۶۷۱ق/۱۲۷۲م رکن‌الدین محمود قلتهانی از ملوک هرمز، با استفاده از پریشانی اوضاع قصد تسخیر

محمداقبر امیرخانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ دوری، عبدالعزیز، تاریخ العراق الاقتصادية فی القرن الرابع الهجری، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارتنوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سامر، فیصل، ثورة الزنج، بغداد، ۱۹۷۱م؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شوقانی، الیاس، حروب الردة، بیروت، ۱۹۹۵م؛ صابی، محمد، «فی حوادث سنة ۴۵۸»، اخبار القرامطة (نک: هه، ثابت بن سنان)؛ صفدی، خلیل، الوانی بالوفیات، به کوشش محمد حجیری، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، تاریخ؛ عصفور، محمد، «عقد اللال فی تاریخ اوال»، همراه من سواد الکوفة الی البحرین (نک: هه، خلیفه)؛ علی، احمد، ثورة الزنج، بیروت، ۱۹۶۱م؛ علی، صالح احمد، التنظيمات الاجتماعية و الاقتصادية فی البصرة، بغداد، ۱۹۵۳م؛ همس، خطط البصرة و منطقتها، بغداد، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ هو، محاضرات فی تاریخ العرب، بغداد، ۱۹۶۰م؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان آرا، تهران، ۱۳۴۳ش؛ قدامة بن جعفر، الخراج و صناعة الکتابه، به کوشش محمدحسین زیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ قزوینی، محمد، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ کستر، م.ج.، الحيرة و مكة، ترجمه یحیی جوری، بغداد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ کلاعی، سلیمان، تاریخ الردة، به کوشش خورشید احمد فاروق، دهلنو، معهد الدراسات الاسلامیه؛ کلیر، کلاوس، خالد و عمر، ترجمه محمد جدید، دمشق، ۲۰۰۱م؛ لاذقانی، محیی‌الدین، ثلاثية الحلم القرطبی، قاهره، ۱۹۹۳م؛ مارکوارت، ی.، ایرانشهر، ترجمه مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش شارل بلا، بیروت، ۱۹۷۱م؛ مقریزی، احمد، انعاظ الحنفاء، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ منتخب التواریخ معینی، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش ژان اوین، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ناصرخسرو، سفرنامه، برلین، ۱۳۴۰ق؛ نجم، عبدالرحمان عبدالکریم، البحرین فی صدر الاسلام و اثرها فی حركة الخوارج، بغداد، ۱۹۷۳م؛ تولدک، ت.، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ واقدی، محمد، الردة، به کوشش محمود عبدالله ابوالخیر، عمان، دارالفرقان؛ و صاف، تاریخ، ببنی، ۱۲۶۹ق؛ هدایت، رضاقلی، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۹۶۳م؛ نیز؛

Bosworth, C.E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)», *The Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. J.A. Boyle, Cambridge, 1968; Caetani, L., *Annali dell'Islam*, Milan, 1907.

علی بهرامیان

۳. از دوره صفوی تا استیلای آل خلیفه: سلطنت شاه اسماعیل صفوی (۹۰۵-۹۳۰ق/۱۵۰۰-۱۵۲۴م) در ایران و تحولات حاصل از آن چندان تأثیری بر بحرین و نواحی مجاور آن به عنوان جزئی از سرزمین ایران نداشت. در آغاز سده ۱۰ق/۱۶م، بحرین از جمله سرزمینهای تحت نظارت حکومت محلی ایرانی ملوک هرمز محسوب می‌شد (ابن ماجد، ۴۲۳). حاکمیت ملوک هرمز بر این نواحی از اوایل سده ۸ق/۱۴م و در دوره حکومت قطب‌الدین تهمتن آغاز شد (تیکشیرا، ۱۷۲). از آن پس تا سده ۱۰ق/۱۶م امور سیاسی و اقتصادی بحرین تحت نظر مستقیم ملوک هرمز قرار داشت (اوین، «ملوک...»، ۹۷). در آغاز سده ۱۰ق و پیش از ورود پرتغالیها به خلیج فارس، اجود بن زامل جبری رئیس قبیله بنی جبر از طرف ملوک هرمز بر بحرین حکومت می‌کرد (ابن ماجد، همانجا؛ سخاوی، ۱۹۰/۱)؛ ولی ضعف ملوک هرمز موجب شد تا رؤسای قبیله بنی جبر قدرت خود را در سواحل جنوبی خلیج فارس توسعه بخشند (قاسم، ۳۰). این

بحرین و مناطق اطراف را داشت که به تدبیر امیر سوغونجاق حاکم وقت فارس سرکوب شد (وصاف، ۱۹۵-۱۹۶؛ منتخب، ۱۱-۱۲؛ نیز نک: قزوینی، ۵۱/۹).

در ۶۹۲ق/۱۲۹۳م گیخاتو ایلخان مغول، سراسر خلیج فارس و جزایر آن مانند بحرین را به اقطاع به جمال‌الدین ابراهیم بن محمد طیبی، مشهور به ملک اسلام داد (نک: وصاف، ۳۰۲؛ ابوالقاسم کاشانی، ۱۸۳). در ۷۳۴ق سلطان ابوسعید (۷۱۷-۷۳۶ق/۱۳۱۷-۱۳۳۶م)، امیر شرف‌الدین محمود شاه اینجو را از حکمرانی فارس که بحرین هم جزو آن بود، عزل کرد و به امیری دیگری به نام مسافر ایناق سپرد (حافظ ابرو، ذیل، ۱۸۷-۱۸۸؛ نیز نک: اقبال، تاریخ، ۳۴۴/۱). در حدود سال ۷۲۸ق/۱۳۲۸م یکی از نام‌آورترین ملوک هرمز، قطب‌الدین تهمتن، جزیره بحرین را تسخیر کرد و حکومت او بر بحرین به سبب هرج و مرج اوضاع ادامه یافت (منتخب، ۱۷؛ نیز نک: اقبال، مطالعاتی، ۴۲). در دوره فرزند وی، تورانشاه نیز بحرین در تصرف ملوک هرمز بود (اسکندریک، ۶۱۴؛ هدایت، ۳۳۳/۸) و او به نام شاه شیخ ابواسحاق مظفری، حاکم فارس خطبه می‌خواند و گفته‌اند: ملوک هرمز که در این زمان بر کیش و جزیره بحرین تسلط داشتند، به حاکم مظفری خراج می‌پرداخته‌اند (شبانکاره‌ای، ۳۱۹؛ اقبال، همان، ۴۴). برای دیگر حوادث داخلی بحرین در دوره تورانشاه، نک: همو، ۴۴-۴۵).

مآخذ: ابن اثیر، الكامل، ابن حبیش، عبدالرحمان، الغزوات، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن خلدون، العبر، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن هشام، عبدالملک، السيرة النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ ابوالعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۷۶ش/۱۹۹۷م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، تاریخ اولجایتو، به کوشش مهین همی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ احمد زرکوب، شیرازنامه، به کوشش اسماعیل واعظ جواد، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ادریسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز و بسادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مفصل ایران، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، مطالعاتی در باب بحرین و جزایر و سواحل خلیج فارس، تهران، ۱۳۲۸ش؛ انصاری احسانی، محمد، تحفة السنفید، به کوشش حمد جاسر، ریاض الاحسا، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ بزون، حسن، القرامطة بین الدین و الثورة، بیروت، ۱۹۹۷م؛ بلاذی، علی، انوار البدرین، نجف، ۱۳۷۷ق؛ بلاذری، احمد، جمل من انساب الاشراف، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بلیایف، ی.آ.، «قیام زنگیان در روزگار خلفای عباسی»، سه مقاله درباره بردگی، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ پیگولوسکایا، ن.، «اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ تقی‌زاده، حسن، از پرویز تا جنگیز، تهران، ۱۳۴۹ش؛ ثابت بن سنان، «تاریخ اخبار القرامطة»، اخبار القرامطة، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ حافظ ابرو، عبدالله، جغرافیا، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همو، ذیل جامع التواریخ رشیدی، به کوشش خانبا یانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ خضیری، علی، علی بن المقرب العینی: حیاته و شعره، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ خلیفه، می، محمد، من سواد الکوفة الی البحرین، بیروت، ۱۹۹۹م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ خماس، نجده، الادارة فی العصر الاموی، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ دخویه، م.ی.، قرمطیان بحرین و فاطمیان، ترجمه

توسعه طلبی موجب نگرانی ملوک هرمز بود. از این رو، خواجه عطا وزیر قدرتمند هرمز در ۹۱۳ق/۱۵۰۷م به بحرین لشکر کشید و قبیله بنی جبر را ناگزیر به پذیرش مجدد حاکمیت ملوک هرمز کرد (اوین، همان، ۱۲۶-۱۲۷). بنابراین، اگرچه در آستانه ورود پرتغالیها به خلیج فارس، بحرین و نواحی ساحلی آن تحت اداره رؤسای بنی جبر بود، اما مورخان پرتغالی، در این دوره بحرین را جزو نواحی قلمرو هرمز ذکر کرده‌اند (یرش، ۱/۱۹).

باربوزا مورخ پرتغالی سده ۱۰ق/۱۶م در بیان «جزایر قلمرو ملوک هرمز» از بحرین به عنوان شهری بزرگ و محل رفت و آمد بازرگانان هرمز، و دارای مرواریدهای عالی یاد کرده است (ص ۳۷). پس از اشغال هرمز به دست پرتغالیها و به سبب خودداری امیر مقرر بن زامل از پرداخت مالیات، نیروهای مشترک هرمز و پرتغال در ۹۲۸ق/۱۵۲۲م به بحرین حمله کردند (سوزا، ۲۵۶). گرچه مقرر به مقابله رفت، اما با همه سرسختی و مقاومتی که از خود نشان داد، در این نبرد شکست خورد و کشته شد (ابن ایاس، ۴۳۱/۵؛ نیز نک: سوزا، ۲۵۸). پس از آن حاکمیت بنی جبر بر بحرین پایان گرفت و امور آنجا به فرمانده ایرانی قشون هرمز به نام رئیس شرف‌الدین فالی سپرده شد که از اعضای برجسته خاندان قدرتمند دیوانسالار «رؤسای فال» به شمار می‌رفت. این خاندان چند سده منصب وزارت هرمز را برعهده داشتند و نقش بسیار مهمی در امور سیاسی و تجاری خلیج فارس و اقیانوس هند ایفا کردند (اوین، «خواجه عطا...»، ۱۰۷). آنان پیرو مذهب تشیع بودند و حاکمیتشان بر بحرین در واقع تجدید قدرت شیعیان محسوب می‌شد. رؤسای خاندان فالی از ۹۲۸ تا ۱۰۱۰ق/۱۵۲۲ تا ۱۶۰۱م به طور متوالی متوالیاً بر بحرین حکومت کردند.

در ۹۲۷ق/۱۵۲۱م حاکم بحرین بر ضد پرتغالیان قیام کرد (مایلز، ۱۵۸)، رئیس دارالتجاره پرتغالی به دار آویخته شد و شماری از مسیحیان شهر کشته شدند (اقبال، ۶۳). سرانجام، قیام به دیگر نواحی سرایت کرد و مورد حمایت توران شاه امیر هرمز واقع شد (سوزا، ۲۶۴-۲۶۳). نایب‌السلطنه پرتغالی مستقر در گوا، با اطلاع از قیام گسترده مردم در نواحی مختلف خلیج فارس، نیروی عظیمی بدانجا گسیل داشت و با استفاده از اختلافات داخلی امرای قلمرو هرمز توانست قیام را سرکوب کند. توران شاه به جزیره قشم پناه برد و در آنجا به دست یکی از سران قبیله بنی جبر کشته شد (قاسم، ۳۳).

از سوی دیگر، تسلط عثمانیها بر مصر و سواحل بحر احمر و حضور آنها در نواحی جنوبی بین‌النهرین موجب بروز درگیریهایی میان آنان و پرتغالیها شد و بحرین برای مدت نسبتاً طولانی تحت تأثیر این رقابتها قرار گرفت. وزیر وقت هرمز و حاکم پیشین بحرین با عثمانیها ارتباط برقرار کرد و نامه‌هایی میان آنان رد و بدل شد. هدف او جلب حمایت سلطان عثمانی از قیامهای ضد پرتغالی در خلیج فارس بود. رئیس شرف‌الدین فالی با حمایت گسترده حکام نواحی مختلف خلیج فارس به قیام برضد پرتغالیها دست زد و رئیس بدرالدین فالی حاکم بحرین نیز به

این قیام پیوست. نایب‌السلطنه پرتغالی مستقر در گوا برادر خود را برای دفع قیام بحرین به آن جزایر فرستاد، اما پرتغالیها به سختی شکست خوردند و برادر نایب‌السلطنه به قتل رسید (سوزا، ۳۳۵). سرانجام، این قیامها با دستگیری و تبعید رئیس شرف‌الدین فالی وزیر هرمز و روی کار آمدن عناصر دست‌نشانده پرتغال به پایان رسید. حاکم بحرین از خشم پرتغالیان در امان ماند و به شرط پرداخت به موقع مالیات بخشوده شد (نک: قائم مقامی، اسناد...، ۹۱/۱-۹۲).

عثمانیها برای نفوذ در خلیج فارس حاکم بصره را تطمیع و تشویق کردند که با پشتیبانی نیروی دریایی عثمانی قلمرو حاکمیت خود را تا قطیف و احسا گسترش دهد (همان، ۲۲۰/۲-۲۲۶). اما تلاش حاکم بصره برای دستیابی به بحرین با شکست مواجه شد و نیروهای کمکی عثمانی نیز در ۹۶۰ق/۱۵۵۳م در سواحل بحرین شکست خورده، عقب‌نشینی کردند (مایلز، ۱۷۱-۱۷۰). در این وقایع رئیس بدرالدین فالی حاکم بحرین از نیروهای پرتغالی حمایت می‌کرد (قائم مقامی، همانجا). مداخلات عثمانیها در نیمه دوم سده ۱۰ق نیز ادامه یافت و بین سالهای ۹۴۴-۹۶۰ق/۱۵۳۷-۱۵۵۳م کشتیهای عثمانی بارها به فرماندهی پیری پاشا و مراد رئیس دریا سالاران عثمانی روانه خلیج فارس شدند، اما هر بار بدون رسیدن به نتیجه و پس از درگیریهای پراکنده با ناوگان پرتغالیها خلیج فارس را ترک کردند (نبهانی، ۷۲؛ نیز نک: تفضلی، ۱۴-۱۵). سرانجام، سلطان سلیمان عثمانی در ۹۶۱ق/۱۵۵۴م یکی از دریاسالاران آزموده خود به نام سیدی علی [کاتبی] رئیس را به منطقه فرستاد. او با ناوگان خود به بحرین رفت و با حاکم جزیره، رئیس مراد فالی ملاقات کرد (کاتبی، ۴۴) و رئیس مراد با درپیش گرفتن سیاست مدارا با عثمانی توانست این مناطق را از گزند حملات آنان مصون بدارد. نیروهای عثمانی در این لشکرکشی از پرتغالیها شکست خوردند و سیدی علی رئیس ناگزیر ناوگان خود را به سمت سواحل هندوستان برد (همانجا؛ نیز مایلز، ۱۷۷-۱۷۵).

اگرچه بحرین در سراسر سده ۱۰ق/۱۶م دچار بحرانها و کشمکشهای فراوانی شد، اما تجارت و اقتصاد آن از رونق نیفتاد. تجارت سالیانه بحرین در این دوره معادل ۵۰۰ هزار مسکوک طلا برآورد شده است (تیکشیرا، ۱۷۶). اهمیت اقتصادی این ناحیه تنها به دلیل وجود مروارید نبود، صدور اسبهای اصیل عربی از بحرین به هند نیز تجارت پرسودی محسوب می‌شد. باربوزا کشتیهایی را با گنجایش ۵۰۰ تا هزار رأس اسب دیده که از بحرین به سمت هند می‌رفته است (ص ۴۲). خرما از دیگر اقلام صادراتی این ناحیه به شمار می‌رفت (نبهانی، ۲۴-۲۵). علاوه بر آن، محصولات کشاورزی دیگری همچون انار، انجیر، زیتون، پرتقال و دیگر مرکبات نیز در این منطقه به وفور یافت می‌شد (همو، ۲۵؛ ابن ماجه، ۴۲۳). مالیات بحرین در این دوره تا ۳۰۰ لک برآورد شده است (قائم مقامی، همان، ۱۸۱/۲).

موجب ناراضایی مردم گردید و بر اثر شکایت آنها و اهالی بحرین، در ۱۰۷۷ ق/۱۶۶۶ م عزل شد و به جای او سلطان پسر قزل خان به حکومت رسید (نبهانی، همانجا؛ سدیدالسلطنه، ۲۳۲). پس از او باقر سلطان، و سپس فرزندش مهدی قلی سلطان تا ۱۱۰۸ ق/۱۶۹۶ م بر بحرین حکومت کردند (نصیری، ۱۷۷).

در سالهای پایانی حکومت شاه سلطان حسین صفوی نواحی جنوب ایران مورد تاخت و تاز سلطان عمان قرار گرفت. دست‌اندرزایان سلطان بن سیف حاکم عمان در ۱۱۲۷ ق/۱۷۱۵ م تا بحرین نیز کشیده شد. مهرباب سلطان حاکم بحرین در مقابل یورش عمانیها به سختی مقاومت کرد و با پشتیبانی مردم، آنان را به عقب‌نشینی واداشت. تهاجم دوم در ۱۱۲۸ ق صورت پذیرفت و حاکم بحرین با استمداد از حاکم دشتستان توانست نیروهای مهاجم را به عقب‌نشینی وادار کند. در ۱۱۲۹ ق یک‌بار دیگر سلطان بن سیف با همکاری عربهای قطر و جواسم به بحرین حمله کرد. در همین حال، بر اثر سوء تدبیر شاه ایران، حاکم بحرین از کار برکنار شد و جانشین او در راه رسیدن به بحرین بود که نیروهای عمانی آنجا را به تصرف خود درآوردند (مرعشی، ۳۷-۳۸؛ نیز بخیت، ۲۶۰؛ ازکوی، ۱۱۴). لطفعلی خان والی فارس تلاش گسترده‌ای برای جلب حمایت پرتغالیها و هلندیها به کار برد (فلور، برافزاندن...، ۳۷؛ لاکهارت، ۱۳۲) و در همان حال، با کمک نیروهای محلی برای بازپس‌گیری بحرین کوشش کرد و سرانجام توانست در ۱۱۳۰ ق بر نیروهای عمانی غلبه یابد و بحرین را دوباره فتح کند (مرعشی، ۴۰). این تکاپوها با یورش افغانها به اصفهان و سقوط خاندان صفوی به پایان رسید.

سقوط صفویان موجب پریشانی امور سیاسی جنوب ایران، و شکل‌گیری حاکمیت‌های محلی و استقرار قبایل مختلف عرب در سواحل ایران شد. عربهای هوله از جمله این قبایل بودند که توانستند در دوران آشفتگی ایران از موقعیت سودبرده، بحرین را به مدت چند سال تصرف کنند (نبرای، ۱۶۲؛ لایمر، I(b)/837). با به قدرت رسیدن نادرشاه در ایران و اقدامات گسترده او در سرکوب قدرتهای محلی، اوضاع در خلیج فارس دگرگون شد. در ۱۱۴۸ ق/۱۷۳۵ م، نادر در دشت مغان حاکم فارس را مأمریت داد تا به بحرین لشکر کشد و عربهای هوله را از آن دیار براند (حسینی، ۲۷۷). محمدتقی خان بعد از ورود به فارس فوجی از سپاهیان دشتی و دشتستان را به قلعه ریشهر از قلاع بوشهر فرستاد و چون خبر یافت که شیخ جباره، از بحرین به قصد حج به مکه رفته، و از جانب خود نایی در آنجا گماشته است، سپاهیان خویش را بر کشتی نشانده، تحت فرماندهی لطیف‌خان، دریاییگی نادرشاه روانه بحرین کرد (اقبال، ۱۰۱). با آنکه هلندیها از کمک کردن به نادر امتناع کردند (فلور، حکومت...، ۱۵۴-۱۵۵)، نیروهای ایران توانستند در غیاب شیخ جباره، بحرین را به تصرف خود درآورند و فرمانده ایرانی کلید قلعه‌های بحرین را به درگاه نادرشاه فرستاد (فسایی، ۵۳۹/۱؛ اقبال، همانجا). شیخ ناصر از رؤسای خاندان آل مذکور و حاکم

در آستانه سده ۱۱ ق/۱۷ م حوادثی در بحرین روی داد که زمینه توجه مستقیم دولت مرکزی ایران، یعنی صفویه را به آن منطقه فراهم آورد. اختلاف بین حکام بحرین که از خاندان ایرانی رؤسای فال بودند، در این دوره آشکارتر شد (نبهانی، ۷۳). مهاجرت بخشی از تیره‌های رؤسا به شیراز و اسکان آنان در این شهر یکی از نتایج گسترش اختلافات داخلی آنها بود (قائم مقامی، همان، ۱۱۷/۲-۱۲۲). رئیس رکن‌الدین مسعود فالی حاکم وقت بحرین که از ۱۰۰۱ ق/۱۵۹۳ م بر آن نواحی حکومت می‌کرد و مورد توجه مردم بود، از بیم همکاری پرتغالیها با مخالفانش، از رئیس معین‌الدین فالی از سران با نفوذ طایفه که گویا کلانتر فارس بود (منجم، ۲۰۹) و نیز از خویشاوندان خود در شیراز تقاضای کمک کرد (فسایی، ۴۴۵/۱؛ مستوفی، ۳۸۰). این تقاضا مصادف با لشکرکشی الله وردی‌خان (هم) به سمت لارستان بود. چون رئیس معین‌الدین فالی، از الله وردی‌خان در این مورد کسب تکلیف کرد و وی نیز او را احتمالاً به وعده حکومت بحرین، برای حرکت به سوی این سرزمین و براندازی حکومت رئیس‌رکن‌الدین تشویق کرد، معین‌الدین هم ظاهراً به نیت مدد حاکم و باطناً به قصد تصرف بحرین روانه آن ناحیه گردید. رکن‌الدین فالی حاکم بحرین به استقبال نیروهای فارس شتافت و از ایشان به خوبی پذیرایی کرد. ولی چند روز بعد معین‌الدین فالی نیمه شب به اتفاق برخی از همراهانش بر سر رکن‌الدین ریختند و او را به قتل رسانیدند (اسکندریک، ۹۹۰/۲؛ منجم، فسایی، همانجاها)؛ اما مردم به جنگ با معین‌الدین برخاستند و الله وردی‌خان هم نیروی کمکی به آنجا فرستاد (اسکندریک، ۹۹۰/۲-۹۹۱). در همان حال، پرتغالیها و امیر هرمز نیروی نظامی مشترکی به فرماندهی رئیس شرف‌الدین لطف‌الله فالی و فرانسیسکو سوتوماپور به بحرین گسیل کردند. جزیره بحرین به مدت ۳ ماه در محاصره قرار گرفت. نیروهای رئیس معین‌الدین فالی در مقابل تهاجم گسترده نیروهای مشترک هرمز و پرتغال، مقاومت سختی از خود نشان دادند و جنگ با عقب‌نشینی نیروهای پرتغالی پایان یافت. اگرچه رئیس معین‌الدین فالی نیز در این جنگ به قتل رسید، با این حال بحرین از ۱۰۱۰ ق/۱۶۰۱ م دوباره و رسماً به حکومت مرکزی ایران پیوست (منجم، ۲۱۵؛ اقبال، ۷۸).

حکومت بحرین تا ۱۰۲۱ ق/۱۶۱۲ م بر عهده الله وردی‌خان حاکم فارس بود (فسایی، ۴۶۱/۱)، و پس از او فرزندش امام قلی خان به عنوان والی فارس، کهگیلویه، لار و بحرین بر این نواحی حکومت می‌کرد (محمد معصوم، ۴۱). در ۱۰۴۰ ق/۱۶۳۰ م پس از قتل امام قلی‌خان، سوندوک سلطان زنگنه به حکومت بحرین منصوب شد (همو، ۱۴۸ ق:س: حسینی، ۲۴۷)، که از برخورد سلطان ذوالقدر به عنوان حاکم بحرین و هویزه نام می‌برد. سوندوک در همان سال با هدایای فراوان به حضور پادشاه صفوی رسید و شمشیر امیر تیمور گورکان را به رسم پیشکش تقدیم شاه ایران کرد (نبهانی، ۷۴). پس از وی حکومت بحرین به باباخان سپرده شد (حسینی، ۲۶۰)، اما سخت‌گیری و ستمگری او،

بوشهر، به عنوان حاکم جدید بحرین و فرمانده نیروی دریایی معرفی و منصوب گردید (لاکهارت، ۱۴).

رقابت شدید قدرت‌ها در خلیج فارس موجب تجدید و احیای قدرت عناصر قبیله‌ای در این منطقه گردید که با مرگ نادر فزونی یافت (آدمیت، ۳۰). عناصر قبیله‌ای ساکن در نواحی ساحلی قدرت گرفته، حوادثی پدید آوردند که در آینده این منطقه تأثیر چشمگیری داشت. نواحی جنوبی ایران، حد فاصل بندرعباس تا بحرین، محل رقابت و درگیری‌های خونین حکام محلی و سران قبیله‌ها گردید (نک: فلور، اختلاف...، ۱۸۳؛ پری، ۱۱۸-۱۱۷). این حوادث موجب انتقال مرکزیت اقتصادی منطقه به بحرین شد و کانون تجارت و اقتصاد در خلیج فارس به بخش علیای آن منتقل گردید و بحرین در سایه این تحول اهمیت بسیار یافت و به همین سبب، مورد توجه قدرت‌های منطقه واقع گردید (نک: ملکم، ۵۳؛ امین، ۶۳-۶۴).

انتقال مراکز تجارت دریایی به بوشهر و نواحی مجاور آن در حالی صورت گرفت که این منطقه صحنه رقابت و درگیری عرب‌های هوله و آل مذکور بود. رقابت‌ها و کشمکش‌های سرسختانه دو رقیب قدرتمند در ایران، زمینه لازم را برای تثبیت دیگر قدرت‌های قبیله‌ای به وجود آورد. یکی از این قبایل که در تاریخ بحرین تأثیر چشمگیر داشته است و برخی از مورخان، افراد آن را بنیان‌گذاران حاکمیت مستقل بحرین معرفی کرده‌اند، عتوبیها هستند (سدیدالسلطنه، ۴۷۷). اینان در سده ۱۲/۱۸م به سبب قحط سالی از نجد به ناحیه کویت مهاجرت کردند و در ۱۸۰۱/۱۷۶۶م محمد بن خلیفه کویت را به قصد زیاره ترک کرد و در این ناحیه ساکن شد (نهبانی، ۸۲-۸۳؛ نبروی، ۲۳۱-۲۳۲؛ کلی، ۳۲). وی با استقرار قبیله خود در ناحیه زیاره و تسلط بر دیگر تیره‌های عتوبی توانست فعالانه در تجارت مروارید شرکت کرده، ثروت بسیاری به دست آورد؛ آنگاه با خرید و ساخت کشتیهای کوچک باربری، ناوگانی مرکب از ۱۳۰ فروند قایق کوچک در اختیار گرفت (آدمیت، ۳۳). در این دوره بحرین در قلمرو حکومت شیخ ناصر قرار داشت، تا اینکه در ۱۱۹۰/۱۷۷۶م در جریان حمله نیروهای کریم خان زند به بصره کشته شد و پادشاه ایران فرزند او شیخ نصر را به عنوان حاکم منصوب کرد (سدیدالسلطنه، ۲۳۳).

اختلافات میان حاکم بوشهر و عتوبیها در این دوره وارد مرحله جدیدی شد و سرانجام عتوبیان پذیرفتند تا تحت نظارت آل مذکور مالیات‌های مقرر را به ایران پرداخت کنند و قراردادی میان طرفین بسته شد که تا ۱۱۹۷/۱۷۸۳م برقرار بود (آدمیت، ۳۴). در این سال احمد بن محمد رئیس جدید آل خلیفه از پرداخت مالیات‌های مقرر سرباز زد و همین امر موجبات لشکرکشی شیخ نصر آل مذکور را فراهم آورد. لشکرکشی نیروهای حاکم بوشهر با شکست مواجه شد و او ناگزیر به بوشهر عقب‌نشینی کرد. احمد بن محمد پس از این پیروزی با قبیله خود به بحرین رفت و قدرت را به دست گرفت (نهبانی، ۸۶-۸۷؛ کلارک، ۶۶؛ برای تفصیل، نک: ه.د، آل خلیفه).

درگیری‌های آقامحمدخان قاجار و لطفعلی خان زند و آشفتگی در ایران، زمینه لازم را برای احمد بن محمد به وجود آورد تا قدرت خود را در بحرین تثبیت کند؛ با اینهمه، پس از او فرزندش سلمان وابستگی خود را به سلطنت قاجاریه، در نامه‌ای خطاب به حسینعلی میرزا والی فارس اعلام کرد (آدمیت، ۳۵) و در ضمن خواهان حمایت والی فارس در مقابل یورش‌های وهابیه‌ها گردید (قس: نهبانی، ۸۹-۹۰، که به تقاضای سلمان اشاره‌ای نکرده است).

مشکلات داخلی و خارجی بحرین و گرفتاری‌های ایران این فرصت را به سیدسلطان امام مسقط داد تا به توسعه قدرت خود در خلیج فارس بپردازد. او پیش از آن بندرعباس و هرمز و قشم را به مدت ۷۵ سال با پرداخت سالی ۶ هزار تومان از آقامحمدخان اجاره کرده بود (اقبال، ۱۱۸). در ۱۲۰۵/۱۷۹۱م امام مسقط برای اخذ مالیات‌های عقب افتاده بحرین به آن ناحیه حمله کرد و بدون گرفتن نتیجه کامل به مسقط بازگشت. در ۱۲۱۴/۱۷۹۹م یک‌بار دیگر نیروهای عمانی به بحرین یورش آوردند و سلمان بن احمد حاکم وقت بحرین با تقرب به دربار ایران و قبول پرداخت مالیات‌های معوقه بحرین به عنوان یکی از ایالات ایران توانست از حمله سیدسلطان جلوگیری کند (همو، ۱۱۹-۱۲۰؛ مایلز، ۲۹۲؛ آدمیت، ۳۶).

اما پس از ۱۲۳۵/۱۸۲۰م که انگلیس با شیوخ و رؤسای قبایل خلیج فارس، از آن جمله شیخ بحرین قراردادی منعقد کرد، اوضاع جدیدی حکم فرما شد؛ زیرا این قرارداد، نقض آشکار یکی از مواد معاهده ۱۲۲۹/۱۸۱۴م میان ایران و انگلیس بود (اقبال، ۱۳۴). اوضاع و احوال داخلی ایران و پیامدهای جنگ ایران و روس، دست انگلستان را برای مداخله بیشتر در امور ایران باز گذاشت. از آن پس بحرین به عنوان یکی از مسائل مورد مناقشه بین ایران و انگلیس مطرح شد. در ابتدای شکل‌گیری مسئله بحرین دوبار حاکمیت ایران بر جزیره بحرین از سوی سیاستمداران انگلیسی مورد تأیید قرار گرفت: نخست در معاهده «بروس - زکی‌خان» در ۱۲۳۷/۱۸۲۲م (قائم مقامی، بحرین...، ۱۶؛ اقبال، ۱۳۵)، و بار دیگر در همان سال از سوی ویلیام گرانانت‌کیر از افسران دریایی انگلیس در خلیج فارس که طی دستور عملی اداری به آن اذعان شده است (آدمیت، ۹۱-۹۲).

شیخ محمد بن خلیفه که در ۱۲۵۸/۱۸۴۲م به یاری برادرش علی ابن خلیفه بر مخالفان داخلی غلبه کرد، چون از مطامع انگلیسیها نسبت به بحرین اطلاع داشت، با دولت ایران و عثمانی از در دوستی درآمد، اما ایران و عثمانی که گرفتار مسائل داخلی خود بودند، تکیه‌گاه مناسبی به نظر نمی‌رسیدند و شیخ بحرین متوسل به انگلیس شد (نفیسی، ۲۹). در ۱۲۶۴/۱۸۴۸م طی قراردادی میان او و نماینده انگلیس، کشتیهای انگلیسی اجازه یافتند تا همه جهازات متعلق به شیخ بحرین یا مردم آن جزایر را تفتیش کنند (لاریمر، ۸۸۱/۱(I)). در این ایام سلطان مراد میرزا حسام‌السلطنه والی فارس برای تثبیت موقعیت ایران در بحرین سفیری به نام میرزا مهدی به آن سمت روانه کرد و طی مذاکراتی با شیخ

حق فرستادن نماینده سیاسی ندهد و حق واگذاری یا فروش بخشی از خاک خود را به دیگری جز انگلستان نداشته باشد (همو، ۱۳۹). بعدها نیز انگلستان امتیاز اقامت یک نماینده انگلیسی را برای همیشه در بحرین به منظور رسیدگی به دعاوی اتباع خارجی و مشاوره با شیخ در امور حکومتی به دست آورد (زرین قلم، ۱۵۶؛ ویلسن، ۲۴۸-۲۴۷) و از ۱۳۰۲ ش/۱۹۲۳ م در بحرین نمایندگی دائمی تأسیس کرد. در این دوره یکی از برجسته‌ترین افسران انگلیسی به نام سرچارلز بلگریو به عنوان مشاور امیر بحرین انتخاب، و در این جزیره مستقر شد. اگر چه اقدامات خشونت‌آمیز بلگریو موجب خشم مردم گردید و دولت انگلیس سرانجام او را در ۱۳۳۶ ش/۱۹۵۷ م از بحرین خارج کرد، ولی او در طراحی هویت جدید برای منطقه، از جمله کوشش برای تغییر نام خلیج فارس نقش قابل توجهی داشت (نک: مجتهدزاده، ایده‌ها، ۳۶۸....).

در ۱۳۰۶ ش/۱۹۲۷ م با عقد قراردادی میان انگلیس و ملک عبدالعزیز امیر حجاز روابط میان سعودیان و تحت‌الحمایگان بریتانیا، یعنی بحرین و قطر و امارات متصلحه گسترش یافت (زرین قلم، ۱۶۲). عقد این قرارداد تجاوز به تمامیت ارضی ایران بود و دولت ایران رسماً به جامعه ملل شکایت برد و اعتراض خود را به نماینده دولت انگلیس نیز تسلیم کرد (گزیده اسناد، ۸۷/۱، ۲۴۸). چمبرلین وزیر امور خارجه انگلیس طی نامه‌ای به نماینده ایران در لندن، اعلام کرد که دولت انگلیس شواهدی مبنی بر حاکمیت ایران بر بحرین به دست نیاورده است (آدمیت، ۱۹۵). وزیر امور خارجه ایران طی نامه‌ای در ۱۱ مرداد ۱۳۰۷ ادله تاریخی حاکمیت دیرین ایران بر بحرین را بر شمرد (گزیده اسناد، ۱۱۷/۱-۱۲۳)، اما چمبرلین در پاسخ به این مراسله، در ۲۸ دی ۱۳۰۷ حق حاکمیت ایران بر بحرین را به کلی مردود دانست (همان، ۱۴۹/۱-۱۵۱). سپس در ۱۳۰۸ ش دولت انگلستان از ورود و خروج کسانی که فاقد گذرنامه انگلیسی بودند، به بحرین جلوگیری کرد (همان، ۱۶۳/۱). واکنش ایران طی مکاتبات و اعتراض‌های رسمی راه به جایی نبرد؛ حتی در همان سال فرانک هُمنز نماینده شرکت نفتی انگلیس، امتیاز اکتشاف نفت در بحرین را به دست آورد و بلافاصله عملیات حفاری را آغاز کرد (همان، ۱۷۲/۱). اعتراض دولت ایران و شکایت وزیر امور خارجه به جامعه ملل (همان، ۱۷۷/۱-۱۷۸) با توجه به حمایت‌های آمریکا از سیاست انگلیس به جایی نرسید (آدمیت، ۱۹۸-۲۰۰). سرانجام، مجلس ایران در آبان ماه ۱۳۳۶، با تصویب لایحه‌ای بحرین را «استان چهاردهم» ایران اعلام کرد (رمضانی، ۴۶)، اما قوای انگلیسی بلافاصله در بحرین و شارجه تقویت شدند و در همان حال اخراج ایرانیان از بحرین آغاز گردید (گزیده اسناد، ۱۶۷/۳، ۱۸۲). در ۱۳۳۶ ش/۱۹۵۷ م دو امیرنشین سعودی و بحرین با حمایت سیاسی انگلیس و آمریکا برای اکتشاف نفت قراردادی به امضا رساندند (همان، ۱۹۴/۳). اردلان وزیر امور خارجه ایران اعلام داشت که این موافقت‌نامه را بی اعتبار می‌داند (همان، ۱۹۵/۳). از همین ایام، انگلیس طرح حذف نمادهای فرهنگ ایرانی از بحرین را با جدیت

محمد بن خلیفه، او را از حمایت ایران مطمئن ساخت (آدمیت، ۱۵۶). حاصل این مأموریت چندین مکاتبه از جانب محمد بن خلیفه خطاب به والی فارس، پادشاه ایران و... بود که در آنها صراحتاً به حاکمیت ایران بر بحرین اشاره شده است (قائم مقامی، همان، ۳۲ بی). این نوشته‌ها راولینسن را سخت خشمگین کرد و موجب اقدامات کاپیتان جونز، معاون کنسول انگلیس در خلیج فارس شد، ولی محمد بن خلیفه مخالفت خود را در برابر موضع انگلستان، آشکارا به نماینده آن کشور اطلاع داد (همان، ۳۹).

پس از آن، انگلستان با تحریک عده‌ای از اهالی بحرین، مکاتباتی با سلطان عثمانی برای براندازی حکومت محمد بن خلیفه انجام دادند. در پی آن، مداخلات عثمانی در امور بحرین از سوی میرزا حسین خان سپهسالار مورد اعتراض ایران قرار گرفت (همان، ۴۵). به دنبال این وقایع محمد بن خلیفه به قطیف حمله کرد و پسر عم خود محمد بن عبدالله را از آنجا متواری ساخت. این امر مورد اعتراض کلنل پلی کنسول انگلیس در خلیج فارس واقع شد و شماری از کشتیهای محمد ابن خلیفه مصادره گردید و اعتراضی از سوی ایران به نماینده انگلیس تسلیم شد. هر چند کمپانی هند شرقی از اقدامات پلی اظهار ناخوشنندی می‌کرد، اما با مداخله ایران نیز در امور بحرین سخت مخالفت می‌ورزید. محمد بن خلیفه ناگزیر در ۱۲۷۸ ق/۱۸۶۱ م به عقد قراردادی با انگلیس گردن نهاد (کرزن، ۵۴۷/۲؛ نیز نک: قائم مقامی، همان، ۴۵ بی). چون در ۱۲۸۴ ق/۱۸۶۷ م شیخ محمد بن خلیفه قطر را تصرف کرد، کلنل پلی طی نامه شدیدالحنی به حاکم بحرین و هم پیمان او شیخ ابوظبی، از آنان خواست که درباره اقدامات خود توضیح دهند (کلی، ۶۷۳-۶۷۲). محمد بن خلیفه در این موقع حساس برادر خود را به بوشهر فرستاد و از والی فارس تقاضای کمک کرد، اما نیروهای کمکی فارس وقتی به بحرین رسیدند که نیروهای انگلیسی آنجا را تصرف کرده بودند و محمد ابن خلیفه خود گریخته، و بیرق ایران و عثمانی از فراز قلعه ابوماهر به زیر کشیده شده بود (سدیدالسلطنه، ۲۳۷-۲۳۸؛ نیز نک: نبهانی، ۱۳۴-۱۳۵؛ قائم مقامی، همانجا).

علی بن خلیفه پس از عزل برادرش کسانی را نزد حسام‌السلطنه و شیخ لنگه فرستاد و تقاضای کمک و سرباز کرد و گفت چون سپاهیان ایران به بحرین برسند، آنجا را به تصرف امنای دولت ایران خواهد سپرد. نیروهای ایران از بندرلنگه عازم بحرین شدند و انگلیسیها در مقابل کشتیهای جنگی خود را به آن نواحی فرستادند، اما چون علی بن خلیفه از حمایت ایران ناامید شد، ناگزیر در ۱۲۸۵ ق/۱۸۶۸ م با کلنل پلی قراردادی بست که امتیازات پیشین را تأیید می‌کرد (همان، ۶۱-۶۴؛ اقبال، ۱۳۸).

حکومت شیخ عیسی بن علی در بحرین از ۱۲۸۶ ق دوره تثبیت قدرت انگلستان در این ناحیه است. او یکبار در ۱۲۹۷ ق/۱۸۸۰ م و بار دیگر در ۱۳۰۹ ق/۱۸۹۲ م در دو معاهده جداگانه ملزم شد که بدون اجازه انگلیس با هیچ یک از دول دیگر قراردادی ننهد، به هیچ دولت دیگری

بیشتری دنبال کرد (برای تفصیل، نک: مجتهدزاده، همان، ۳۷۰-۳۷۱).

در ۱۳۴۱/ش ۱۹۶۲م بحرین به مرکز اصلی نیروی زمینی و دریایی انگلیس در خلیج فارس تبدیل شد. ۳ سال بعد مذاکرات ایران با انگلیس برای تعیین مرزهای دریایی ایران، با توجه به اختلافات ایران و انگلیس بر سر مسئله بحرین به نتیجه نرسید. از آن سوی چون انگلستان در صدد خروج از خلیج فارس برآمد، امیرنشینهای منطقه را به تشکیل اتحادیه‌ای سیاسی شامل بحرین، قطر و ۷ امیرنشین سواحل متصالح تشویق کرد. ایران در ۱۳۴۷ش مخالفت خود را با حضور بحرین در این اتحادیه اعلام داشت (ایرانیکا، ۵۰۹/III؛ رمضان، ۴۸). اظهارات پادشاه عربستان مبنی بر اینکه عربها باید جای انگلستان را در منطقه پر کنند و استقبال از عیسی بن سلمان آل خلیفه به عنوان رئیس یک کشور مستقل در ریاض، لغو دیدار شاه ایران از عربستان سعودی را در پی آورد (مجتهدزاده، امنیت...، ۱۵۸). در ۱۳۴۷ش شاه ایران توسل به زور در مالکیت بحرین را از سوی ایران رد کرد (ایرانیکا، همانجا). در سال بعد امیر بحرین شیخ عیسی طی دیداری از لندن و واشنگتن مذاکرات محرمانه‌ای درباره بحرین انجام داد. در پی این تحولات، دولت ایران در نامه‌ای به دبیرکل سازمان ملل متحد خواستار کسب نظر از مردم بحرین شد (مجتهدزاده، همان، ۱۶۳). نماینده ویژه سازمان ملل پس از دو هفته تحقیق، در نامه‌ای اعلام کرد که «اکثریت قاطع مردم بحرین» خواستار استقلال هستند. شورای امنیت با توجه به گزارش نماینده ویژه در قطعنامه شماره ۲۷۸، به تاریخ ۲۱ اردیبهشت ۱۳۴۹ش/ ۱۱ مه ۱۹۷۰م استقلال بحرین را به رسمیت شناخت (برای اطلاع از اوضاع بحرین پس از این تاریخ، نک: هد، بحرین، کشور؛ نیز آل خلیفه).

مآخذ: ابن ابیاس، محمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۲۰۴/۱۹۸۴م؛ ابن ماجه، احمد، الفوائد، ترجمه احمد اقتداری، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ازکوی عمانی، سرحان، تاریخ عمان، بحرین و قطر، به کوشش عبدالمجید حبیب قیسی، عمان، ۱۴۱۲/۱۹۹۲م؛ اسکندر بیک منشی، عالم‌آرای عباسی، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، مطالعاتی در باب بحرین و جزایر و سواحل خلیج فارس، تهران، ۱۳۲۸ش؛ امین، منافع انگلیسیها در خلیج فارس، ترجمه علی میرسعید قاضی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بخت، حمید، الفتح المبین، به کوشش عبدالمنعم عامر و محمدمرسی عبدالله، مسقط، ۱۳۱۵/۱۹۹۲م؛ تفضلی، محمود، مقدمه بر مرآت الممالک (نک: هد، کاتبی)؛ حسینی استرابادی، حسن، از شیخ صفی تا شاه صفی (تاریخ سلطانی)، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ زین قلم، علی، سرزمین بحرین از دوران باستان تا امروز، تهران، ۱۳۳۷ش؛ سخاوی، محمد، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ سدیدالسلطنه، محمدعلی، تاریخ مسقط و عمان، بحرین و قطر، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۷۰ش؛ فسایی، حسن، فارس‌نامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فلور، ویلم، اختلاف تجاری ایران و هلند، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، بر افتادن صفویان، برآمدن افغان، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همو، حکومت نادرشاه، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ قاسم، جمال زکریا، «الاضاع السياسية فی الخلیج [الفارسی] ابان الغزو البرتغالی»، ابیات ندوة رأس الخیمة التاريخية، رأس الخیمة، ۱۴۰۸/۱۹۸۷م، ج ۱؛ قائم مقامی، جهانگیر، اسناد فارسی، عربی و ترکی در آرشیو ملی برتغال درباره هرموز و خلیج فارس، تهران، ۱۳۵۴ش؛ همو، بحرین و مسائل خلیج فارس، تهران، ۱۳۲۱ش؛ کاتبی، سیدی علی، مرآت الممالک، ترجمه محمود تفضلی و علی گنجعلی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کرزن، جرج ن.، ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامعلی

وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کلارک، انجلا، جزر البحرین، ترجمه محمد خزاعی، بحرین، ۱۹۸۵م؛ گزیده اسناد خلیج فارس، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ لاکهارت، لارنس، انتراض سلسله صفویه، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ مجتهدزاده، بیرون، امنیت و مسائل سرزمینی در خلیج فارس، ترجمه امیرمحمود اجتهادی، تهران، ۱۳۸۰ش؛ همو، ایده‌های ژئوپلیتیک و واقعیت‌های ایرانی، تهران، ۱۳۷۹ش؛ محمدمعصوم اصفهانی، خلاصه السیر، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مرعشی صفوی، محمدخلیل، مجمع التواریخ، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مستوفی یزدی، محمد مفید، مختصر مفید، و سبادن، ۱۹۸۹م؛ ملکم، جان، تاریخ ایران، ترجمه اسماعیل حریت، تهران، سمدی؛ منجم یزدی، محمد، تاریخ عباسی، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیراوی، فتحیه و محمدنصر مهنا، الخلیج [الفارسی]، اسکندریه، منشأة المعارف؛ نهبانی طایی، محمد، التحفة النبهانیة، بیروت، ۱۴۰۶/۱۹۸۶م؛ نصیری، محمد ابراهیم، دستور شهریاران، به کوشش محمد نادر نصیری مقدم، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نفیسی، سعید، بحرین حقوق هزار و هفتصد ساله ایران، تهران، ۱۳۳۳ش؛ نیز:

Adamiyat, F., *Bahrein Islands*, New York, 1955; Aubin, J., «Cojeatar et Albuquerque», *Mare Luso-Indicum*, Paris, 1971, vol. II(2); id, *Le Royaume d'Ormuz au début du XVI^e siècle*, ibid, 1973, vol. II(1); Barbosa, D., *A Description of the Coasts of East Africa and Malabar*, tr. H.E.J. Stanley, London, 1866; Iranica; Kelly, J.B. *Britain and the Persian Gulf*, Oxford, 1968; Lockhart, L., *The Navy of Nadir Shah*, London, 1936; Lorimer, J.G., *Gazetteer of the Persian Gulf*, Calcutta, 1915; Miles, S. B., *The Countries and Tribes of the Persian Gulf*, London, 1966; Perry, J.R., *Karim Khan Zand*, Chicago, 1979; Pires, T., *The Suma Oriental*, tr. A. Cortesão, London, 1944; Ramazani, R. K., *Iran Foreign Policy 1941-1973*, Charlottesville, 1975; Sousa, F., *The Portugues Asia*, tr. J. Stevens, London, 1695; Teixeira, P., *Travels*, tr. Sinclair, London, 1902; Wilson, A., *The Persian Gulf*, London, 1959.

محمدباقر وزقی

II پیشینه فرهنگی

سرزمین ایران به رغم تنوع کم نظیر جغرافیایی- قومی خود و با آنکه بسیاری از اجزانش در ادوار مختلف سیاسی از پیکره اصلی جدا می‌افتاده، از دیدگاه فرهنگی پهنه‌ای سخت به هم پیوسته به شمار می‌رفته است: بحرین یکی از این اجزاء است که بنا بر معتبرترین منابع و روایات تاریخی، از کهن‌ترین زمانها جزو قلمرو جغرافیایی و فرهنگی ایران بوده است. اگر چه این سرزمین در دوره‌های فترت از قلمرو دولت مرکزی بیرون می‌افتاد، اما از دیدگاه فرهنگی همواره پیوندی استوار با سرزمین اصلی خود داشت. این ارتباط و پیوند دست کم به عصر ایلامیان و سومریان باز می‌گردد و افسانه‌های کهن سومری و الواحی که از این تمدن به دست آمده است، اندازه تأثیر فرهنگ و تمدن ایرانی را، به ویژه در حماسه پهلوان‌خدای گیلگمش و زادگاه و وطن او که دیلمون (بحرین کهن) فرض شده است، به خوبی نشان می‌دهد؛ چنانکه گیلگمش (گیل + گاومیش) و دیلمون خود واژه‌هایی ایرانیند. در واقع سواحل و جزایر جنوبی خلیج فارس طی قرن‌ها محل تبادلات فرهنگی ایران، بین النهرین و هند به شمار می‌رفت. کشفیات باستان‌شناختی در خوزستان، بین النهرین و بحرین (به ویژه منامه)، نشان از مشابهتها و بلکه یگانگی فرهنگی میان مردم این مناطق دارد. نقوش، مهرها، کتیبه‌ها و معابد، به ویژه معابد ماربرستی که در بحرین پیدا شده، با آنچه از حفاریهای چغا زنبیل و هفت تپه خوزستان و کورنگون ممسنی فارس به دست آمده است، به طور شگفت‌انگیزی شباهت دارند. یکی از

درباره کلمه بحرین هم باید گفت این کلمه مثنای «بحر» نیست، بلکه مرکب است از «بحر» و «آن» پسوند نسبت فارسی، پس در اصل بحرآن بوده است و به همین سبب منسوب به آنجا را بحرانی و جمع آن را بحارنه می‌خوانند. وجود کلماتی شبیه به آن چون سلیمانان، قبان، داران و سرقان در مجاورت بحرین که افاده نسبت می‌کند، مؤید این معنی است (محیط، ۸۵-۸۸).

مردمی که در سواحل خلیج فارس، خاصه در ساحل بحرین می‌زیستند، آمیخته‌ای از نژاد بومی و بازرگانان سومری و ایلامی و درآویدی و بعدها پارسی بودند. آبادانی این سواحل نیز وابسته به فعالیت ایلامیهای ایرانی و سومریها بود که از دهانه‌های رود کارون و دجله تا فرات و تا شرق آفریقا همه جا فعال بودند (همو، ۸۸). قدر مسلم این است که ورود آریاییها به بحرین حدود یک هزار سال بر ورود عربها به این منطقه سبقت دارد؛ اما آنچه در اسناد یونانی درباره مهاجرت فینیقیها از بحرین به سواحل مدیترانه، روایت شده است، با تحقیقات و کشفیات باستان شناسی تطبیق ندارد. گورهای با شکوه سنگی باستانی بحرین که شمار آنها به چند هزار می‌رسد، درست شبیه گورهای سنگی خارک، شهر سیراف و دیگر نقاط شمالی خلیج فارس است و این تشابه نشان می‌دهد که پیوندهای استوار فرهنگی میان ساکنان سواحل و جزایر خلیج فارس وجود داشته، و تمدنشان از یک منشأ بوده است (همو، ۸۹-۹۰).

اکنون در شمال عمان، کزار، سمار (صحار) مردمانی موسوم به شموح یا شیهو در مغاره‌های سنگی زندگی می‌کنند که سفیدچهره و روشن چشمنده و به لهجه مخصوصی به نام کومزاری سخن می‌گویند. اینان از لحاظ نژادی به ایرانیان نزدیکند و زبانشان با زبانهای لارستانی و بشاگردی هم ریشه است. برخی از محققان درباره این لهجه تحقیقات قابل توجهی کرده‌اند که ارتباط آن را با لهجه‌های ایرانی جنوبی کاملاً آشکار می‌کند (شرو، ۵۹۱-۵۹۵).

درباره «جاشو»های کهن که نامهای جاسک و جشن و جاشک از آن گرفته شده، می‌توان گفت که برخی از محققان آنها را اصلاً دیلمی یا شبانکاره‌ای ایرانی دانسته‌اند. به هر حال، از حضور شموح یا شیهوهای کنونی و جاشوهای کهن و «سیاهجی»ها که در برخی از کتب سیر و تاریخ از آنها به عنوان ساکنان سواحل یاد شده، می‌توان دریافت که در شهرهای هگر، خت و مشقر علاوه بر زندگی، خوزی، جیلانی و دیلمی، یک عنصر مخلوط بومی نیز وجود داشته که بعدها نژاد «سواحلی» را تشکیل داده است و مردمان آن اکنون نیز در منطقه وسیعی از خلیج فارس تا جزایر غربی اقیانوس هند پراکنده‌اند. زبان سواحلی که امروز نیز زنده و رایج است، از گروه زبانهای ایرانی به شمار می‌رود و خصایص دستوری، لغات، مفاهیم و ضرب المثلهای آن فارسی است. از دیدگاه دینی و مذهبی نیز پیداست که مردم بحرین یا اکثریت غالب آن

الواحی که در ربيع اول سده ۲۰م در محل سومر باستان (شمال بصره و در خُرساباد) کشف شده، حاوی منظومه‌ای است که آن را «بهشت سومری» خوانده‌اند. به عقیده برخی از محققان این منظومه منشأ داستان بهشت آسمانی تورات بوده است. سرزمین «دلمون» که بهشت سومری در آنجا قرار داشت، همان دیلمون ایرانی، و واقع در جنوب غربی ایران بوده است که نشانه‌های بهشت تورات نیز با آنجا تطبیق می‌کند (کریم، ۱۶۷-۱۶۸، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۲؛ اقتداری، آثار ۴۰۰، ۹۳۱-۹۳۲). نامهای اصلی منظومه سومری مانند نخرساگ (الهی‌مادر) و آتو (آفتاب، افتو که هنوز صورتهایی از آن در برخی مناطق ایران به کار می‌رود) هم ایرانیند، یا منشأ ایرانی دارند. در میانه سده ۲۰م نیز دانشمندان دانمارکی در منامه بحرین به حفاریهایی دست زدند که برخی از نتایج آن منتشر شد. این بررسیها و کشفیات آشکارا حاکی از حضور تمدن ایرانی عصر ایلامیان، هخامنشیان و پارتیان در بحرین و ارتباط قومی ساکنان آنجا با اقوام خوزی است (نک: همان، ۹۱۹-۹۶۸).

بحرین در تشکیلات اداری و تقسیمات کشوری عصر ساسانی دارای چند ولایت یا حکومت نشین با نامهای هگر (هَجَر، بنیاد نهاده اردشیر)، خَت (خَط)، میش ماهیگ، و اوال بود که همواره این ولایات با دولت مرکزی روابط مستقیم داشتند و گفتنی است که اسپهبد نیمروز هم در بحرین می‌نشست. حوزه دریایی این ولایت ساسانی از دهانه رود فرات آغاز می‌شد و تمام کرانه‌های شمالی شبه جزیره عربی و قطر و عمانات (همه امارات فعلی) و مسقط و یمن را در بر می‌گرفت و به همین مناسبت در برخی از متون دوره اسلامی از این ناحیه وسیع که گاه با نام یمنستان یاد شده است، کنشیهایی که از دهانه رود فرات داخل خلیج فارس می‌شدند، راه مجاور سواحل بحرین را در پیش گرفته، پس از عبور از دیلمون، به جزیره تاروت و ساحل خَت و هگر می‌رفته‌اند و سپس راه جنوب را پیش گرفته، به ماجان («ماکا»ی هخامنشی و «مزون» ساسانی) می‌رسیدند. ماجان، محلی آباد، و در منتهی الیه خط بازرگانی دریایی میان جلگه سند و سواحل خلیج فارس بوده است (محیط، ۸۵-۸۷). مطابق یک گزارش، وقتی گرشاسب از سیستان و سیراف برای یاری مهراج شاه هند سفر درازی را به سوی سراندیب و جزایر اقیانوس هند آغاز کرد، بخشی از همین راه، یعنی راه بحرین یا میش ماهیگ را پیمود (اسدی طوسی، ۶۳؛ حسن، ۲۶۰).

روستای سیماهج امروز در بحرین باقی‌مانده میش ماهیگ ساسانی است. سابقاً جزیره محرق یا محرک را نیز سیماهج می‌خواندند. جز آن، اوال و دیلمون هم هر دو نامهایی ایرانیند. درباره اشتقاق اوال اختلاف است، ولی به نظر می‌رسد این کلمه مرکب از دو بخش است: «او» یا آب و «آل» پسوند نسبت (مانند پوشال، روال، چنگال). دیلمون (ایگاروس یونانی و فیلکه کنونی) هم که در روزگار کهن بر بحرین، یا بخشی از آن اطلاق می‌شد، واژه‌ای ایرانی، و با کلمات دیاله، دیله و دیلم هم ریشه است که با معنای آب پیوند دارد و افاده معنای گل و لای و آبرفت می‌کند.

همواره پیرو آیین مردم داخل ایران بوده‌اند. چنانکه می‌دانیم در صدر اسلام آیین غالب در بحرین زردشتی بود و علاء ابن حضرمی از سوی پیامبر (ص) با آنان پیمان اهل کتاب بست (طبری ۲۹/۳). در قرون متأخرتر که مذهب تشیع در ایران رونق گرفت، مردم بحرین نیز به این مذهب گرایش یافتند و اکنون نیز غالب بحرینیان به رغم برخی موانع، شیعه مذهبند (محیط، ۱۰۵-۱۰۶).

مآخذ: اسدی طوسی، علی، گرشاسب نامه، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ اقتداری، احمد، آثار شهرهای باستانی سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ همو، لارستان کهن و فرهنگ لارستانی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ حسن، هادی، سرگذشت کشتیرانی ایرانیان، ترجمه امید اقتداری، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ طبری، تاریخ، کریم، ساموئل، الواح سومری، ترجمه داورد رایس، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ محیط طباطبایی، محمد، «سرزمین بحرین»، نخستین سمینار خلیج فارس، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ نیز:

Skjaervo, O., «Languages of Southeast Iran: Lārestāni, Kumzāri, Bāškardī, Lārestān...» (vide: PB, Eqtedūri).
احمد اقتداری

III. دین مردم بحرین پیش از اسلام

کاوشهای باستان‌شناسی در جزیره بحرین روشن ساخته که از حدود ۳ هزار سال ق م این جزیره زیستگاه اقوام گوناگون بوده است. با آنکه درباره نژاد و خاستگاه این مردمان اطلاعات دقیقی در دست نیست، آثار یافت شده در معابد بازمانده از ایشان همچون ظروف سفالی متعدد محتوی اسکلت مار همراه با اشیاء زینتی حاکی از وجود نوعی کیش مارپرستی است که در میان مردمان باستان نماد باروری و حاصل‌خیزی بوده است. همچنین کشف مجسمه کاهنی که شبیه به مجسمه‌های سومری است و وجود قربانگاهی شبیه به قربانگاههای معابد سومری در معابد آنان از یک سو، و کشف اشیاء زینتی و مهرهای شبیه به آنچه در دره سند پیدا شده است و نیز وجود استخر یا غسل‌گاه کوچکی شبیه به غسل‌گاهی که در حفاریهای دره سند دیده می‌شود از سوی دیگر، باستان‌شناسان را به این باور رسانده است که این مردم دارای تمدنی بین تمدن بین‌النهرین و تمدن دره سند بوده‌اند (نک: گلاب، 62-71).

با مهاجرت اعراب از سرزمین اصلی عربستان به بحرین در سده‌های نخستین میلادی ترکیب جمعیتی این جزیره تغییر کرد و قبایل مختلفی همچون عبدالقیس، بنی تمیم، بکر بن وائل و ازد در کنار مهاجران ایرانی و مردمان بومی در مناطق مختلف آن ساکن شدند (بلاذری، ۷۸؛ یاقوت، ۵۰۸/۱؛ نجم، ۴۱-۴۴). از شواهد و قراین موجود در متون کهن چنین برمی‌آید که مردمان این قبایل غالباً بت‌پرست بوده‌اند. در این متون به اوال، بت قبیله بکر بن وائل و ذواللبا یا اللبا بت قبیله عبدالقیس که در مشقر قرار داشت و طایفه بنی عامر نگاهبانان آن بوده‌اند، اشاره شده است (ابن حبیب، ۳۱۷؛ ابن حزم، ۴۹۳/۱؛ یاقوت، ۳۹۵/۴؛ تاج‌...، ذیل اوال). برخی از آنان نیز، همچون گروهی از بنی تمیم خورشید را می‌پرستیدند (ابن حبیب، ۳۱۶؛ علی، جواد، ۲۸۱/۶).

در سده‌های پیش از اسلام علاوه بر ادیان بومی این جزیره، ۳ دین زرتشتی، مسیحی و یهودی نیز دارای پیروانی بوده‌اند. دین زرتشتی که در منابع با عنوان مجوسیه از آن یاد شده است، در بحرین بیش از دیگر نقاط ساحلی جنوبی انتشار داشت و در میان اعراب بحرین بیش از همه بنی تمیم از پیروان آن بودند (ابن قتیبه، ۶۲۱؛ ابن رسته، ۲۱۷؛ ابن حزم، ۴۹۱/۱؛ ابوحیان، ۴۵/۱)۲؛ ابن اثیر، ۵۸۷/۱؛ صاعد، ۱۱۶). گروهی از مجوسان طایفه بنی دارم قبیله بنی تمیم نیز که «اسبذی» نامیده می‌شدند، در هجر، از شهرهای اصلی بحرین ساکن بودند و ماجرای ملاقات یکی از آنان با پیامبر (ص) در منابع آمده است (ابوداود، ۱۶۸/۳-۱۶۹؛ بیهقی، ۱۹۰/۹؛ جوالیقی، ۸۸؛ علی، صالح، ۱۷۱/۱؛ نجم، ۴۹). منذر بن ساوی عبیدی، حاکم هجر در زمان پیامبر (ص) که نامه دعوت به اسلام را از سوی آن حضرت دریافت داشت، نیز از اسبذیه بود (بلاذری، همانجا؛ جوالیقی، ۸۸-۸۹؛ سمعانی، ۱۹۵/۱-۱۹۶؛ یاقوت، ۲۳۷/۱). اسبذیه را پرستندگان اسب دانسته‌اند، اما در هیچ‌یک از منابع اطلاعات بیشتری درباره چگونگی این آیین یافت نمی‌شود (سمعانی، یاقوت، همانجا؛ جوالیقی، ۸۷).

مسیحیت نیز در میان ساکنان بحرین، به خصوص قبایل عبدالقیس و بکر بن وائل پیروانی داشت (یعقوبی، ۲۹۸/۱؛ ابن حزم، همانجا) و ایشان در بخشهای مختلف این جزیره، همچون هجر، دارین، سماهیج و خط دارای کلیسا و اسقف مخصوص به خود بودند (شیخو، ۷۱-۷۰/۱؛ نجم، ۴۶-۴۸). همچنین راهبان مسیحی نیز در آنجا دیرها و صومعه‌هایی داشتند، چنانکه طبری داستان اسلام آوردن یکی از آنان را نقل کرده است (۳۱۲/۳؛ نیز شیخو، ۷۱/۱). گرایش به مسیحیت در این سرزمین ظاهراً بیشتر نتیجه فعالیت‌های مبلغانی بوده است که از عراق، به خصوص از حیره که مذهب نسطوری در آنجا رواج داشت، با کاروانهای بازرگانی به آن سرزمین می‌رفتند، و از همین روی، مسیحیان بحرین غالباً از نسطوریان بودند (نجم، ۴۶؛ علی، صالح، ۱۷۰/۱؛ شیخو، همانجا؛ علی، جواد، ۶۲۱/۶). از مهم‌ترین شخصیت‌های مسیحی بحرین در زمان ظهور اسلام - که ذکر او در منابع آمده است - جارود بن بشر ابن معلی بود که به عنوان نماینده عبدالقیس به مدینه نزد پیامبر (ص) رفت و پس از گفت‌وگو با آن حضرت ایمان آورد. پس از درگذشت پیامبر (ص) قوم و قبیله جارود به دیانت سابق خود بازگشتند، ولی جارود خود در اسلام پابرجا ماند و قوم خود را نیز از ارتداد منع کرد (ابن هشام، ۵۷۵/۲-۵۷۶؛ ابن سعد، ۴۰۷/۱-۴۰۹؛ ابن اثیر، ۲۹۸/۲).

پیروان دین یهود نیز چنانکه در منابع اسلامی آمده است، در زمان ظهور اسلام و پیش از آن در بحرین حضور داشتند، اما از تاریخ ورود و چگونگی استقرار آنان آگاهی چندانی در دست نیست. در هر حال، چنین به نظر می‌رسد که شمار آنان، به دلایل مختلف، از جمله غیرتبلیغی بودن دین یهود و بسته بودن جوامع یهودیان چندان زیاد نبوده است (علی، صالح، ۱۷۱/۱؛ نجم، ۴۸-۴۹؛ جودائیکا، ۱۰۲-۱۰۱/IV).

صوحان پناه برده‌اند (بحرانی، الکشکول، ۹۹/۸).

در نیمه نخست سده ۲/ق ۸م، نام برخی از شخصیت‌های بحرینی چون ابولید هجری، ولید بن عروه شیبانی و عبدالله بن بکیر هجری در میان اصحاب امامان باقر و صادق (ع) به چشم می‌خورد (برقی، ۲۷۰؛ کلینی، ۱۶۹/۲؛ ۴۷۵؛ الاختصاص، ۲۷۹؛ شیخ طوسی، رجال، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۵۱). دست‌کم دو تن از یاران امام صادق (ع)، مسمع بن عبدالملک و حکم بن علباء اسدی را می‌توان یاد کرد که مدتی در بحرین در مسند حکومت بوده، و وجوه شرعی خود را به آن امام (ع) می‌پرداخته‌اند (کلینی، ۴۰۸/۱؛ کشی، ۲۰۰؛ شیخ طوسی، تهذیب....، ۱۳۷/۴).

در سده ۳/ق ۹م از عالمان بحرینی چون محمد بن سهل می‌توان نام برد که با اندیشه‌های امامان شیعه از نزدیک آشنا بوده‌اند (کشی، ۵۰۳؛ ابن بابویه، الخصال، ۲۷۲، الا مالی، ۲۰۴)، اما چنین می‌نماید که بسیاری از عامه مردم بحرین با وجود گرایش شدید به تشیع، با تعالیم فرق شیعه و تفاوت‌های آنها ناآشنا بوده‌اند و هم از این روست که تبلیغ فرق گوناگون شیعی در آن دیار قرین موفقیت‌هایی بوده است: آمدن صاحب الزنج، قیام کننده جنجالی با افکار شبه شیعی (در ۲۴۹ق/ ۸۶۳م) به بحرین و به دست آوردن حمایت جمعی کثیر از مردم آن دیار (طبری، ۴۱۰/۹-۴۱۱)؛ آغاز دعوت قرمطی در بحرین (ح دهه ۲۷۰ق/ ۸۸۰م) به خصوص توسط ابوبکر ظمami (قاضی نعمان، ۴۷؛ نیز نک: لويس، 78؛ مادلونگ، 39؛ بلوا، 14)؛ آمدن یحیی بن مهدی به بحرین (در ۲۸۱ق/ ۸۹۴م) و دعوت به پیروی از «مهدی» که از ظهور او سخن می‌گفت (مثلاً نک: ابن اثیر، ۴۹۳/۹-۴۹۵)؛ آغاز دعوت ابوسعید جتایی (در ۲۸۶ق/ ۸۹۹م) که به پایگیری حکومت دراز مدت قرمطیان در بحرین انجامید. ابوسعید که در سال‌های پیشین با یحیی بن مهدی همراه بود، در گام پسین، مروج مذهب اسماعیلی قرمطی گشت (نک: مادلونگ، سراسر مقاله؛ نیز ه د، ۵۴۱/۵، ۶۸۵/۸). هاینال در پژوهشی به بحث انگیزه‌های بنیادین سیاست قرمطیان در بحرین پرداخته است.^۱

دولت قرمطیان تا ۴۷۰ق در بحرین دوام یافت و این حاکمیت سیاسی که پشتیبان اندیشه‌های قرمطی بود، نمی‌توانست مانع از رواج افکار شیعی امامی در منطقه باشد (برای اشاراتی، نک: ابن حوقل، ۲۵-۲۶؛ مقدسی، ۹۱-۹۰). به هر تقدیر، استیلای قرامطه امامیان بحرین را تا اواخر سده ۵/ق ۱۱م در شرایط محدودیت در دیار خود، و انزوا از بخش‌های دیگر جهان اسلام قرار داده بود. پس از سقوط قرمطیان و پشت سر گذاردن بحران ناشی از انتقال حکومت، اوضاع برای پویایی محافل امامیه در بحرین مساعد گشت و نخستین نمود آن چهره علمی ابن شریف اکمل بحرانی بود که برخی آثار متقدمان امامیه را در بحرین نشر داده است (نک: صاحب معالم، ۲۳؛ حر عاملی، ۱۳۲/۲).

در طول چند نسل بعد، سلسله عالمان امامی بحرین، با حلقه‌های

در ۶/ق ۲۷۷م (یا بنابر روایات دیگر، در ۸ق) پیامبر اکرم (ص) علاء ابن عبدالله بن عماد حضرمی را با نامه‌ای مبنی بر دعوت به اسلام یا پرداخت جزیه به سوی هجر و نزد منذر بن ساوی فرستاد. در پاسخ به این دعوت گروهی از مردم بحرین که غالباً از اعراب بودند، ایمان آوردند و یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان که بر دین خود ماندند، مطابق قرارداد صلحی که میان آنان و علاء حضرمی نوشته شد، موظف به پرداخت جزیه به حکومت اسلامی شدند (بلاذری، ۷۸-۸۱؛ ابن سعد، ۱/۲)؛ ۱۹/طبری، ۲۹/۳؛ یاقوت، ۵۰۸/۱-۵۰۹؛ ابن اثیر، ۲۳۰/۲).

ماخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حبيب، محمد، المعبر، به کوشش ایلزه لیشتن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حزم، علی، جمهره انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النقیسه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخا، لیدن، ۱۳۲۲ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابوحیان توحیدی، علی، البصائر والذخائر، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۶م؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محبی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۹۷م؛ بلاذری، احمد، فروع البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بیهقی، احمد، السنن الکبری، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۶ق/تاج العروس، جوالیقی، موهوب، المغرب، به کوشش احمد محمدشاکر، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ شیخو، لويس، النصرانیة و آدابها بین عرب الجاهلیة، بیروت، ۱۹۸۹م؛ صاعد اندلسی، طبقات الامم، به کوشش حیاة برعلوان، بیروت، ۱۹۸۵م؛ طبری، تاریخ، علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۷۰م؛ علی، صالح احمد، محاضرات فی تاریخ العرب، بغداد، ۱۹۶۰م؛ نجم، عبدالرحمان عبدالکریم، البحرین فی صدر الاسلام و اثرهانی حرکت الخوارج، بغداد، ۱۹۷۳م؛ یاقوت، بلدان، یعقوبی، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ نیز:

Glob, P.V. and T.G.Bibby, «A Forgotten Civilization of the Persian Gulf», Scientific American, 1960; Judalca, فاطمه لاجوردی

IV. فرهنگ و معارف شیعه در بحرین

ریشه گرایش‌های شیعی در بحرین به سده نخست هجری باز می‌گردد و نخستین طلعه‌های آن حضور برخی از شخصیت‌ها با اصل بحرینی در شمار یاران خاص امام علی (ع)، چون رشید هجری (ظاهراً منسوب به هجر بحرین) و ضعضعة بن صوحان است (برای شواهد، نک: ابن عساکر، ۹۶/۲۴؛ نیز زرکلی، ۲۰۵/۳). این نکته نیز اهمیت دارد که صعضعه به دستور معاویه به بحرین تبعید شد و ظاهراً تا هنگامی که درگذشت (دهه ۵۰ق/۶۷۰م)، در آنجا می‌زیست (نک: ابن عساکر، همانجا؛ نیز ابن حجر، ۲۰۰/۳). در میان شیعیان بحرین افسانه‌ای ناسازگار با دانسته‌های تاریخی وجود داشت حاکی از آنکه زید بن صوحان (د ۳۶ق/۶۵۶م)، از یاران خاص حضرت علی (ع) به روزگار خلافت امام حسن (ع) به ولایت بحرین منسوب شده بوده، و تا پایان خلافت مروان اول بدون پذیرش حاکمیت امویان در بحرین حکم رانده است؛ بر پایه این افسانه، به هنگام تهاجم عبدالملک به عراق (۷۱ق/۶۹۰م)، رجال شیعی آن دیار به بحرین کوچیده، و به زید بن

1. Hajnal, I., «The Background Motives of the Qarmati Policy in Bahrain», Arabist: Budapest Studies in Arabic, 1994, VIII/9-31.

دور شدن فقیهان اصولی از علم متقول از امامان (ع)، با تعبیر «رخت بر بستن علم» در یادداشت‌های او بازتاب یافته است (نک: قطیفی، «اجازه...»، ۸۵). او در جریان بازاندیشی سیاسی فقیهان امامیه همزمان با آغاز سلسله صفویه، وارد گفت‌وگویی سخت با همتای شامی خود محقق کرکی شد که نماد مخالفت با مبانی فکری او بود (نک: همو، «السراج...»، ۲۴۰، بی).

با آنکه گرایش اصولیان در نسل‌های پسین در قرن ۱۰ ق، رهروانی چون ماجد بن علی بحرانی (نک: حرعاملی، ۲/۲۲۵) و ماجد بن فلاح بحرانی داشت (ماجد، ۳۲۲، بی؛ مدرسی، ۲۰۷-۲۰۸؛ برای مؤلفانی دیگر، نک: آقابزرگ، ۱۸۵/۱۱، ۲۲۱/۱۲؛ مدرسی، ۲۷۰، ۲۷۳، ۳۳۲)، اما از قرن ۱۱ ق/۱۷ م، گرایش اخباری در حوزه‌های فقهی بحرین اهمیت بیشتری یافته است. زین الدین علی بن سلیمان بحرانی (د ۱۰۶۴ ق/۱۶۵۴ م) که به عنوان نخستین نشر دهنده علم حدیث در بلاد بحرین شناخته شده است (نک: بحرانی، لؤلؤة...، ۱۱)، زمینه‌ساز شکل‌گیری شخصیت محدثانی نام‌آور چون سیدهاشم بحرانی (د ۱۱۰۷ ق/۱۶۹۵ م) صاحب تفسیر روایی البرهان و عبدالله بحرانی (د ۱۱۳۰ ق/۱۷۱۸ م) صاحب مجموعه بزرگ حدیثی با عنوان عوالم العلوم بود. ظهور شیخ یوسف بحرانی (د ۱۱۸۶ ق/۱۷۷۲ م) و آثار او به خصوص الحدائق الناضرة، آغاز جریانی تعدیل شده در گرایش اخباری بحرین بود که به «طریقه وسطی» شهرت گرفت (نک: بلادی، ۲۰۷، بی).

باید یادآور شد که گونه‌ای از مشرب صوفیانه از زمان ابن ابی جمهور احسائی (د ح ۹۰۴ ق/۱۴۹۹ م) در منطقه بحرین پای گرفته بود (نک: ه د، ۲/۶۳۴) و بقای همین زمینه‌های تصوف در میان شیعیان بحرین در سده‌های پسین بود که تألیف ردیه‌هایی را از سوی عالمان بحرینی اقتضا می‌کرد (مثلاً نک: بحرانی، الکشکول، ۳/۲۲۸، بی؛ نیز آقابزرگ، ۲۰۴/۱۱، ۲۵۲/۲۴؛ کنتوری، ۵۸۴؛ درباره افکار خاص شیخ احمد احسائی، نک: ه د، ۶/۶۶۲؛ ردیه‌ای بحرینی بر او، آقابزرگ، ۱۸۲/۱۰).

در زمینه علوم عقلی گفتنی است که در اواسط سده ۱۱ ق/۱۷ م، موج مباحث کلامی از سوی محمد بن یوسف بحرانی بار دیگر انگیزه شد (حرعاملی، ۲/۳۱۳) و طی یک قرن با کوشش کسانی چون احمد بن محمد بن یوسف خطی (د ۱۱۰۲ ق/۱۶۹۱ م)، سلیمان بن عبدالله ماحوزی (د ۱۱۲۱ ق/۱۷۰۹ م) و احمد بن ابراهیم بن عصفور (د ۱۱۳۱ ق/۱۷۱۹ م) آثار شایان توجهی در زمینه‌های کلام، فلسفه و منطق نگاشته شد. در میان آثار اینان، به خصوص توجه به مسأله «جزء لایتجزا» نمودی بارز داشت (نک: همو، ۲۸۸/۲؛ کنتوری، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۳، ۳۲۶، ۵۲۳؛ آقابزرگ، ۸۷/۱، ۱۰۴/۵، ۲۹۱، ۲۵۲/۱۱، ۲۵۲/۱۱، ۲۰۲-۲۰۱/۱۴، ۶۲/۲۱، ۲۰۲-۲۰۱/۱۴).

باید توجه داشت که حملات مکرر اباذیان عمان به بحرین در سده ۱۲ ق/۱۸ م، به خصوص در خلال سال‌های ۱۱۳۰-۱۱۳۱ ق، ضربات جبران ناپذیری بر حوزه شیعیان وارد ساخت و آسیب‌هایی جدی نیز به

درس عالمانی چون قوام‌الدین محمد بن محمد بحرانی، ناصرالدین راشد بن ابراهیم، کمال‌الدین بحرانی (ابن سعاده) دوام یافت که برای تحصیل به حوزه‌های ایران و عراق سفرهایی کرده، و از شیوخ چون سیدفضل‌الله راوندی بهره جسته بودند (نک: منتجب‌الدین، ۷۷؛ علامه حلی، ۱۱۸، ۱۲۹؛ شهید اول، ۲۹؛ شهید ثانی، ۱۶۲، ۱۶۶؛ صاحب معالم، ۱۸-۱۹). راشد بن ابراهیم و پیش از او ابن سعاده و شاگردش جمال‌الدین علی بن سلیمان که به کلام امامیه اعتنایی خاص داشتند، حوزه‌ای را در بحرین پدید آوردند که در تاریخ کلام امامیه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (همانجاها؛ نیز نک: حرعاملی، ۱۸۹/۲؛ بحرانی، الکشکول، ۳۰۳/۱). جمال‌الدین که به فلسفه توجه خاصی داشت، در الاشارات خود به مباحث حکمت نظری نیز پرداخته بود (آقابزرگ، ۹۱/۱۳؛ قس: کنتوری، ۴۵). نقطه اوج این حوزه کلامی، در شخصیت کمال‌الدین ابن میثم بحرانی (د ح ۱۲۸۲ ق/۱۲۸۲ م) متجلی است که از محفل علی بن سلیمان برآمد و با تألیف آثاری متعدد در کلام، به عنوان یکی از برجسته‌ترین متکلمان امامیه به یاد ماند (نک: ه د، ۷۱۶/۴).

پس از وقفه‌ای افزون بر یک قرن در نشاط علمی امامیه، بار دیگر در اوایل سده ۱۵ ق/۱۵ م، حوزه‌ای در بحرین پای گرفت که این بار بیشتر وجهه‌ای فقهی داشت؛ در رأس این حوزه باید از ابن مُتَوَّج بحرانی (د ۸۲۰ ق/۱۴۱۷ م) یاد کرد که تحقیقات مکتب حله را به بحرین منتقل کرد و خود نقش مؤثری در باروری دستاوردهای این مکتب فقهی داشت (نک: مدرسی، ۱۵۱؛ نیز ه د، ۵۷۹/۴)؛ از جمله، باید اشاره کرد که نخستین پدیدآورنده کتابی در آیات الاحکام به دنبال دیدگاه‌های حلیان، همین عالم بحرانی بوده است (نک: داک، ۷۲۲/۱). از دیگر فقیهان هم دوره او باید از زین‌الدین علی بن حسن خطی (مدرسی، ۲۰۴) و ابن فهد احسائی (همو، ۷۹) یاد کرد. به زودی این حوزه فقهی از نفوذ اجتماعی خاصی نیز برخوردار شد؛ به عنوان نمونه، بازتاب این نفوذ را می‌توان در اقدام مفلح بن حسن صیمری (د پس از ۸۸۷ ق/۱۴۸۲ م) به تألیف رساله‌ای در تکفیر ابن قرقور باز یافت. او یکی از اعیان بحرین بود و به سبب «تلاغب» به شرع، مورد تکفیر صیمری قرار گرفت (نک: بلادی، ۷۴؛ آقابزرگ، ۱۵۵/۱۱؛ برای تحقیقات او درباره فقه حلیان، نک: مدرسی، ۱۶۳).

همزمان با پایگیری سلسله صفوی در ایران، از آغاز سده ۱۰ ق/۱۶ م، محافل فقهی بحرین در دو مسیر متفاوت به راه خود ادامه دادند: گروهی از عالمان چون حسین بن علی اوالی (د میانه سده ۱۰ ق)، از شاگردان محقق کرکی (نک: حرعاملی، ۹۷/۲)، به شیوه اصولیان حله و اخلاف آنان در جبل عامل پایبند بودند. از این رو، مهاجرت شخصیتی چون حسین بن عبدالصمد عاملی (د ۹۸۴ ق/۱۵۷۶ م)، می‌توانست به این گرایش قوتی بیشتر بخشد (نک: همو، ۷۴/۱-۷۵؛ بلادی، ۴۵، بی). گروه دوم فقیهانی با رویکرد حدیث گرایانه بودند که افکار آنان با اخباریان حوزه ایران قرابتی بسیار داشت. از آن میان، به خصوص باید ابراهیم بن سلیمان، مشهور به فاضل قطیفی (د پس از ۹۴۵ ق/۱۵۳۸ م) را نام برد که

زندگی او در دست نیست. چنانکه از شهرتش برمی آید، از مردم واسط و ساکن محله رزازان آنجا بوده، و خانه و مسجدش نیز همانجا قرار داشته است (یاقوت، ۱۲۷/۵). در همین دوره محدث دیگری به نام احمد بن عبدالرحمان بن وهب بحشل (د ۲۶۴ق) در مصر زندگی می کرده که البته غیر از اسلم بن سهل است (ابن فرضی، ۲۶؛ سبکی، ۱۹۹/۱؛ ذهبی، میزان، ۱۱۳/۱).

اسلم بحشل را محدثی ثقة و حافظ و پیشوا در حدیث دانسته اند (یاقوت، همانجا). از جمله استادان او در حدیث می توان از جد مادریش، وهب بن بقیه، سعید بن زیاد و محمد بن ابی نعیم واسطی یاد کرد (خطیب، ۴۸۸/۱۳؛ ذهبی، سیر، ۵۵۳/۱۳). کسانی چون ابوبکر محمد بن سیمان، محمد بن عبدالله بن یوسف و ابراهیم بن یعقوب همدانی از شاگردان او بودند (همانجا؛ یاقوت، ۱۲۷/۵-۱۲۸). در بیشتر منابع تاریخی وفات وی را ۲۹۲ق و بعضی ۲۸۸ق ذکر کرده اند (ذهبی، همانجا؛ صفدی، ۵۲/۹؛ ابن تغری بردی، ۱۵۸/۳؛ یاقوت، همانجا).

یگانه اثر بحشل تاریخ واسط است که از کهن ترین آثار در نوع خود به شمار می رود و سرسلسله مجموعه آثاری است که با عنوان شهرها به تاریخ فرهنگی آنها پرداخته است. در واقع بحشل در این کتاب به شرح مختصری از حوادث مربوط به این شهر و توابع آن بسنده کرده (عواد، ۹)، و سپس مانند غالب آثار مشابه همچون تاریخ اصفهان، تاریخ جرجان و... به ذکر رجال علمی و روایی منطقه، اعم از کسانی که در آنجا ساکن بوده، و یا از آنجا عبور کرده اند، پرداخته است. ظاهراً انگیزه محدثانی چون بحشل از نگاشتن «تاریخ محلی» احساس نیاز به حفظ نام محدثان و احادیث در برابر جعل، و تعیین موطن راویان بوده است (نک: روزنتال، ۱۶۶-۱۶۷). او همچنین به نقل احادیث آن دسته از علمایی که از طریق سلسله روایت به مؤلف می رسیدند، و نیز به ذکر نام محدثان و استادان و شاگردان آنها و نقل چند حدیث از آنها پرداخته است. هدف بحشل از نقل این احادیث نشان دادن مقام علمی و درجه وثوق راویان بوده است (همو، ۱۶۷). از این رو، عواد عنوان «تاریخ علماء واسط» را برای کتاب شایسته تر دانسته است (همانجا)، اما بی گمان، بنابر تعبیر آن ایام، واژه «تاریخ» در اینگونه کتابها به معنای «طبقات» به کار می رفته است (همانجا)؛ بنابراین، تنظیم کتاب نیز بر حسب طبقات و سنوات و دوره های حیات محدثان است، اگرچه نویسنده از اصطلاح «قرن» به جای «طبقه» استفاده کرده است. طبقه اول تاریخ واسط درباره صحابیانی است که به شهر واسط آمدند و از پیامبر (ص) حدیث روایت کردند (ص ۴۷ بی). ۳ طبقه دیگر مربوط به علمای شهر واسط تا سده ۳ق است (ص ۸۵ بی، ۱۵۱ بی، ۲۱۸ بی).

ابوالحسن ابن مغازی مورخ سده ۵ق (نک: ه، د، ابن مغازی) تکملهای با عنوان الذیل علی تاریخ واسط بر کتاب بحشل نوشته بوده است. تاریخ واسط که نسخه ناقصی از آن در قاهره موجود است، در ۱۹۶۷م به کوشش کورکیس عواد در بغداد به چاپ رسید.

کتابخانه های آنان رساند (نک: بحرانی، الحقائق، ۳۷/۱، ۱۷۲، ۲۷۷، ۴۸۹/۲۵؛ بلاذی، ۱۵۲، ۱۶۴، ۱۸۱، جم: سلیل بن رزیک، ۹۴). در دو قرن پس از آن نیز بحرین بارها درگیر آشوبهای گوناگون بود (نک: همو، ۲۲۷، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵

مآخذ: ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن فرضی، عبدالله، الاقباب، بیروت، دار الجیل؛ بحشل، اسلم، تاریخ واسط، به کوشش کورکیس عواد، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق/۱۹۳۱ م؛ ذہبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳ م؛ سیکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبریٰ، بیروت، دارالمعرفه، صفی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۲ م؛ عواد، کورکیس، مقدمه بر تاریخ واسط (نک: هم، بحشل)؛ باقوت، ادبا، نیز؛

Rosenthal, F., *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1968.
شادی دایی رضایی مقدم

بَحْيَا (بَحْيَة) بَنِ يَوْسُفَ بْنِ يَاقُودَا (اواخر سده ۵ ق/۱۱ م)، عارف و فیلسوف یهودی اسپانیایی. از جزئیات زندگی وی اطلاعات درستی در دست نیست. آنچه درباره او می توان گفت: اینکه وی در سر قسطنطنیه (و به گفته ای در قرطبه)، دپان، یا قاضی محاکم شرعی یهود بوده است (منصور، ۱؛ اپستاین، ۴؛ 43-44، II، ER).

از بحیا در حدود ۲۰ «پیوط» (شعر دینی یهود که در عبادات و آیینهای جمعی و فردی خوانده می شود، نک: جودائیکا، XIII/573) به زبان عبری (همان، IV/105؛ منصور، 2-1) و کتابی عرفانی با عنوان *الهدایة الی فرائض القلوب* به زبان عربی برجای مانده که آراء فلسفی و عرفانی خود را در آن بیان کرده است. این کتاب که در ۵۵۵-۵۵۶ ق/۱۱۶۰-۱۱۶۱ م توسط یهود بن تبون، با عنوان «وظایف قلب» به عبری ترجمه شد، مورد استقبال گسترده جامعه یهودیان قرار گرفت و مهم ترین و پر خواننده ترین کتاب در ادبیات یهودی قرون وسطی شد (شولم، 222؛ بورکهارت، 28؛ منصور، 2؛ جودائیکا، همانجا). در دوره های بعد نیز این کتاب به زبانهای عبری، پرتغالی، اسپانیایی، ایتالیایی، یدیش و سپس در دوره جدید به زبانهای آلمانی، فرانسه و انگلیسی ترجمه شد. مهم ترین ویرایشهای آن در دوره جدید، نخست توسط ابراهیم سالم بن یهودا در ۱۹۱۲ م در لیدن صورت گرفت و پس از آن توسط ا. زیفرونی، ویرایش عبری آن مبتنی بر متن عربی اصلی، همراه با تصحیحات و اضافات در ۱۹۲۸ م در بیت المقدس انتشار یافت (سترشمن، 251-250؛ منصور، 2-3؛ جودائیکا، همانجا).

بحیا در روزگاری می زیست که همزیستی مسالمت آمیز میان مسلمانان، مسیحیان و یهودیان در جامعه اسلامی، به ویژه در اسپانیا، نه تنها زندگی توأم با آرامشی را برای آنان امکان پذیر ساخته بود، بلکه زمینه همکاریهای مختلف میان پیروان این ۳ دین در فعالیتهای اجتماعی، اقتصادی، علمی و فرهنگی - دینی را نیز فراهم آورده بود. بحیا خود از وارثان سنت یهودی - عربی به شمار می رود که در آن یهودیت ربانی تلمودی با خردگرایی کلامی اسلامی در هم آمیخته، و در آثار سعدیا گائون (د ۳۳۰ ق/۹۴۲ م) به اوج خود رسیده بود. بحیا به این سنت یهودی - عربی، عنصر زهد و عرفان اسلامی و گرایشهای نوافلاطونی را نیز افزود و در کتاب خود ترکیبی هماهنگ و منطبق با تفکر یهودی را ارائه داد.

کتاب *الهدایه* که در نیمه دوم سده ۵ ق/۱۱ م نوشته شده است، مشتمل بر مقدمه و ۱۰ «باب» با عنوانهای اخلاص در توحید، تأمل در مخلوقات، وجوب التزام به بندگی خداوند، توکل، اخلاص در عمل، تواضع، توبه، محاسبه نفس، زهد و عشق به خداوند است. گرچه مفهوم «باب» به عنوان تمثیلی از سلوک تدریجی و گذار از مراتب مختلف تجربه عرفانی، از مفاهیم مورد توجه عارفان یهودی بوده، به روشنی می توان دریافت که ساختار کتاب ملهم از آثار عارفان مسلمانان است. به علاوه، در بابهای مختلف کتاب، گفته ها، شواهد، مثالها و اصطلاحات صوفیان پیش از بحیا به فراوانی به چشم می خورد و این نشان دهنده آشنایی کامل او با نوشته های این نویسندگان است. شباهت برخی بخشهای متن کتاب با آثار ابوحامد محمد غزالی (د ۵۰۵ ق/۱۱۱۱ م)، به ویژه *الحکمة فی مخلوقات الله* تا آن حد بود که برخی از محققان این بخشها را برگرفته از آثار غزالی می شمردند. امروزه با توجه به اختلاف زمانی اندک میان این دو، این نظریه مورد تردید قرار گرفته است و برخی احتمال استفاده هر دو نویسنده از مأخذی مشترک را مطرح نموده اند (سترشمن، 251؛ لويس، 56-57؛ منصور، 36-33). با اینهمه، تأثیر تفکر عرفانی و دیگر نحله های فکری اسلامی همچون گرایشهای نوافلاطونی اخوان الصفا بر بحیا غیر قابل انکار است (شولم، همانجا؛ «دائرة المعارف...»، 243، I؛ اپستاین، 4-5).

موضوع محوری در کتاب بحیا، اعتقاد به وجود خداوند و یگانگی او و الزاماتی است که چنین اعتقادی، به ویژه از جنبه باطنی برای انسان به دنبال دارد. در مقدمه کتاب *الهدایه*، وی وظایف یا فرائض هر فرد مؤمن را به دو گروه فرائض جوارح (علم ظاهر) و فرائض قلب (علم باطن) تقسیم می کند. آنگاه با تأکید بر *خلا معنوی موجود در جامعه یهود* زمان خود و انتقاد از التزام تقلیدی به رعایت ظواهر احکام شرعی و عبادات واجب، تعقل و تفکر درباره نبیتی که در پس هر عمل شرعی و عبادی نهفته است، بر هر فرد عاقل و بالغ واجب می شمارد، زیرا عقل، *تورات* و سنت ربانی، همه بر سر این نکته در توافقتند که حقیقت عبادت وابسته به نبیتی است که در آن است. به عبارت دیگر، از دیدگاه بحیا، عمل صحیح به فرائض جوارح، بدون عمل به فرائض قلب که همان فرائض باطنی و عقلانیند، غیر ممکن است (ص ۷-۲۱).

نخستین فریضه قلب، درک وجود و یگانگی خداوند است که بحث باب اول کتاب است. در این باب بحیا نخست به یاری براهین مختلفی همچون برهان نظم و برهان علیت به اثبات حدوث عالم و وجود خداوند می پردازد و سپس با استفاده از استدلالهای گوناگون درباره اینکه تعدد خدایان منطقاً امکان ناپذیر است، وحدت و یگانگی خداوند را اثبات می کند (ص ۵۰-۵۸) و در ادامه از صفات خداوند صحبت به میان می آورد و آنها را در دو گروه صفات ذات و صفات فعل خداوند، بررسی می کند. در باب دوم (جم) بحیا بر دقت و تأمل در اجزاء عالم و مشاهده

روزی بی‌سعی و کوشش بنشیند؛ بلکه انسان باید از یک‌سو در پی رفع نیازمندیهای مشروع دنیوی خود باشد و از دیگر سو همواره توجه داشته باشد که تأمین کنندهٔ روزی او، در حقیقت خداوند است (ص ۳۶۴-۳۷۱). بحیا همچنین عشق به خداوند را به معنای انقطاع نفس از شهوات و کوشش درونی برای نزدیک شدن به خداوند و سرانجام اتصال به نور اعلای او می‌داند. اما وی در تعریف این عشق و سرانجام آن، برخلاف بسیاری دیگر از عارفان، هرگز مسألهٔ وحدت با ذات الهی را مطرح نمی‌کند و به اصول عرفان یهودی که در آن، میان عاشق و معشوق همواره فاصله‌ای گذرناکردنی وجود دارد، پای‌بند می‌ماند (ص ۳۷۹-۳۸۶).

مأخذ: بحیا بن یوسف، *الهدایة الی فرائض القلوب*، به کوشش ابراهیم سالم بن یهودا، لندن، ۱۹۰۷-۱۹۱۲م؛ نیز:

Burekhardt, T., *Moorish Culture in Spain*, tr. A. Jaffa, London, 1972; *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, New York, 1972; Epstein, P., *Kabbalah, the Way of the Jewish Mystic*, Boston, 1988; ER; Goodman, L. E., «Bahya on the Antinomy of Free Will and Predestination», *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, 1983; *Judaica*; Lewis, B., *The Jews of Islam*, Princeton, 1984; Mansoor, M., introd. *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, by Bahya Ben Joseph, London, 1973; Scholem, G., *Origins of the Kabbalah*, Princeton, 1990; Zetterstéen, K. V., «Bachja Ibn Joesef Ibn Paquda aus Andalusien», *Le Monde Oriental*, Uppsala, 1914, vol. VIII. فاطمه لاجوردی

بحیرا، راهبی از اهل کتاب که بر مبنای پاره‌ای روایات، پیامبر اسلام (ص) را پیش از بعثت ملاقات کرده، و از نبوت آن حضرت خبر داده است.

واژهٔ بحیرا از ریشهٔ آرامی «بخیره»، و به معنای برگزیده و منتخب است (نولدکه، 705) که به احتمال بسیار لقب راهب یادشده بوده است و اینکه گفته‌اند: وی نام سرجیوس یا جرجیوس داشته، نیز مؤید این نظر است (نک: مسعودی، ۸۹/۱؛ نیز نک: داغر، ۸۹/۱، حاشیه).

آگاهی‌های ما در باب بحیرا اندک و متناقض است و همهٔ شهرت او مربوط به مجموعه روایت‌هایی است که در آنها، وی با حضرت محمد (ص) ملاقات کرده است. کهن‌ترین روایت موجود از آن ابن اسحاق است و دیگر سیره‌نگاران نیز از این طریق یا به طرق دیگر - که به هر حال همهٔ آنها به ابوموسیٰ اشعری می‌رسد (مثلاً نک: طبری، ۲۷۷/۲-۲۷۹؛ ابن عساکر، ۳۷۲/۱-۳۷۴) - ماجرای مذکور را گاه با ذکر تفصیلات و جزئیات دیگر نقل کرده‌اند. بر مبنای این روایات، پیامبر اکرم (ص) در نوجوانی، همراه عموی خود ابوطالب در سفری تجاری، رهسپار شام شد. چون کاروانیان در شهر بصری (واقع در شرق حوران در جنوب سوریه کنونی) فرود آمدند، بحیرای راهب که در دیری خلوت گزیده بود و ظاهراً از پیش با کاروان قریشیان آشنایی داشت، به جست و جوی حضرت محمد (ص) که از کاروانیان کناره گرفته بود، برآمد و آن حضرت را دید که ابری یا درختی بر سرش سایه افکنده است. آنگاه پس از طرح سؤالاتی چند و یافتن مهر نبوت در آن حضرت، به ابوطالب دربارهٔ حفظ ایشان از خطر یهودیان هشدار داد

نظم و هدفمندی آن، و در نتیجه درک حکمت و مشیت خداوند در امور عالم تأکید دارد و به پیروی از نوافلاطونیان، از دوگانگی میان جسم و روح سخن می‌گوید (ص ۱۰۷). تعمق و تدبر در ارکان عالم و اجزاء آن موجب تحسین و تواضع انسان می‌شود و عزم او را در پرستش و بندگی خداوند، بدون انتظار پاداش یا ترس از دوزخ راسخ‌تر می‌کند. این بندگی و شکرگزاری به درگاه خداوند - که در باب سوم از آن بحث می‌شود - خود از دو راه امکان پذیر است: یکی تبعیت از طریق وحی (شریعتی که در تورات آمده است) و دیگری تبعیت از طریق عقل (ص ۱۳۰). با طرح چنین تمایزی، بحیا به مقایسه میان اهمیت عقل و وحی می‌پردازد و در ضمن مباحثه‌ای تخیلی میان عقل و نفس، مسائل مختلفی همچون جبر و اختیار، شرور و چگونگی خلاصی روح از بدن را مطرح می‌کند. در این مباحثه، بحیا می‌کوشد تا با تأکید بر اینکه مسألهٔ جبر و اختیار چون با عقل محدود بشر قابل پاسخ دادن نیست، باید به کناری نهاده شود، نشان دهد که انسان باید در مقابل تقدیر خداوند از یک‌سو تسلیم باشد و آن را با توکل بپذیرد، و از سوی دیگر فعالانه در جهت کسب رضای خداوند و رسیدن به سعادت کوشش کند (ص ۱۶۳-۱۶۴؛ نیز نک: گودمن، 115-130).

آنچه بحیا تا باب چهارم کتاب خود بیشتر به آن می‌پردازد، به مباحث مابعدالطبیعی و علم‌النفس مربوط است. اما از باب چهارم به بعد، تعلیمات اخلاقی و عملی دربارهٔ سلوک باطنی مطرح می‌شود. بحیا همچون نوافلاطونیان و گنوسی‌ان بر این باور است که نفس (روح) جوهری نورانی است که در بدن همچون عنصری بیگانه در غربت به سر می‌برد (ص ۲۰۵). روح به فرمان خداوند در بدن جای گرفته است و از یک طرف با درک تجارب، شناخت بیشتر حاصل می‌کند و از طرف دیگر به بدن امکان زنده بودن و فعالیت می‌دهد. نفس یا روح همواره در پی آن است که به اصل خود بازگردد، اما تمایل طبیعی انسان به شهوات و کسب قدرت و لذت او را اسیر نگه می‌دارد. اما به یاری عقل و وحی روح می‌تواند خود را پالایش داده، پس از مرگ به پاداش زهد و سلوک خود، به مقام تقرب به نور اعلای خداوند برسد (ص ۲۱۲-۲۱۵). لازمهٔ رسیدن به چنین مقصودی، کسب فضایی همچون توکل، اخلاص، تواضع، توبه، زهد و عشق به خداوند است که بحیا به هریک از آنها بابی از کتاب خود را اختصاص داده است. این فضایل گرچه به مراحل و مقامات سلوک در عرفان اسلامی بسیار شبیهند، لیکن ترتیبی دقیقاً همانند ندارند و مهم‌تر آنکه، از دیدگاه بحیا طی هر مرحله، لازمهٔ رسیدن به مرحلهٔ بعدی نیست (ER, II/43).

بحیا بر این باور است که انسان می‌تواند با توکل و اعتماد بر لطف و رحمت خداوند و تواضع در برابر او، و با اخلاص در عبادت و توبه از گناهان و نیز با زهد و پرهیز، به عشق الهی برسد و مورد عنایت خاص او قرار گیرد. اما زهد و توکل از دیدگاه بحیا، برخلاف برخی مکاتب و مذاهب دیگر، زهد افراطی همراه با ریاضتهای سخت نیست. توکل بر خداوند نیز بدان معنا نیست که انسان امور دنیوی را رها کند و در انتظار

(ابن اسحاق، ۷۳-۷۵؛ ابن هشام، ۱۹۱/۱-۱۹۴؛ ابن سعد، ۱۵۳/۱-۱۵۵). طبق این روایات، ۳ تن دیگر از اهل کتاب، با توجه به وجود کتابی که نسل اندر نسل پدیشان رسیده بوده است و بر مبنای آن نشانه‌های نبوت را در حضرت رسول (ص) باز شناخته بودند، قصد جان آن حضرت را داشتند. ولی بحیرا آنان را مانع شد (ابن اسحاق، ۷۶-۷۵؛ ابن هشام، ۱۹۴/۱).

در باره نحوه این دیدار و گفت و گوها، در روایات موجود اختلافاتی دیده می‌شود و به احتمال بسیار بعدها تفصیلات دیگری بنابر اهداف خاص بدان افزوده شده است. مثلاً بر پایه برخی روایات، ابوبکر و بلال حبشی نیز در این کاروان همراه قریش بوده‌اند و ابوطالب حضرت رسول (ص) را همراه آنان به مکه فرستاده است. درباره سن پیامبر (ص) در این ماجرا نیز اختلاف هست (ابونعیم، ۱۲۴؛ ابن سعد، ۱۲۱/۱؛ طبری، ۲۷۸/۲؛ سهیلی، ۲۲۵/۲؛ ابن سید الناس، ۴۳/۱؛ قس: ذهبی، تاریخ، ۵۷؛ ابن حجر، الاصابه، ۱۸۳/۱-۱۸۴).

در باب دین بحیرا نیز، گرچه در کهن‌ترین روایات تصریح شده است که وی نصرانی بود (ابن اسحاق، ۷۳؛ ابن هشام، ۱۹۱/۱؛ ابن سعد، ۱۵۳/۱)، ولی دست کم در یک روایت او از یهودیان منطقه تیما در شام شمرده شده (ابن حجر، همانجا)، و به نوشته مسعودی از بنی عبدالقیس بوده است (۸۹/۱). در روایتی دیگر، بحیرا یکی از ۳ نفری قلمداد شده است که بهترین «اهل الارض» هستند (ابن قتیبه، ۵۸). همچنین در این باره که وی اهل اسلام را درک کرده، یا نه، میان مورخان و رجال‌شناسان بحث و تردید بوده است (مثلاً نک: ذهبی، میزان، ۱۵۳/۲؛ ابن حجر، همانجا، نیز لسان، ۳۹/۳). اکنون بقایای دیر کهنی مربوط به قرن ۴م در منطقه بصری در سوریه وجود دارد که به بحیرای راهب منسوب است (المعجم، ۳۲۱/۲) و در پاره‌ای منابع نیز به قبر بحیرا در بصری به عنوان زیارتگاه اشاره شده است (مثلاً نک: قلقشنندی، ۱۰۸/۴؛ نیز نک: علی، ۳۳۳/۷).

با آنکه روایات موجود در باب بحیرا خالی از تناقض و جعل نیست (نک: زریاب، ۹۲-۹۱؛ عاملی، ۹۴-۹۱/۱) و در آثار اصیل شیعی نیز از قول امامان (ع) روایتی در تأیید آن دیده نشده است (مثلاً نک: ابن بابویه، ۱۸۲ بی؛ مجلسی، ۱۹۳/۱۵-۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۰-۲۰۱، ۲۰۴، ۲۳۱/۱۷، که به روایات مشهور استناد شده است)، اما می‌توان انعکاس خاصی از آن را در ادبیات کهن مسیحی مشاهده کرد. مثلاً در رساله قدیس یوحنا دمشقی (د ۷۴۹م) به نام «مباحثه میان مسیحی و مسلمان» به روایت مذکور استناد شده است تا چنین وانمود شود که قرآن کریم منبعی بجز وحی داشته است (نک: رامیار، ۱۲۸؛ ساهاس، 74-73)؛ یا توفائیس مورخ بیزانسی (د ح ۸۱۷م) از راهبی به نام سرجیوس نام برده است که خدیجه همرس پیامبر (ص) اندکی پس از بعثت، برای کسب اطمینان از نبوت آن حضرت، به نزد وی رفت. اگر مقصود از سرجیوس در اینجا همان بحیرا باشد، مورخ بیزانسی وی را با ورقه بن نوفل که روایات مربوط به او خود قابل نقد به نظر می‌رسد (نک: ابن هشام، ۲۰۳/۱؛ قس:

عاملی، ۲۲۸/۱-۲۳۰)، خلط کرده است (نک: نولدکه، 699؛ EI²). همچنین در رساله مجعولی به نام «مکاشفات بحیرا» که احتمالاً پس از قرن ۱۱م به رشته تحریر درآمده، و از آن روایت‌هایی به عربی و سریانی در دست است، به نقل از بحیرا داستان‌هایی از ملاقات وی با پیامبر اسلام (ص) آمده که اهداف ضداسلامی به طور کلی در آن آشکار است (رامیار، ۱۲۶-۱۲۷؛ EI²).

مآخذ: ابن اسحاق، محمد، السیر و المغازی، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۳۹۸/ق ۱۹۷۸م؛ ابن بابویه، محمد، کمال‌الدین، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ همو، لسان‌المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ق؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر، ابن سید الناس، محمد، عیون الاثر، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، عمان، دارالبشیر؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، دلائل النبویه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷/ق ۱۹۷۷م؛ داغر، یوسف اسعد، حاشیه بر مروج الذهب (نک: همو، مسعودی)؛ ذهبی، احمد، تاریخ الاسلام (السیره النبویه)، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتاب العربی، همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲/ق ۱۹۶۳م؛ رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زریاب، عباس، سیره رسول الله (ص)، تهران، ۱۳۷۰ش؛ سهیلی، عبدالرحمان، الروض الانف، به کوشش عبدالرحمان وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ طبری، تاریخ، عاملی، جعفر مرتضی، الصحیح من سیره النبی الاعظم (ص)، قم، ۱۴۰۲ق؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد/بیروت، ۱۹۷۰م؛ قلقشنندی، احمد، صبح الاعش، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ المعجم الجغرافی للقطر العربی السوری، به کوشش عماد مصطفی طلاس، دمشق، ۱۹۹۲م؛ نیز:

EI²; Nöldeke, Th., «Hatte Muhammad christliche Lehrer?», ZDMG, 1858, vol. XII; Sahas, D.J., John of Damascus on Islam, Leiden, 1972. مسعود حبیبی مظاهری

بَحِیْرَ بنِ وَرْقَاءِ صَرِیمِ (د ۸۱ق/۷۰۰م)، از سرداران دوره اموی در خراسان. وی از تیره بنی صریم بن مقایس از قبیله بنی تمیم بود (ابن حزم، ۲۱۸). در پاره‌ای منابع، نام وی بَجِیر ضبط شده است (مثلاً نک: بلاذری، ۴۱۵؛ ابن حزم، همانجا). همه شهرت بحیر به دوره فعالیتش در خراسان و اوج نزاع‌های قبیله‌ای در آنجا باز می‌گردد.

در جریان جنگ‌ها و درگیری‌های عبدالله بن زبیر با بنی‌امیه بر سر خراسان، عبدالله بن زبیر عبدالله بن خازم سلمی را به ولایت خراسان گماشت. نخست بنی تمیم او را در جنگ با بنی ربیع و اوس بن ثعلبه یاری کردند و چون خراسان به اطاعت عبدالله درآمد، وی با بنی تمیم بدرفتاری آغاز کرد. از این رو، گروهی از آنان در هرات سر به شورش برداشتند و محمد فرزند عبدالله را که والی هرات بود، در ۶۵ق/۶۸۵م به قتل رساندند (بلاذری، ۴۱۴-۴۱۵؛ طبری، ۶۲۳/۵؛ نیز نک: گردیزی، ۲۴۲). از آن پس، درگیری و کشمکش در خراسان میان بنی تمیم و عبدالله بن خازم - در واقع جنگ میان امویان و زبیریان - ادامه یافت (نک: طبری، ۶۲۴/۵-۶۲۵).

به گزارش گردیزی (ص ۲۴۳)، سرانجام، عبدالملک بن مروان در ۷۱ق/۶۹۰م بحیر بن ورقاء را که از زبیریان روی برتافته، و در شمار

فرمانروایی بطالسه در مصر اغلب مردم را به عبادت هرمس مجبور می‌کردند؛ از این رو، شهر دمنهور را هرمیوبولیس کوچک نامیدند تا با هرمیوبولیس بزرگ خلط نشود. قبطیان و اعراب این شهر را به همان نام قدیمش، دمنهور می‌نامیدند (حاشیه ۱۱۴/۱۲، ...).

در وجه تسمیه این استان آورده‌اند که تاکستانهای متعلق به همسر مقوقس پادشاه مصر در منطقه بحیره بود و وی همه ساله از مردم این دیار به جای خراج، شراب می‌گرفت و وقتی که شراب فزونی یافت، از آنان دینار خواست. چون مردم دیناری برای پرداختن نداشتند، منطقه آنان را به آب بست، چندان که به دریاچه‌ای بدل گشت و از همان زمان این دیار بحیره (دریاچه) نامیده شد، تا آنکه در عهد عباسیان سدی در آنجا احداث شد و این سرزمین قابل کشت گردید (نک: ابن عبدالحکم، ۷؛ نویری، ۱۳۹/۱). برخی عقیده دارند که نام بحیره احتمالاً از نام دریاچه ابوقیر که بحیره الاسکندریه هم نامیده می‌شد، اخذ شده است (EI^۱).

بحیره در زمان خلافت عمر بن خطاب و امارت عمرو بن عاص به دست مسلمانان گشوده شد (یعقوبی، ۳۳۹). یاقوت بحیره را کوره معروفی از اسکندریه شمرده که دارای روستاهای فراوان و درآمد سرشار بوده است (۵۱۴/۱). ابن بطوطه از بزرگی، فراوانی عواید دیوانی و محاسن بی‌شمار دمنهور خبر می‌دهد (ص ۲۹). به نوشته ابوالفدا مرکز بحیره به دمنهور الوحش معروف، و پارچه‌های دمنهوری به آنجا منسوب بوده است (ص ۱۰۶). ابن شاهین نیز از بحیره به عنوان اقلیمی بسیار بزرگ نام برده که شهر دمنهور در آنجا قرار داشته است. وی سپس از شهر دیگری به نام طزانه سخن گفته که مسکن قوم اطرون بوده است و این قوم در صنعت پارچه‌بافی معروف بوده‌اند (ص ۳۵).

از وقایع تاریخی مربوط به بحیره باید به وقایع سال ۱۱۴۳/ق اشاره کرد: در این سال شورش به سرکردگی محمد بن رافع لوانی رخ داد و طلائع بن رزیک والی بحیره به مقابله برخاست و آنان را شکست داد و محمد بن رافع را به قتل رساند (ابن میسر، ۸۶/۲).

در ۷۰۰/ق ۱۳۰۱م نیز اختلافات زیادی در بحیره میان دو قبیله جابر و مردیس رخ داد که موجب جنگ میان آن دو شد و طی آن قبیله جابر از قبیله مردیس شکست خورد (عینی، ۱۲۱). در دوران ممالیک نیز قبایل هواره و مزاته و زناته که در بحیره می‌زیستند، از فزونی خراج سر به شورش برداشتند، ولی شورش آنان به سرکردگی بدر بن سلام توسط الاق شعبانی و احمد بن یبقا وانیال که فرماندهان سپاه امیر برقوق (۷۸۴-۷۹۹/ق) بودند، درهم شکسته شد و جملگی فرار کردند؛ اما چندی بعد بدر بن سلام به بحیره بازگشت و این بار نیز از اتابک اتمش و امیر سلام از امرای برقوق شکست خورد و مطیع شد (ابن خلدون، ۱۰۰۷/۵-۱۰۰۸).

امیر برقوق پس از برقراری آرامش، تکتمر شریف و سپس قرط بن

جنگاوران بود (طبری، ۶۲۴/۵). به حکومت خراسان گماشت؛ اما مورخان دیگر به حکومت بحیر بر خراسان تصریح نکرده‌اند. بحیر در ۷۲ق در رأس سپاهی از بنی تمیم طوس را تصرف کرده، روی به ابرشهر (نیشابور) نهاد و عبدالله بن خازم را از آنجا راند، عبدالله به ترمذ، و از آنجا به مرو گریخت و به قصد انتقام جویی گروهی از بنی تمیم را کشت. بحیر به تعقیب وی پرداخت و در نزدیکی مرو با او جنگید، سپس او را به همراه دو فرزندش عنسه و یحیی به قتل رساند (۷۳ق). آنگاه قاصدی روانه شام کرد تا خبر قتل عبدالله بن خازم را به عبدالملک بن مروان برساند (بلاذری، ۴۱۵-۴۱۶؛ طبری، ۱۷۶/۶-۱۷۷، ۱۹۹).

زمانی که بحیر سرگرم جنگ و گریز با عبدالله بن خازم بود، بُکیر بن وشاح (ه م) والی مرو از اطاعت عبدالله بن زبیر سر برتافت و عبدالملک نیز او را به ولایت خراسان گماشت (همانجا). به روایتی بُکیر که خود را در خطر دید، بحیر را آزاد کرد و با پرداخت مبلغی هنگفت با او از در مصالحه درآمد. بحیر پس از آزادی به استقبال امیه شتافت و در نزدیکی نیشابور به خدمت او درآمد (همانجا). امیه نیز او را به ریاست شرطه گماشت و بحیر تا ۷۷ق بر این منصب بود (همو، ۲۰۱/۶-۳۱۵-۳۱۶؛ ابن اعثم، ۳۴۹/۵).

در ۷۷ق/۶۹۶م چون امیه قصد گشودن بخارا کرد، بُکیر بن وشاح در مرو مردم را برضد او شوراند. امیه دست از بخارا برداشت و روی به سوی مرو نهاد و بُکیر را دستگیر کرد، اما بحیر که از بُکیر کینه به دل داشت، با موافقت - یا حتی امر - امیه او را به قتل رساند (بلاذری، ۴۱۷-۴۱۶؛ طبری، ۳۱۵-۳۱۷، ۳۳۱؛ نیز نک: ابن عساکر، ۱۶۳/۹).

پس از امیه، بحیر به خدمت مهلب بن ابی صفره والی جدید خراسان درآمد، اما چندی بعد گروهی از بنی عوف بن کعب همپیمان شدند تا انتقام خون بُکیر را بگیرند. از این رو، در ۸۱ق یکی از ایشان که توانسته بود اعتماد بحیر را جلب کند، در اردوگاه مهلب در مرو، بحیر را کاردی زد که بر اثر آن به قتل رسید (طبری، ۳۳۲/۶-۳۳۳؛ نویری، ۲۲۹/۲۱).

مأخذ: ابن اعثم کوفی، احمد، الفتح، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۲۱۱/ق؛ ۱۹۹۱م؛ ابن حزم، علی، جمهره انساب العرب، بیروت، ۱۲۰۳/ق؛ ۱۹۸۳م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، عمان، دارالبشیر، بلاذری، احمد، فتح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ طبری، تاریخ، گردیزی، عبدالحی، زین‌الخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نویری، احمد، نهایه الارب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۹۶/ق؛ ۱۹۷۶م.

بُحَیْرَه، استانی در شمال غربی مصر، شامل نواحی غرب رودخانه نیل که از شمال به دریای مدیترانه و از جنوب شرقی به تپه‌هایی در وادی نظرون محدود است. این استان در عرض ۲۵° و ۳۰° شمالی از استان جیزه جدا می‌شود (EI^۱).

مرکز استانداری بحیره شهر دمنهور است که در قسمت مرکز غرب دلتای نیل بر سر راه آهن اسکندریه - قاهره قرار گرفته است و قدمت آن به زمان فراغه می‌رسد. این شهر در آن زمان به تیمنهور یا شهر حورس^۱ (به یونانی آپولون) معروف بود (بعلبکی، ۴۹۸/۱). در دوران

عمر را به فرمانروایی بحیره منصوب کرد و چندی نگذشت که بدر دوباره سر به شورش برداشت و این بار نیز شورش او توسط قرط بن عمر درهم شکست و بسیاری از همراهانش کشته شدند و بقیه به شرط قبول خراج مورد بخشش قرار گرفتند (همو، ۵/۱۰۹).

در حدود سال ۷۸۰ ق/۱۳۷۸ م به علت شورش که در بحیره به وقوع پیوست، ملک ظاهر سیف الدین برقوق بدانجا حمله برد و پس از برقراری آرامش، دیواری از گل و خشت به دور شهر دمنهور احداث کرد (ابن دقماق، ۱۰۱). ابن تغری برادی از شیوع بیماری طاعون در بحیره در ۸۳۳ ق/۱۴۳۰ م در زمان حکومت ملک اشرف خبر می دهد که بیش از ۵ هزار تن را از بین برد (۳۳۷/۱۴).

استان بحیره طبق تقسیمات زمان خلیفه مستنصر فاطمی در حوف غربی قرار داشته که به ۱۱ کوره تقسیم می شده است (EI^۱). دمنهور از زمان فراغنه مرکز اقلیم غربی دلتا بوده است و زمانی که اعراب مصر را فتح کردند، این اقلیم را حوف غربی نامیدند و شهر دمنهور را به ۶ ناحیه تقسیم نمودند: دمنهور الوحش، اسکندیه، قرطسا، طاموس (ابوالریش)، نقرها، شبرومینا. در زمان فاطمیان حوف غربی به دو منطقه به نامهای منطقه بحیره با مرکز دمنهور و منطقه حوف رمسیس با مرکز رمسیس تقسیم شد (حاشیه، ۱۱۴/۱۲). در ۷۱۵ ق/۱۳۱۵ م ملک ناصر محمد بن قلاون فرمانی مبنی بر حذف نام حوف رمسیس صادر کرد و تمام آن منطقه را اقلیم بحیره نامید که مرکزش شهر دمنهور بود (همانجا).

سیوطی اقلیم بحیره را صفة البحیره نامیده است که مرکز آن دمنهور الوحش، و ولایات آن لقانه، تروجه، العطف، در شابه، الزاویه، دمیسا، الطرانه، فوه و رشید بوده اند (۲۸/۱).

در ۱۳۱۷ ق/۱۸۹۹ م جمعیت این استان ۶۳۱'۲۲۵ نفر، و مراکز هفتگانه آن بدین ترتیب بوده است: ابوحمص، شبراخت، دمنهور، کفر الدوار، النجیله، رشید و ایتای البارود. در آن سال این مراکز شامل ۳۶۵ شهر و روستا و ۲'۵۸۲ ناحیه بوده اند (EI^۱).

مآخذ: ابن بطوطه، رحلة، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة، قاهره، ۱۳۴۹ ق/۱۹۳۰ م؛ ابن خلدون، العبر، ابن دقماق، ابراهیم، الانتصار لولایة عقد الامصار، بیروت، ۱۳۱۰ ق/۱۸۹۳ م؛ ابن شاهین ظاهری، زبدة كشف الممالك و بیان الطرق و المسالك، به کوشش پل راوس، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، فتوح مصر و اخبارها، بغداد، ۱۹۲۰ م؛ ابن میسر، محمد، اخبار مصر، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹ م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ بعلبکی، منیر، موسوعة المورد، بیروت، دارالعلم للملایین؛ حاشیه بر النجوم الزاهرة (نک: هم، ابن تغری بردی)، سیوطی، حسن المحاضرة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ عینی، محمود، عقدالجمان فی تاریخ اهل الزمان، به کوشش محمد امین، قاهره، ۱۴۱۲ ق/۱۹۹۲ م؛ نویری، محمد، اللامع، به کوشش انیس کومب و عزیز سوریل عطیه، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸ م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه الاعلاق النفیسه ابن رسته، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ نیز: EI^۱.

بهبزاد لاهوتی

بحیره، عنوانی برای گونه ای از آزاد کردن آیینی حیوانات در عصر جاهلی که در قرآن کریم ابطال شده است. در بین اعراب پیش از

اسلام چنین مرسوم بود که ثمره زایمان پنجم ماده شتر را با «بخر»، یا شکافتن گوش آن نشانه گذاری می کردند و این حیوان که «بحیره» نام می گرفت، آزاد، وقف خدایان می شد و هرگونه بهره کشی از آن اعم از سواری و بارکشی و استفاده از گوشت و شیر و پشم آن ممنوع بود. باید گفت: در برخی منابع، آیین بحیره درباره گوسفند نیز صادق بوده است. درباره آیینهای هم عرض بحیره باید گفت: براساس روایات مشهور، سائبه شتری بود که به عنوان وفای به نذر آزاد می شد، و صیله ثمره زایمان هفتم گوسفند بود که توأمان می بود و حام نرینه ای بود که ۱۰ نوبت باروری شمر پدید می آورد (احمد بن حنبل، ۳۶۶/۲، ۴۷۳/۳، ۱۳۶/۴، ۱۹۵/۱، ۱۶۹۰/۴؛ مسلم، ۲۱۹۲/۴؛ عیاشی، ۳۴۷/۱، قمی، ۱۹۵/۱؛ ابن بابویه، ۱۴۸؛ راغب، ۳۴، ۱۳۲، ۵۶۲؛ سیوطی، ۳۳۷/۲، ۳۳۸، ۴۸۳).

گفتنی است که با توجه به نقش حیاتی چارپایان در زندگی اعراب بادیه، آیینهای وقف حیوان به خدایان در دوره جاهلی — که به باور مشرکان موجب رضای خدایان و افزونی چارپایان بود — اهمیتی ویژه داشته است (نک: آلوسی، ۳۶/۳، بی). از گفته ابوالاحوص و مجاهد و قتاده چنین برمی آید که بهره گیری از بحیره تنها بر زنان حرام بوده است و پس از مرگ حیوان، مرد و زن از گوشت آن استفاده می کردند (نک: سیوطی، همانجا). ظاهراً منبع گفتار این مفسران نه روایاتی مستقل، بلکه برداشتی از آیه ۱۳۹ سورة انعام (۶) بوده است که آن را ناظر به بحیره دانسته اند.

به هر روی، قرآن کریم افزون بر بحیره، گونه هایی دیگر از آزاد کردن آیینی حیوان شامل سائبه، و صیله و حام را بدعتی از جانب مشرکان و افترا بی به خداوند برشمرده (مائده/۱۰۳)، و بریدن گوش حیوان به عنوان علامت را به دستور شیطان دانسته است (نساء/۱۱۹). برپایه حدیثی از پیامبر (ص)، نخستین کسی که رسم بحیره را در بین عرب قرار داد، عمرو بن لُحی بود که از آیین گذاران بنام دوره جاهلی است (ابن هشام، ۲۰۹/۱-۲۰۲؛ نیز نک: بخاری، همانجا؛ نسبت سائبه به عمرو ابن عامر خزاعی).

در پی برخورد قاطعانه قرآن کریم، این آیینها در دوره اسلامی برچیده شد، اما با توجه به یادکرد بحیره و اخوات آن در قرآن کریم، در منابع فقهی نیز به طور گذرا درباره استفاده از گوشت چنین حیواناتی سخن آمده است (مثلاً نک: شافعی، ۱۸۳/۶، بی؛ جصاص، ۱۸۵/۴؛ شیخ طوسی، ۲۸۶/۳-۲۸۷).

مآخذ: آلوسی، محمود شکر، بلوغ الارب، به کوشش محمد بهجت انری، قاهره، ۱۳۴۲ ق/۱۹۲۳ م؛ ابن بابویه، محمد، معانی الاخبار، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ ش؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویه، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۴۱۱ ق؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بخاری، محمد، صحیح، به کوشش مصطفی دیب البغا، دمشق، ۱۴۱۰ ق/۱۹۹۰ م؛ جصاص، احمد، احکام القرآن، به کوشش محمد صادق قمحاری، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ راغب اصفهانی، حسین، معجم مفردات الفاظ القرآن، به کوشش ندیم مرعشلی، قاهره، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ سیوطی، الدر المنثور، قم، ۱۴۰۴ ق؛ شافعی، محمد، الام، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دارالمعرفه؛ شیخ طوسی، محمد، المبسوط، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران،

فرزندان عبدالرحمان، و نیز عبدالرحمان بن عبدالله و علی بن محمد بن عبدالحمید و بسیاری دیگر از اعضای این خاندان (نک: بولیه، 198-199)، غالباً از بزرگان دیار خود و دیگر بلاد علم آموخته، و به بسیاری کسان آموزش داده‌اند (مثلاً نک: صریفینی، ۱۹۷-۱۹۸، ۳۶۴؛ ابن نقطه، تکملة، ۱۴۶/۱، ۳۷۱، ۳۷۳، التقييد، ۲۳۱/۲؛ سمعانی، التحبير، ۳۹۴/۱؛ ذهبی، سير، ۱۰۳/۱۸). در سخنان منقول از ایشان تأکید بر پیروی از سنت و جماعت و دوری از افتراق به چشم می‌آید (نک: ابن نقطه، همان، ۱۹/۲-۲۰؛ ذهبی، همان، ۳۴۳/۱۸).

بحیرها غالباً با سفرهای بسیار سعی در دیدار مشایخ مختلف و ارتقای اسانید حدیثی خود داشتند. ترتیب دادن مجالس درس و املا، روایت آثار بزرگان همچون مسند ابو عوانه (نک: ابن نقطه، التقييد، ۱۴۶/۲؛ برای روایت اثری دیگر، نک: ابن ناصرالدین، ۳۶۱/۱)، دادن اجازه روایت به راویان از سوی بسیاری از ایشان (مثلاً نک: ذهبی، سير، ۵۷/۲۰) و مخصوصاً اشتغال به امر تزکیه - که ظاهراً اصلی‌ترین دلیل اشتغال ایشان بوده است - این خاندان را در زمان خود، به قطبی حدیثی و قضایی بدل کرده بود. در میان ایشان تنها ابوسعید اسماعیل بن عمرو (د ۵۱۰ ق/۱۱۰۸ م) است که منابع به تدریس فقه او اشاره کرده‌اند (نک: صریفینی، ۱۹۷) و کسانی هم مانند ابو عثمان سعید بن محمد (د ۴۵۱ ق/۱۰۵۹ م) به تصوف گراییده، با اعضای خاندان قشیری بسیار در ارتباط بوده‌اند (مثلاً نک: حاکم، ۴۷۵؛ نیز نک: صریفینی، ۲۶۴)؛ ابو عثمان سعید همچنین در دیار غزنوی دارای جایگاه بود و در جنگ هند و روم، سلطان محمود را همراهی می‌کرد (ذهبی، سير، ۱۰۳/۱۸-۱۰۴). از نیمه سده ۶ ق به بعد، از اعضای جدید این خاندان، کمتر در منابع یاد شده است.

مآخذ: ابن ماکولا، علی، الاكمال، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م؛ ابن ناصرالدین، محمد، توضیح المشبه، به کوشش محمد نیم عرقسوی، بیروت، مؤسسة الرسالة، ابن نقطه، محمد، التقييد، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۲۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ همو، تکملة الاكمال، به کوشش عبدالقیوم عبدالنبی، مکه، ۴۱۰ ق؛ حاکم نیشابوری، محمد، تاریخ نیشابور، به کوشش ریچارد فرای، لندن، ۱۹۶۵ م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث سالهای ۳۸۱-۴۰۰ ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتاب العربی؛ همو، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰ م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر باردی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ همو، التحبير، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م؛ سہمی، حمزه، تاریخ جرجان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ سیوطی، طبقات الحفاظ، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ صریفینی، ابراهیم، تاریخ نیشابور (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۳۶۲ ش؛ نیز:

Bulletin, R. W., The Patricians of Nishapur, Massachusetts, 1972.

فرامرز حاج منوچهری

بُخار، در مبحث آثار علوی از طبیعیات قدیم، یعنی «چیزی» که بر اثر گرمای حاصل از تابش آفتاب یا دیگر منابع گرمایی، از اجسام مختلف برمی‌خیزد. طبیعی دانان کهن، دو نوع بخار بر می‌شمردند: یکی «تر آبی» که بخار تر یا بخار نامیده می‌شد و دیگری «خشک آتشی» که

۱۳۸۷ ق؛ عیاشی، محمد، التفسیر، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، ۱۳۸۰ ق؛ قرآن کریم؛ قس، علی، تفسیر، بیروت، ۱۴۱۲ ق/۱۹۹۱ م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمدنواد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵ م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

بحیری، عنوان مشترکی برای اعضای خاندانی محدث که از سده ۴ تا ۱۰ ق/۱۰ تا ۱۲ م در نیشابور می‌زیستند و غالباً «مزکی» بوده‌اند. وجود نام بحیر در سلسله نسب این خاندان، به صورت بحیر بن نوح بن حسین - نیای خاندان که چندان نکته‌ای درباره او دانسته نیست - سبب نامبرداری ایشان به بحیری شده است. اگرچه نام بحیرها کمتر در طبقات شافعیان آمده است، اما بر اساس جمع اطلاعات، ایشان شافعی بوده‌اند. افراد این خاندان که نامشان در بیشتر سلسله‌سندهای روایی در اسانید نیشابور، به عنوان حلقه‌ای مهم دیده می‌شود، اغلب به عنوان «اهل عدل» در حدیث شناخته شده‌اند، به همین سبب، از زمان ابوعمر و محمد بن احمد (د ۳۹۶ ق/۱۰۰۶ م)، ایشان را به عنوان «مزکی» می‌شناختند و این امر نه تنها در علم رجال، بلکه در امر قضا نیز در تزکیه شاهد، خود نموده است. در یک دیدگاه کلی در امر قضا، موضوع تزکیه نزد خاندان بحیری، نقش بسزایی در برتری یافتن جایگاه قضایی شافعیان بر حنفیان نیشابور داشته است. خاندان بحیری، به ویژه در علم رجال بسیار توانا بودند و در مباحث مربوط به جرح و تعدیل و نیز بررسی اسانید روایات جایگاه مهمی داشتند.

در بررسی احوال این خاندان، ابوالحسین احمد بن محمد بن جعفر (د ۳۷۵ ق/۹۸۵ م) به عنوان آغازگر سلسله بحیری، دارای اهمیت است. وی که نزد کسانی چون ابن خزیمه و ابوالعباس سراج حدیث شنید، با سماع نزد طبقات پیشین، به علو اسانید خود همت گماشت و با سفر به عراق و استماع از کسانی چون ابوالقاسم بغوی و ابوبکر باغندی، اسانید عراقی را ره‌آورد خود ساخت. وی در عراق و نیشابور، مجالس املا تشکیل داد و کسانی چون حاکم نیشابوری و ابوطیب طبری نزد او به استماع و استملا پرداختند (ابن ماکولا، ۴۶۵/۱؛ سمعانی، الانساب، ۲۹۱/۱) و ذهبی چنانکه خود می‌گوید، جزئی از عوالی او را در اختیار داشته است (سير، ... ۳۶۶/۱۶). فرزند او ابوعمر و محمد (نخستین مزکی از این خاندان، نک: بولیه، 193-192)، از حفاظ بوده، و سیوطی نام او را در طبقات الحفاظ آورده است (نک: ص ۴۲۰؛ نیز ابن نقطه، تکملة، ... ۲۳۲/۱). ابوعمر و طی سفرهای متعدد، به استماع از بزرگانی چون ابوبکر قطیعی برداخت و اربعینی با اسانید عالی ترتیب داد که در اختیار ذهبی (تذکرة، ... ۱۰۸۲/۳-۱۰۸۳) بوده است (نیز نک: سہمی، ۶۴۱). جالب آنکه در شمار راویان او کسی چون حاکم نیشابوری - با توجه به کبر سن نسبت به وی - دیده می‌شود (ابن ماکولا، همانجا؛ ذهبی، تاریخ، ... ۳۳۶، تذکرة، ۱۰۸۳/۳).

شاخه مهم خاندان بحیری را اخلاف ابوعمر و محمد تشکیل می‌دهند. فرزندان وی، سعید، عبدالرحمان و عمرو، و فرزندان ایشان همچون ابوسعید اسماعیل بن عمرو، ابوالحسن عبدالله و ابومحمد عبدالحمید

عبارتند از ابر، باران، برف و تگرگ که در نقاط بالاتر؛ و مه، شبنم و شبنم یخ زده که در نقاط نزدیک به زمین پدید می‌آیند. پدیده‌های بصری ناشی از بخار تر نیز عبارتند از خرمن ماه، رنگین کمان، آفتابکها و نیزکها، اما پدیده‌هایی چون رعد و برق، صاعقه، گردباد و بادهای ابری بر اثر تأثیرات متقابل هر دو نوع بخار پدید می‌آیند (همو، ۸۴-۸۸؛ ارسطو، 163، 165؛ ابن بطریق، ۶۳؛ ابن رشد، تلخیص، ۹۷؛ حنین، ۴۳؛ حسن بن بهلول، ۲۹۶-۲۹۷؛ ابن سینا، الشفاء، المعادن، ۳۹؛ نیز هـ، باد، باران، برف، برق).

همه پدیده‌های یاد شده، به حکم یکی بودن علت پدید آورنده، یعنی فعل و انفعالات بخار خشک و تر، در شاخه‌ای از طبیعیات کهن موسوم به آثار علوی بررسی می‌شد (ارسطو، 3، 5؛ ابن بطریق، ۱۱-۱۲؛ ابن رشد، همان، ۱۸؛ المیدروس، ۸۶-۸۸؛ ابن سینا، همانجا؛ اسفزاری، ۸؛ ابن سهلان، ۱۹؛ مسعودی، ۶۵؛ کرامتی، «آثار...»، ۱۷۹). طبیعی دانان یونانی و مسلمان بر آن بودند که عناصر چهارگانه، به ویژه هوا و آب می‌توانند تحت شرایطی به یکدیگر تبدیل شوند؛ یعنی هوا بر اثر سرد شدن به بخار تر و سپس به آب، و آب نیز بر اثر گرم شدن به بخار تر و سپس به هوا تبدیل می‌شود. آنان در واقع مجموعه‌ای از قطرات بسیار ریز آب را که در هوا شناور و همچون دودی سفید قابل دیدن است، بخار تر می‌نامیدند و آنچه را امروزه بخار آب می‌نامیم، از جنس هوا می‌پنداشتند (نک: ارسطو، 17، 19، 11؛ ابن بطریق، ۱۴-۱۷؛ ابن رشد، همان، ۲۱، ۲۴-۲۶؛ المیدروس، ۹۹-۱۰۰؛ ابن سینا، الشفاء، الافعال، ۲۰۴؛ دانشنامه، ۴۹-۵۱؛ اسفزاری، ۱۰-۱۱؛ ابن سهلان، ۱۵؛ قس: مسعودی، ۸۴-۸۵، که تلویحاً بخار آب را نامرئی شمرده است).

آراء یونانیان: ارسطو در متشورولوگیکا، نخستین اثر مستقل درباره آثار علوی، به رغم اهمیت بسیار بخار در این علم، تنها به صورت پراکنده، به هنگام شرح پدیده‌های دیگر درباره آن سخن گفته است و اغلب طبیعی دانان بعدی نیز از همین شیوه پیروی کرده‌اند. فقط المیدروس (ص ۸۴-۸۸) در مقدمه «تفسیر آثار علوی» ارسطو با تلفیق نظرات گاه متعارض ارسطو و توفراستوس (ص ۱۳۱-۱۳۳) به تفصیل درباره بخار سخن گفته است. بسیاری از سخنان ارسطو در ترجمه عربی ابن بطریق که الآثار العلویه نام دارد، حذف گردیده، یا غلط ترجمه شده است و در نتیجه، ابن رشد نیز در دو شرح متوسط و صغیر متشورولوگیکا ی ارسطو که بر پایه روایت عربی ابن بطریق نوشته شده، به ویژه هنگام اشاره به ۳ نوع بخار، به جای دو نوع بخار مورد نظر ارسطو، به اشتباه افتاده است. به نظر می‌رسد که ابن رشد برخلاف حسن بن بهلول، به گزیده‌ای که حنین از «آثار علوی» ارسطو فراهم آورده، و در آن از قول ارسطو به دو نوع بخار، یکی گرم و خشک و دیگری سرد و تر اشاره کرده، دسترسی نداشته است (ارسطو، 163، 73، 31، 29، 21؛ 167؛ قس: ابن بطریق، ۳۰-۳۱، ۶۳؛ ابن رشد، همان، ۳۵-۳۶، ۹۷، «الآثار...»، ۶-۷، ۹، ۳۵؛ حنین، ۳۰-۳۱، ۴۳، ۵۹؛ حسن بن بهلول،

بدان بخار خشک، بخار بادی، بخار دودی یا دود می‌گفتند. همچنین بر آن بودند که این دو نوع همیشه آمیخته به یکدیگرند و هر یک دیگری را به سوی جایگاه ویژه (حیث) خود می‌کشد. جایگاه ویژه بخار تر، نقاط پایین تر است و جایگاه بخار دودی نقاط بالاتر. هر گاه این دو نوع بخار از یکدیگر جدا شوند، بخار دودی به سبب سبکی به جایگاه‌های بالاتر، و بخار تر به سبب گرانی به جایگاه‌های پست‌تر می‌رود. بخار تر تنها هنگامی بالا می‌رود که بخار دودی همراه آن، آن را با خود به سوی بالا بکشد. این دو نوع بخار، می‌توانند بی‌آنکه تجزیه‌ای صورت گیرد، از یکدیگر جدا شوند، زیرا آمیزش آنها از نوع ترکیبی نیست و تنها با یکدیگر مخلوط می‌شوند. بخار خشک و بخار تر پس از رسیدن به جایگاه ویژه خود به ترتیب به آتش و آب تبدیل می‌شوند. اگر در آمیزه این دو بخار، بخار خشک بر بخار تر چیره شود، آن را با خود به بالا می‌برد و اگر چیرگی با بخار تر باشد، بخار خشک را با خود پایین می‌آورد، زیرا در این دو حالت یکی دیگری را کاملاً در بر می‌گیرد.

سرشت هر یک از این دو بخار همیشه یکسان نیست و به لطافت یا غلظت آن بستگی دارد. بخار دودی لطیف پدید آورنده شهابها، دنباله‌دارها و چیزهای دیگر شبیه به آنهاست که در قتل کوههای بلند پدید می‌آید؛ اما بخار دودی غلیظ (که پایین‌تر از بخار دودی لطیف قرار می‌گیرد) موجب شوری آب دریا می‌شود. از بخار تر لطیف، باران و برف، و از غلیظ آن شبنم و شبنم یخ زده پدید می‌آید. بخار تر به پدید آمدن بخار خشک یاری می‌رساند، زیرا با تبدیل به آب و تر کردن زمین موجب افزایش بخار دودی می‌شود، همان گونه که هیزم تر در آتش، دود بسیار تولید می‌کند. بخار دودی نیز بخار تر را در بالا رفتن یاری می‌دهد. بخار دودی در داخل زمین، زمین لرزه پدید می‌آورد. انجماد بخار تر بر اثر سرما در درون زمین فلزاتی چون طلا، نقره و مس تولید می‌کند. انجماد این بخار بر اثر گرما نیز انواع نمکها و کانیها و مواد قابل حل در آب و نیز ادویه مسهله را پدید می‌آورد. اگر این بخار تر در دل زمین به آب تبدیل شود، بسته به شرایط این تغییر حالت، انواع چشمه‌ها با طعمهای مختلف پدید می‌آید.

پدیده‌های بیرون زمین نیز برخی بر اثر فعل و انفعالات یکی از این دو — و گاه بر اثر تأثیرات متقابل هر دو بخار بر یکدیگر — پدید می‌آیند. برخی از این پدیده‌ها واقعی و برخی تخیلی (تنها دارای جنبه بصری) هستند. بخار خشکی که هنوز آتشین نشده است، موجب وزش باد و شوری آب دریاها می‌شود. پدیده‌های واقعی ناشی از بخار خشکی که آتشین شده است، دو دسته‌اند: اول، آنها که در زمانی اندک پدیدار می‌شوند و زود از بین می‌روند، چون شهابها، لهیب، مصابیح و آنچه به «اعتر» معروف است؛ دوم، پدیده‌های دیرپای چون دنباله‌دارها و کهکشان راه شیری. بخار خشک همچنین پدیده‌هایی کاذب و صرفاً بصری همچون «الوان دمویه»، «هاویه» و نیز پدیده موسوم به «تجويفات» را پدید می‌آورد (درباره این پدیده‌ها، نک: المیدروس، ۹۵-۹۹). پدیده‌های واقعی حاصل از فعل و انفعالات بخار تر نیز

شاهد آورده است (ابن سهلان، ۱۸-۲۰). این انتقاد بیش از آنکه جنبه علمی داشته باشد، بحثی لغوی است. خود ابن سهلان درباره چستی بخار تر سخنی به میان نیاورده، و تنها ابر را توده متراکم بخار دانسته است (ص ۲۱).

مسعودی مروزی بخار را همان آب دانسته است که به سبب حرارتی که در او پدید آمده، لطیف تر گشته، و از جایگاه طبیعی خویش دور شده، و به نیروی حرارت در هوا بالا رفته است. البته اگر بخار درون زمین پدید آید و راهی برای صعود نیابد، به ناچار در مکان خود باقی می ماند. وی سپس افزوده است: «و بسیار کسان پنداشته اند که بخار نه آب است و نه هوا، بلکه واسطه است میان آب و هوا که از حد آبی در گذشته، و به حد هوایی نارسیده؛ و خواجه امام مظفر اسفزاری را رحمت الله علیه که در علم ریاضی در روزگار خویش لا نظیر و مشارّالیه بود، همین تصور افتاده بوده است... و این سهوی است که بر آن بزرگ رفته است». وی در ادامه تأکید می کند که تغییر صورت طبیعی یک جسم ناگهانی است و نه به تدریج؛ و جوهریت نیز حرکت یا کمی و بیشی نمی پذیرد (مسعودی، ۷۱-۷۲؛ قس ابن سینا، الشفاء، الکون، ۱۶۹).

مسعودی سپس به هنگام بحث در چگونگی تولد بخارات، افزوده است که بر اثر تابش آفتاب، از آبها و اجسام تر بخار بر می خیزد و از خاک خشک و اجزاء زمینی، دود بر می آید. علت پدید آمدن بخار آن است که حرارت آفتاب برخی اجزاء آب را لطیف تر و سبک تر می گرداند و در نتیجه «کثافت» (فشردگی و انبوهی) آب را باطل می کند. پس بخار در واقع آبی است که لطیف گشته، و حرارتی در او پدید آمده است. اما علت پدید آمدن دود آن است که تابش آفتاب اجزاء خشک تر جسم خشک را بیشتر می سوزاند و اندک رطوبت آن جسم را نیز نیست می گرداند. در نتیجه، این اجزاء به سبب خشکی، بسیار سبک می شوند و به سبب گرمی و خشکی بالا می روند. پس در حقیقت، دود اجزاء ارضی سوخته است (ص ۸۲).

چنانکه ملاحظه می شود، دیدگاه مسعودی درباره چستی بخار بسیار جالب و کم و بیش مشابه دیدگاه امروزی است. همچنین توضیحاتی که وی هنگام شرح چستی ابر می آورد، نشانگر آن است که او بر خلاف همه طبیعی دانان دیگر می دانسته که بخار آب واقعی (یعنی حالت گازی آب) نامرئی است. وی نخست تأکید می کند که «ابر، بخاری است غلیظ شده و منعقد گشته» و سپس می افزاید که بخار چون به طبقه دوم هوا برسد، سرمای آن طبقه آن را سنگین و انبوه می گرداند و باعث انعقاد آن می شود؛ سپس به عنوان مثال آورده است: در زمستان نفس انسان و حیوانات همچون دودی دیده می شود، زیرا نفس گرم در هوای سرد فشرده و غلیظ می شود («و بخاری گردد که او را بتوان دید») در حالی که نفس در تابستان و زمستان یکسان (یعنی همراه با بخار) بر می آید، اما در تابستان، به علت گرمی هوا، این بخار فشرده و غلیظ نمی شود و در نتیجه نمی توان آن را دید (ص ۸۴-۸۵). گفتنی است که مدقق شیروانی، یکی از طبیعی دانان ایرانی معاصر شاه عباس اول،

همانجا، نیز (۳۰۵).

آراء طبیعی دانان دوره اسلامی: در آثار یعقوب بن اسحاق کندی (ص ۷۲-۷۵) و نیز رسائل اخوان الصفاء (۷۳/۲-۷۹) تنها به وجود دو نوع بخار و ارتباط میان کمیت بخار تر و میزان بارش باران اشاره شده است. ابن سینا و تقریباً همه طبیعی دانان پس از وی بخار خشک را دُخان یا دود، و بخار تر را به طور مطلق بخار نامیده اند. ابن سینا به پیروی از ارسطو طبع دود را گرم و خشک می دانست، اما بر خلاف او می پنداشت که طبع بخار گرم و تر است و نه سرد و تر (الشفاء، المعادن، همانجا). شاید این اختلاف نظر، ناشی از بهره گیری ابن سینا از ترجمه ابن بطریق و بی توجهی وی به جوامع حنین بوده است. ابن سینا در فن چهارم شفا (الافعال، همانجا) بخار را «قطرات ریز آب متخلخل» (یعنی پراکنده و شناور در هوا) دانسته، اما در فن پنجم (المعادن، ۳۵) به هنگام شرح چستی ابر گفته است: ابر جوهری بخاری و فشرده است که در هوا می گردد... این جوهر بخاری گویی به نحوی حد وسط میان آب و هواست، یعنی یا آبی است که تحلیل رفته، و متصاعد شده، یا هوایی است که متقبض و انبوه شده است. البته سخن ابن سینا بدان معنی نیست که وی ابر و توده بخار را یکی می دانسته، زیرا وی در دانشنامه آورده است که هر گاه بخار سرد شود، ابر پدید می آید (ص ۶۶). از این رو، می توان گفت که وی درباره چستی بخار (و نه طبع آن) و تفاوت آن با ابر از المیدروس (ص ۱۰۰) پیروی کرده است.

اسفزاری در رساله فارسی آثار علوی، به پیروی از سخن ابن سینا در فن پنجم شفا و بدون توجه به سخن او در فن چهارم، درباره بخار چنین گفته است: «هر گاه که حرارتی از تابش خورشید یا از جوهر آتش به آب رسد و مدتی با او بماند، آن آب مستحیل شود و از جای خود برخیزد و به سوی بالا بر شود، آن را بخار گویند؛ و چون حرارت بر بخار مستولی شود، آن بخار جوهر هوا گردد. و فرق میان هوا و بخار آن است که بخار را به حس بصر ادراک توان کرد، ولی هوا را به حس بصر درنتوان یافت، پس معلوم گردد که بخار متوسط است میان جوهر آب و جوهر هوا؛ و هر گاه که برودت بر هوا مستولی شود، آن هوا بخار شود و چون برودت بر بخار مستولی گردد، آن بخار آب شود». وی اندکی بعد به چگونگی تبدیل هوا و آب به یکدیگر و شباهت میان ابر و توده بخار اشاره کرده است (ص ۱۰-۱۲).

رساله اسفزاری و به ویژه نظر وی درباره چستی بخار نظرات مخالف و گاه موافق دانشمندان بعدی را در پی داشته است (نک: کرامتی، هوا شناخت، ۳۰-۳۲). ابن سهلان در ضمن انتقادی تند و غیر منصفانه، بر آن بود که اسفزاری نمی دانسته که حقیقت بخار چیست، زیرا اگر بخار متوسط باشد میان آب و هوا؛ آنگاه نه آب تواند بود و نه هوا، در نتیجه باید عنصری دیگر بجز عناصر چهارگانه در نظر گرفت که این ممکن نیست. لفظ متوسط را نیز نمی توان به معنی مرکب دانست. ابن سهلان همچنین برای آنکه ثابت کند که از نظر اسفزاری بخار چیزی جز آب است، نظر او درباره چگونگی پدید آمدن برف (اسفزاری، ۱۲) را

ضمن انتقاد از این عبارت مسعودی مروزی که «این بخار به حقیقت همه آب است» به دفاع از اسفزاری پرداخته است (نک: مدرس رضوی، ۷۶-۷۷). قزوینی نیز در عجایب المخلوقات تنها به اختصار به وجود دو نوع بخار و چگونگی تشکیل ابر بر اثر غلیظ شدن بخار تر اشاره کرده است (ص ۸۶).

ارتباط میان تبخیر و بارش: ارسطو در ضمن شرح چگونگی بارش باران یکی از مهم‌ترین و مشهورترین آراء خود را مطرح کرده است. به نظر او مجموع آبی که به روشهای مختلف از سطح زمین تبخیر می‌شود، برابر میزان آبی است که از طریق انواع بارش به سطح زمین باز می‌گردد (ص ۱۴۵، ۱۴۷). اما این بطریق سخنان ارسطو درباره این نظریه مهم را ترجمه نکرده است و در نتیجه طبیعی دانان دوره اسلامی از آن بی‌خبر بوده‌اند. ارسطو همچنین بر آن بود که میزان بارش در هر سال بستگی به این دارد که بخار تر بر بخار خشک غلبه کند، یا برعکس (ص ۱۶۹، ۱۶۷؛ قس: اشاره تلویحی توفراستوس، ۱۳۹). همچنین گفتنی است که تقریباً همه طبیعی دانان قدیم بر آن بوده‌اند که تابش آفتاب آب لطیف یا آب شیرین و گوارا را بخار می‌کند و آبهای غلیظ و کدر یا شور را بر جای می‌گذارد (ارسطو، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۳۹، ۱۲۷، ۱۲۵؛ قس: ابن بطریق، ۵۲، ۵۶، ۵۷؛ ابن رشد، تلخیص، ۸۱، ۸۲، ۸۶، ۸۸؛ المیدروس، ۱۱۲)؛ به همین سبب، اغلب پزشکان قدیم، آب باران را که حاصل از سرد شدن بخار تر بود، بهترین و گوارا ترین آب‌های دانستند (نک: ده باران).

مآخذ: ابن بطریق، یحیی، الآثار العلویة، ترجمه و تحریر مشهور لویکای ارسطو، به کوشش کازیمیر پترایش، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ابن رشد، محمد، «الآثار العلویة»، رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۶ ق/۱۹۴۷م؛ هم، تلخیص الآثار العلویة، به کوشش جمال الدین علوی، بیروت، ۱۹۹۴م؛ ابن سهلان، عمر، «الرسالة السجریة فی الکائنات العنصریة»، دو رساله درباره آثار علوی، به کوشش محمد تقی دانش پزوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ ابن سینا، دانشنامه علایی، طبیعات، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۱ش؛ هم، الشفاء، طبیعات، الافعال والانفعالات، نیز الکون والفساد، به کوشش ابراهیم مذکور و دیگران، قاهره، دارالکتاب العربی، همان، المعادن والآثار العلویة، به کوشش ابراهیم مذکور و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵م؛ اسفزاری، مظفر، آثار علوی، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ المیدروس، «تفسیر... لکتاب ارسطو طالیس فی الآثار العلویة»، ترجمه حنین بن اسحاق، شرح علی ارسطو مفقودة فی اليونانیة، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ توفراستوس، «الآثار العلویة»، ترجمه کهن عربی، ج تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، مجلة تاریخ العلوم العربیة والاسلامیة، فرانکفورت، ۱۹۸۴م، ج ۱؛ حسن بن بهلول، الدلائل، ج تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ حنین بن اسحاق، جوامع... لکتاب ارسطو طالیس فی الآثار العلویة، به کوشش هانس دایبر، آمستردام/اکسفرد، ۱۹۷۵م؛ رسائل اخوان الصفاء، بیروت، ۱۹۵۷م؛ قزوینی، زکریا، عجایب المخلوقات، بیروت، دارالتحریر للطبع والنشر؛ کرامتی، یونس، «آثار دانشمندان ایرانی درباره آثار علوی و تأثیر نظریات طبیعی دانان یونانی بر آنها»، تاریخ علم در اسلام و نقش دانشمندان ایرانی، به کوشش محمد علی شعاعی و محسن حیدرینا، تهران، ۱۳۷۸ش؛ هم، هوشناخت، تهران، ۱۳۸۱ش؛ کندلی، یعقوب، «فی العلة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تملأ»، رسائل، به کوشش محمد عبدالحادی ابوریثه، قاهره، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۳م، ج ۲؛ مدرس رضوی، محمدتقی، تعلیقات بر آثار علوی (نک: ده، اسفزاری)؛ مسعودی مروزی، محمد، «آثار علوی»، دو رساله درباره آثار علوی، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ نیز:

Aristotle, *Meteorologica*, tr. H. D. P. Lee, London, 1952.

یونس کرامتی

بخار در پزشکی: اصطلاح بخار در پزشکی کهن بیشتر به صورت جمع (بخارات و به ندرت ابخره) به کار می‌رفت. بخارات تقریباً به معنی گازی بود برخاسته از خون، بلغم، صفرا یا سودای غلیظ و گندیده، خوردنیهای دیرگوار و... که موجب بسیاری از بیماریهای دماغی، تبهای مختلف و نیز برخی بیماریهای چشم، بینی، دهان و دندان می‌شد. البته در برخی از متون پزشکی اصطلاح باد نیز کم و بیش به همین معنی به کار رفته است. پزشکان قدیم چندان به اهمیت بخارات در پیدایش بیماریهای گوناگون باور داشتند که برای جلوگیری از انتشار آنها، پیشنهادهایی چون گشودن رگهای مسیر حرکت بخار و خارج کردن آن با مکیدن، یا سد کردن راه آن با فشردن یا بستن اندام مربوط به آن (مثلاً رازی، ۱۸۵/۱؛ اخوینی، ۲۵۳؛ ابن سینا، ۵۱/۲-۵۲؛ جرجانی، الاغراض، ۲۶۹، ۲۶۸، ۲۶۷، ذخیره، ۲۹۶، که سخنانی را که رازی از اسکندر افرویدی نقل کرده، تکرار کرده‌اند)، و نیز پرهیز از خوردنیهای بخار انگیز و باد انگیز به ویژه شراب و خوردن داروی ضدانگیزش بخار، مبادرت به جماع، عطسه کردن و حمام آب گرم و خواب طولانی و گاه پرهیز از خواب را مطرح کرده‌اند (مثلاً رازی، ۲۲۶/۱، ۲۴۵، ۲۵۷، ۲۶۷، ۲۷۵-۲۷۶، ۲۸۴-۲۸۳/۱، ۲۹۲، ۱۶/۱۱-۱۶/۱۴، ۱۶۴-۱۶۶؛ نیز ابن سینا، ۲۷/۲-۳۵، ۴۱؛ جرجانی، الاغراض، ۲۵۹، ۲۷۳-۲۷۴، ۲۹۷، ۳۹۵، ۴۷۶، ذخیره، ۳۳۰). نظرات دانشمندان مسلمان درباره بیماریهای ناشی از بخارات بد غالباً تکرار نظرات بقراط و جالینوس بود؛ اما برخی از آنان به ویژه ابن ماسویه (ه م) پژوهشهایی مفصل و چند تک نگاری درباره برخی بیماریهای دماغی ناشی از بخار (مانند صداع، سرد و دوار و مالیخولیا) داشته‌اند. برخی از این بیماریها بدین شرح است:

۱. انواع سردرد: قدما درد همه سر را، اگر گاه به گاه بود، صداع، و اگر پیوسته بود، بیضه می‌نامیدند و بر آن بودند که بیضه همیشه با درد چشم و سیاهی رفتن آن و شنیده شدن صداهای خیالی همراه است. اخوینی سردردی را که در آن «همه سریک بارگی درد خیزد»، «خوذه» نامیده، و ابن سینا نیز «خوذه» و بیضه را یکی دانسته است. شقیقه درد نیمی از سر است و زمانی پدید می‌آید که بخارات به دلیل ستبری و غلظت بسیار تنها در «نیم شق سر» گرد می‌آیند (رازی، ۲۲۳/۱-۲۲۴، ۲۳۴-۲۳۵، ۲۴۵، ۲۴۸-۲۵۱؛ اخوینی، ۲۲۰، ۲۲۹-۲۳۱؛ اهوازی، ۳۲۴/۱-۳۲۵؛ ابن سینا، ۴۲/۲-۴۴؛ قس: ابوالحسن، ۷۹-۷۵/۱، ۱۰۹-۱۱۱، ۱۱۶؛ رازی، ۲۴۹/۱، به نقل از ابن سرابیون که درد پوست و لایه گوشتی روی جمجمه را نیز بیضه نامیده‌اند؛ نیز قس: جرجانی، ذخیره، ۲۸۷، ۲۹۱).

بخارات گرد آمده در مغز یکی از مهم‌ترین علل سردردهای مختلف است. این بخارات یا مستقیماً در خود مغز پدید می‌آید، یا در معده‌ای که غذای ناگواریده و گندیده یا غذاهای بخار انگیز یا شراب در آن گرد آمده باشد، یا در اعضای دیگر. نشانه چنین سردردی دوره‌ای بودن آن است. گرفتگی مجاری دفع بخار نیز، افزایش بخارات در بدن و انواع سردرد

ابوالحسن طبری به پیروی از بقراط، کابوس را نوع چهارم صرع دانسته است (رازی، ۱۳۷/۱، ۱۳۹، ۱۴۴؛ اهوازی، ۳۳۲/۱؛ ابوالحسن، ۱۳۰/۱-۱۳۱؛ اخوینی، ۲۴۸-۲۴۹؛ ابن سینا، ۶۴/۲، ۷۶؛ جرجانی، الاغراض، ۲۸۴-۲۸۵، ذخیره، ۳۱۰).

۴. صرع و تشنج: صرع - بدون در نظر گرفتن کابوس - ۳ صنف دارد و هنگامی پدید می‌آید که بخارات بر اثر بسته شدن گاه به گاه منافذ خروجی همچون مِه در سر بمانند. تکانهای بدن، واکنشی طبیعی برای رهایی از این بخارات بد است. گاهی اوقات صرع ناشی از سودا و مالیخولیا جایگزین یکدیگر می‌شوند و گاه ابتلا به حُمی ربع بدون ورم، صرع را درمان می‌کند (رازی، ۱۱۸/۱، ۱۱۹-۱۲۴، ۱۲۷-۱۲۸، ۱۶۶/۵، ۱۹/۱۴؛ اهوازی، ۳۳۰-۳۳۲؛ ابوالحسن، ۱۳۷/۱، ۱۳۴-۱۵۲؛ اخوینی، ۲۵۳؛ ابن سینا، ۷۷-۷۶/۲، ۳۲۳؛ جرجانی، الاغراض، ۲۸۵-۲۸۶، ذخیره، ۳۱۰-۳۱۲). گاهی اوقات بخارات برخاسته از «کرم کدو دانه» موجب تشنج می‌شود (رازی، ۲/۱۱؛ ابن سینا، ۹۵/۲-۹۶؛ جرجانی، الاغراض، ۲۹۷، ذخیره، ۳۲۳-۳۲۴).

۵. مالیخولیا (یا مالنخولیا، وسواس سودایی): عامل این بیماری بخارات غلیظ سوداست که از سودای غلیظ یا خون غلیظ سوخته نزدیک به سودا برمی‌خیزد. اسحاق بن عمران در مقاله فی المالخولیا باز هم بر اساس محل تولد بخارات (خود مغز، تمام بدن، دهانه معده)، ۳ صنف مالیخولیا برمی‌شمرد. اماروفوس افسوسی در کتاب مالیخولیای خود تنها به نوع سوم اشاره کرده است که بیماری افسردگی^۱ (العله الشراسیفیه) را پدید می‌آورد. علت ترس مالیخولیایی، ترس از تاریکی بخار سودایی برآمده به مغز است (اسحاق، گ ۸۶-۸۷، ۱۹۰، ۱۹۶؛ رازی، ۶۳/۱-۶۴، ۷۷-۷۸، ۴۰/۵، ۵۱، ۶۶، ۷۳، ۸۹؛ اهوازی، ۳۳۲/۱-۳۳۳؛ ابوالحسن، ۱۴۱/۱؛ اخوینی، ۲۴۲؛ ابن سینا، ۶۵/۲-۶۷، ۳۲۳؛ جرجانی، الاغراض، ۲۷۱-۲۷۲، ذخیره، ۲۹۷-۲۹۹). بولس اجانیطی و ابن سربایون (معاصر اسحاق)، تقریباً از همین ۳ نوع مالیخولیا یاد کرده‌اند (نک: رازی، ۷۱/۱، ۸۰).

۶. تَهَر (بی‌خوابی به افراط) و شَبَات (بسیار خوابی یا بیهوشی، شَبَات مطلق یا مستغرق یا ثقیل = اغماء^۲): بخارات بد به همراه سببهای دیگر چون غم و ناگواری طعام موجب سهر می‌شود. سبات بر اثر عوامل مختلف از جمله ضربه به سر یا برآمدن بخارات بد به دماغ پدید می‌آید که نشانه نوع اخیر آن است که «طنین و دوار و خیالهای ضبابی و دودی پیش چشم آید» (ابوالحسن، ۱۲۵/۱-۱۲۷؛ ابن سینا، ۵۴/۲-۵۹؛ جرجانی، الاغراض، ۲۷۹-۲۸۱، ذخیره، ۳۰۶-۳۰۸؛ قس: رازی، ۲۰۹/۱-۲۱۳).

۷. اختلاط ذهن و هذیان: بخارات ناشی از حرارت غیرطبیعی بدن هنگام تب، یا بخارات برخاسته از کرمهای معده از سببهای این دو بیماری است (همو، ۱۹۷/۱؛ اهوازی، ۳۲۸/۱؛ ابوالحسن، ۱۲۷/۱-۱۲۸).

را در پی دارد (رازی، ۶۳/۱، ۲۲۴، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۸۳؛ ابوالحسن، ۹۵/۱؛ اخوینی، ۲۲۸، ۲۳۰).

ابن ماسویه در کتاب صدا ع آورده است که بخارات پدید آمده در کلیه و دست و پا می‌تواند از هر یک از اخلاط چهارگانه برخاسته باشد. به نظر او و ابن سربایون نشانه چنین صداعی آن است که شدت درد کم و زیاد می‌شود. ابن ماسویه به چگونگی تشخیص عضو و نوع خلط مولد بخار از روی حالات بیمار و روش درمانی مناسب در هر حالت، اشاره کرده است (نک: رازی، ۲۴۶/۱-۲۴۹، ۲۸۱-۲۸۲، ۲۸۷-۲۸۸).

تابش آفتاب نیز می‌تواند موجب پدید آمدن بخار در خود مغز شود. افراد سرخ‌روی که بدن آنها باد بخاری زیاد تولید می‌کند، یا در دهانه معده آنها پس مانده‌های ترش و تلخ بسیار باقی می‌ماند، بیش از دیگران مستعد ابتلا به صداع [و بیماریهای مشابه] هستند (همو، ۶۰/۱، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۵۷؛ نیز ابن سینا، ۲۵/۲، ۲۷؛ ابن جزار، ۱۰۲؛ جرجانی، الاغراض، ۲۵۹، ۳۰۲). صداع شدید از نشانه‌های ظهور صرع و سرسام است (رازی، ۱۲۴/۱؛ اخوینی، ۲۳۰). از روی رنگ ادرار می‌توان ابتلا به صداع یا بهبود آن را پیش‌بینی کرد (رازی، ۳۴/۱۹، ۴۸، ۱۷۳، ۱۸۵؛ ابن سینا، ۳۰/۲).

۲. دِوَار (سرگیجه) و سَدَر (حالت شدید دوار): جرجانی هر دو عارضه را «سرگشتن» نامیده است. به نظر ابن ماسویه در کتاب السدر و الدوار، سدر هنگامی پدید می‌آید که بخارات گرد آمده در سر، راهی به بیرون نیابد. سرگیجه ناشی از بخارات خود سر، پس از تابش مداوم آفتاب پدید می‌آید و سرگیجه ناشی از بخارات معده همراه با تهوع و غش است. اما اگر بخار از اعضاء دیگر برآمده باشد، سرایت بخار از آن عضو به سر پیدا است. چنین سرگیجه‌ای می‌تواند ناشی از بخار برخاسته از هر یک از ۴ خلط باشد و در نتیجه درمانش به نوع بخار بستگی دارد.

ابن سربایون نشانه سدر بلغمی را آواز در گوش، سنگینی سر و سیاهی رفتن چشم یاد کرده، و رازی نیز با توجه به نظر ابن ماسویه، نظر جالینوس در این باره را تکمیل کرده است. ابوالحسن طبری نیز به تفصیل درباره این دو بیماری و تفاوت آن با صرع و کابوس سخن گفته است. گاهی اوقات باقی ماندن ماده نزل در رگهای مغز و جنبانده شدن آن توسط بخار سرگیجه می‌آورد. سرگیجه غالباً به صداع تبدیل می‌شود (رازی، ۵۴/۱-۵۷، ۵۷، ۶۰-۶۱؛ اهوازی، ۳۲۹/۱-۳۳۰؛ ابوالحسن، ۱۱۵/۱-۱۲۱؛ اخوینی، ۲۳۱-۲۳۳؛ ابن سینا، ۷۳/۲-۷۵؛ جرجانی، الاغراض، ۲۸۲-۲۸۴، ۳۴۷، ذخیره، ۳۰۸-۳۰۹، ۳۷۶).

۳. کابوس: هرگاه اخلاط بسیار در بدن کسی گرد آید، یا مست باشد، گرد آمدن بخارات برآمده از این خلطها در سری که مزاجش سرد باشد، یا خون سرد بسیار در آن گرد آمده باشد (به ویژه در بخش پیشین سر)، موجب کابوس می‌شود. البته این بخارات پیوسته از اخلاط مختلف برمی‌خیزد، اما فعالیت انسان هنگام بیداری به طور طبیعی آنها را تحلیل می‌برد و تنها هنگام خواب غلظت آنها افزایش می‌یابد. اگر کابوس درمان نشود، ممکن است به صرع، مانیا، یا سکنه منجر شود.

۱۲۸؛ ابن سینا، ۶۰/۲-۶۱؛ جرجانی، همان، ۳۰۶-۳۰۵، الاغراض، ۴۷۶، قس: ۲۷۷).

۸. دیگر بیماریهای دماغی: بیشتر پزشکان قدیم عامل ۳ بیماری لیثرغس (مغرب واژه یونانی لیثرگس^۱ به معنی فراموشکار) یا نسیان (سرسام سرد [صفراپی])، قاطاخوس (اخذه، جمود، سرسام سرد سودایی) و قرانیطس (سرسام گرم) را به ترتیب بلغم، سودا و صفرای بسیار غلیظ می‌پنداشتند؛ اما ابن سینا و به پیروی از او جرجانی، در مورد لیثرغس، گرد آمدن بخار غلیظ بلغمی را نیز دخیل شمرده‌اند. این اختلاف نظر در مورد «شبات شهری» و «سهرسباتی» (هر دو ترکیبی از سرسام گرم و لیثرغس)، صباری (یا صبارا، جنون مفرط همراه با سرسام گرم)، مانیا (جنون شبیعی)، و انواع دیگر دیوانگی نیز به چشم می‌خورد (ابن سینا، ۵۰/۲-۵۴-۶۳؛ جرجانی، همان، ۲۶۷-۲۷۰، ۲۷۵-۲۷۶، ذخیره، ۲۹۴-۲۹۶، ۳۰۲-۳۰۳؛ قس: رازی، ۱۸۴-۱۸۵، ۵۵/۱، ۱۹۲، جم: ابوالحسن، ۱۲۲/۱-۱۲۳؛ اهوازی، ۳۲۷/۱-۳۳۰؛ اخوینی، ۲۳۷-۲۴۱).

۹. انواع تبها: هرگاه حرارت غریزی از گواریدن و به صلاح آوردن مواد درون تن عاجز شود، بخاری گرم و غلیظ پدید می‌آید که پس از فعل و انفعالاتی، گرمایی غیرطبیعی ایجاد می‌کند که از دل به شریانها در می‌آید و از آنجا در همه تن پراکنده می‌شود که به این حالت تب گویند. هرگاه این مواد اضافی بدن گواریده شود و بخاری که خون را گرم کرده، به «بخاری لطیف و صافی» تبدیل گردد و به سوی پوست رود [و از منافذ آن بیرون آید] تب به پایان خواهد رسید. همچنین اگر بخارات طبیعی بدن راهی به بیرون نیابند، می‌توانند انواع تبها را موجب شوند. به همین دلیل افرادی که سرخ روی و پر خون هستند و بخار گرم بسیار از بدنشان بر می‌خیزد، بیش از افراد دیگر در معرض ابتلا به تب قرار دارند و اگر به گرمابه نروند و منافذ پوست آنها گرفته شود، تب خواهند کرد. گاهی اوقات تخمه (رودل) موجب ابتلا به تب می‌شود (رازی، ۱۳۳/۱۴-۱۳۴، ۱۴۸-۱۴۹، ۱۶۱-۱۶۶؛ ابن سینا، ۱۱-۲/۳، جم: جرجانی، الاغراض، ۵۲۸، به، ذخیره، ۲۳۶، به).

۱۰. اختناق رحم: به نظر ابن سینا (۵۹۹/۲-۶۰۱) و جرجانی (الاغراض، ۵۱۶-۵۱۷، ذخیره، ۵۶۳) هرگاه حیض به تمامی از رحم خارج نشود و اندر رگهای رحم بماند، بخار آن به جانب دل و دماغ برآید و انواع صرع و غش و تنگ دلی پدید آرد و نیز ضیق النفس. اما پزشکان دیگر، به این چنین ارتباطی اشاره نکرده‌اند و مثلاً اخوینی از «برآمدن بخار چنان از ناحیت زهدان به سوی دل» تنها به عنوان پنداشت بیمار، و نه نظر خود یاد کرده است (ص: ۵۴۰؛ نیز نک: رازی، ۵۵/۹-۷۵). جرجانی همچنین باد غلیظ درون رحم را از علل ناباروری دانسته است (الاغراض، ۵۱۲).

۱۱. بیماریهای دیگر: رازی و پزشکان دیگر بیماریهایی چون انواع

استسقا (رازی، ۱۹۲/۷، ۱۹۵، ۱۹۹)، اختلاج (همو، ۴۸/۱؛ ابن سینا، ۱۰۸/۲؛ جرجانی، همان، ۳۰۰) را نیز به بخار یا باد غلیظ نسبت داده‌اند. در این میان ابن سینا، و به پیروی از او جرجانی به بیماریهای بیشتری اشاره کرده‌اند که نشان از باور بسیار این دو به این مسأله دارد. از جمله این بیماریها می‌توان به «آوازه‌های دروغین در گوش»، خارش بینی، زکام و نزله، بیماریهای دهان، تغییر رنگ با ریختن دندانها، تنگی نفس و... اشاره کرد (ابن سینا، ۱۵۵/۲، ۱۶۷، ۱۸۰، ۲۱۷؛ جرجانی، همان، ۳۳۹-۳۴۵، ۳۴۷، ۳۵۳، ۳۶۵، ۳۷۷، ۳۹۵، ۴۴۵، ۴۵۱، ۵۰۳؛ قس: ابن سینا، ۱۹۱/۲).

مأخذ: ابن جزار، احمد، کتاب فی المعدة و امراضها و مداواتها، به کوشش سلمان قطابه، حلب، ۱۹۷۹م؛ ابن سینا، القانون، قاهره، ۱۲۹۴ق؛ ابوالحسن طبری، احمد، المعالجات البقراطية، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۲۱۰ق/۱۹۹۰م؛ اخوینی بخاری، ربیع، هدایة المتعلمین، به کوشش جلال‌متینی، مشهد، ۱۳۳۴ش؛ اسحاق بن عمران، مقالة فی المالیخولیا، به کوشش کارل گاربرس، هامبورگ، ۱۹۷۷م؛ اهوازی، علی، کامل الصناعة الطبية، قاهره، ۱۲۹۴ق؛ جرجانی، اسماعیل، الاغراض الطبية، ج تصویر، به کوشش پرویز نائل خانلری، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، ذخیره خوارزمشاهی، ج تصویر، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ رازی، محمد بن زکریا، الحاوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴-۱۳۹۰ق/۱۹۵۵-۱۹۷۰م. بونس کرامتی

بخارا، شهر و استانی در جمهوری ازبکستان.

نام گذاری: درباره نام بخارا نظرها متفاوت است. بعضی برآنند که بخارا به معنای پرستشگاه است که در زبان سنسکریت به صورت ویهارا^۲ آمده است («دائرة المعارف...»، ۲/289؛ IV/163؛ BSE³). جوینی مشابه این نظر را ابراز داشته، و بخارا را مجمع بزرگان هردین نامیده است. وی می‌نویسد: اشتقاق بخارا از بخار است و این لفظ به لغت بت پرستان اویغور و ختای نزدیک است که معابد ایشان را بخار گویند و در زمان گذشته نام شهر بمجکت بوده است (۷۶/۱). ابن حوقل می‌نویسد: بخارا را بومجکت نیز گفته‌اند (۴۸۲/۱). به گفته فرای: شهری به نام بُخار^۴ در ایالت بیهار^۵ هند وجود داشت که ریشه هردو نام را ویهارا گفته‌اند که بر معابد بودایی اطلاق می‌شود. احتمال دیگر آن است که نام بخارا (در ترکی قدیم بُخازک = بُخازق) مشتق از ویهارا باشد (ص: ۸؛ نیز نک: ایرانیکا، IV/511-513)، چینیان از سده ۵م آن را نومی نوشته‌اند که با نام نومیجکت مشهور در عهد اسلامی مطابقت دارد. بخارا که نام چینی آن را بوخو نوشته‌اند (بارتولد، III/378)، نخستین بار به احتمال در نوشته هسیوان تسانگ^۶ جهانگرد بودایی چینی که در ۶۲۹م از بخارا دیدن کرده، آمده است. بعضی نام بوخو را بوخه خوانده‌اند (غفورف، 248). گمان می‌رود این همان بُقار در زبان ترکی-مغولی باشد که صورت سنسکریت آن ویهارا (پرستشگاه) بوده است. به نظر می‌رسد که در بخارا و یا اطراف آن، همانند بلخ و سمرقند، پرستشگاه بوداییان وجود داشته است. وضع شهر مؤید وجود



منارهٔ کلان، ۵۲۱ق/۱۱۲۷م

نرشخی می‌نویسد: در حدیثی نام بخارا «فاخره» آمده است (ص ۳۰). سامی بخارا را «دارالفاخره» خوانده است (ص ۶). محتمل است نام فاخره تصحیفی از نام فوخر بوده باشد. واژه «گو» از واژه اوستایی «هواره» به معنای زیبا و نیک برآمده، و در عنوان ایزدان به کار می‌رفته است. بر روی سکه‌های بخارا عنوان فرمانروای نیکبخت بخارا

پرستشگاهی در سده ۴ق/۱۰م بوده است (بارتولد، همانجا). مقدسی بنابر قولی ریشه نام بخارا را «کوه خوران» نوشته که گویا «ه» و «و» را برای تخفیف انداخته‌اند که «کخارا» شده. سپس «ک» را به «ب» بدل کردند تا ریشه‌اش از مردم پنهان ماند. وی بیتی را نیز در تأیید این نظر ارائه کرده است (ص ۳۳۲). یاقوت از قول محمود بن داوود بخاری دو بیت با همان مضمون آورده است (۵۱۹/۱) که پذیرش آن دشوار می‌نماید. گروه دیگری از محققان این نظر را نمی‌پذیرند. هنینگ عنوان چینی بخارا را «پوخو»، و بنا به نوشته شاون «پو-خوئو» و ترکی آن را «بوقاراق» دانسته (II/10) که به معنای میمون و مبارک (فرخ) است (همو، I/503).

بر سکه‌های مسین بخارا این نام به صورت «پوخار» آمده است. «رویداد نامه مسیحی سغدی» عنوان فارسی «خواتو» را درمورد بخارا به کار برده که به معنای خدا و بزرگ است و حالت جمع آن در متون بودایی به صورت «گوداثوته» (= قوئاثوته) آمده است (اسمیرنوا، 41). عنوان فرمانروایان بخارا، بخار خدات (سغدی = بوکارکودات) بود (همو، 43؛ نک: مدرس رضوی، ۱۵۹، که بخار خدات را متأثر از زبان عربی، و اصل آن را بخار خدا دانسته است). عنوان سغدی «گو» (= قو) از قدیم‌ترین عنوانهای آسیای مرکزی است که پیش از سده ۴م بر سکه‌های ضرب شده در بخارا دیده

شده است. بر سکه‌های مسین بخارا نخست واژه «پوخار» و در سمت چپ آن عنوان «گو» ضرب شده است (همو، 56). واژه پوخارا می‌توان برآمده از واژه سغدی «فوخار» به معنای نیکبخت دانست (همو، 57، حاشیه 127). گرشویچ و هنینگ آن را صورتی از واژه «فرخ» در پارسی میانه دانسته‌اند (گرشویچ، 68، شم 447؛ هنینگ، اسمیرنوا، همانجا). در متنهای سغدی مسیحی «فوخار» به معنای فرخ صورت دیگری از واژه یاد شده در زبان پارسی میانه است (همانجا).

چنانکه در همه ولایتها معروف است و این سخن زیادت از ۳ هزار سال است (نک: همو، ۳۲-۳۳).

وجود اشیائی از عصر مفرغ، نشانه‌ای بر وجود زیستگاههایی در بخارا طی هزاره ۲ ق م است. نام واحه بخارا در کتیبه داریوش در بیستون، «تاریخ» هرودت و نیز در اوستا نیامده است. می‌توان چنین تصور کرد که بخارا در آن زمان جزو ساتراپ‌نشین سفدیانا (سغد) بوده است. مورخان دوره اسکندر نیز اطلاعی در این باب نداده‌اند. تنها آریان و کوینتوس کورتیوس نوشته‌اند: بر ساحل سفلی رودی که ما آن را به نام پولی تیمتوس^۱ (زرافشان) می‌شناسیم، پیش از آنکه آب رود در ریگزارها فرو رود ویا وارد دریاچه آمویه گردد، زیستگاههای متعددی وجود داشته است (فرای، ۵-۴). در سده ۲ ق م قبایلی بیابانگرد ظاهراً در واحه بخارا سکنی گزیدند (همو، ۶). احتمالاً قدیم‌ترین مدارک درباره سکنای انسان در محل شهر کنونی بخارا مربوط به سده نخست و اوایل سده ۲ م است (همانجا). در کاوشهایی که در یکی از مساجد بخارای کنونی (مسجد مغاک عطار) توسط شیشکین صورت گرفت، در عمق ۱۲ متری سفالینه‌هایی به دست آمد که احتمالاً مربوط به سده ۱ م است. مسجد مغاک عطار، ظاهراً همان مسجد ماخ در سده‌های میانه است (همو، ۷؛ نرشخی، ۳۰).

اسکندر مقدونی پس از پایان درگیری در ۳۳۱ ق م، پیشروی در آسیای مرکزی را آغاز کرد. فرمانروایان بلخ و سغد، همراه با هندوان زیر فرمان بسوس ساتراپ بلخ، برای مقابله با اسکندر متحد شدند (دانی، ۶۷). بسوس به بلخ رفت (همو، ۶۹). زیرا در آنجا موقعیت استواری داشت. او توانست از پشتیبانی دوتن از بزرگان سغد به نامهای آخیارتیس و اسپیتامنیس بهره‌مند شود. اسکندر در صدد دستگیری بسوس برآمد، ولی بسوس که از رویارویی مستقیم پرهیز داشت، به سوی آمودریا رفت، همه زورقها را نابود کرد و هرچه بر سر راه بود، به آتش کشید و خود را به اسپیتامنیس رسانید. با پیشرفت اسکندر، اسپیتامنیس به سوی بخارا عقب نشست؛ اما بسوس در جای خود باقی ماند و اسیر شد (همو، ۷۱). اسکندر که در مسیر خود، همه چیز را سوخته و ویران دید، ناگزیر به بلخ بازگشت. اسپیتامنیس این پیروزی را در بخارا که اقامتگاه زمستانی شاهان سغد بود، جشن گرفت (همو، ۷۱-۷۲).

بنابر نوشته یعقوبی بخارا از جمله شهرهای تابع شاهان ایران بود (۱۷۶/۱). ابوالحسن عبدالرحمان نیشابوری بخارا را از جمله شهرهای خراسان نوشته است (نک: نرشخی، ۱۶). وی از رودی بزرگ جاری به سوی سمرقند یاد کرده است که آب آن به شنزارها می‌رفت و گیل بسیار به همراه می‌آورد تا به فرب یکی از نواحی بخارا می‌رسید. تا اینکه موضع بخارا «آکنده شد و زمین راست شد و آن رود عظیم سغد شد و این موضع آکنده بخارا شد و مردمان از هر جانب جمع آمدند و آنجا خرمی گرفت و مردمان از جانب ترکستان آمدند... آن مردمان را این

ضرب شده است (اسمیرنوا، ۵۷). ابوالحسن عبدالرحمان نیشابوری در کتاب خزائن العلوم نام دهقان بزرگ بخارا را جموک (حموک) نوشته، و متذکر شده است که جموک به زبان بخاری گوهر، و واژه گت به معنای شهر است و کسی که بزرگ باشد، او را به زبان بخاری جموک خوانند (نک: نرشخی، ۹، ۷)؛ در متن حموک آمده است، ولی جموک درست‌تر می‌نماید. اسمیرنوا جموک را درست می‌داند و بر آن است که جموک نام دهقان و مهتر مهاجرانی بود که در اسپج‌جاب شهری بنا کردند و آن را جموک (شهر جموک) نامید (ص ۳۲).

طبری در ماجرای قتل خاقان ترک در ۱۱۹ ق/۷۳۷ م به دست کورصول از افراد خاندان جموک - که اسمیرنوا او را «کولچور» نامیده (ص ۳۳) - اصطلاح (اهل بیت حموکین) را به کار برده است (۱۲۵/۷). در تاریخ بخارا آمده که نامهای بخارا بسیار، و از جمله آنها نیمجکت است (نرشخی، ۳۰). این نام با نام نومیچکت که بارتولد بدان اشاره کرده، نزدیک است (بارتولد، III/378). نرشخی نام بومسکت را نیز برای بخارا یاد کرده، و نوشته است که در زبان عربی این شهر را مدینه الصفریه (شارستان روین) و مدینه التجار (شهر بازرگانان) نامیده‌اند و نام بخارا از همه معروف‌تر است (همانجا).

در ۱۰۸ ق/۷۲۶ م خوی چائوی چینی ضمن ارائه مطالبی پیرامون سرزمین «خو»، بخارا را شهر «آن» و بخشی از سرزمین «خو» نامیده است (غفورف، ۲۴۸). در مآخذ چینی فرمانروای بخارا «آن‌ثومی» و نیز «پو - هو» نامیده می‌شد و عنوان او «چژائو» بود (همو، ۲۵۰). اسمیرنوا نیز همین عنوان را برای فرمانروایان بخارا ذکر کرده است (ص ۲۴). از مطالب مندرج در روایات می‌توان چنین نتیجه گرفت که چژائو که در مآخذ چینی به صورت «تسیائو - میو» نیز آمده، با حموک در مآخذ اسلامی منطبق است (همو، ۳۶). باید افزود که نام بخارا به صورت کنونی آن تا سده ۷ م در مآخذ دیده نشده است (همو، ۵۷، حاشیه ۱۲۷). در دوره اسلامی بخارا را قبه الاسلام شرق (فرای، ۵۰) و بخارای شریف (بارتولد، III/391) نیز خوانده‌اند.

دوران پیش از اسلام: بخارا در جلگه واقع در مسیر سفلی رود زرافشان و کنار کانال شاهرود (شهر رود) در مرکز بخارا واقع است (BSE³, IV/163). آگاهی درباره بخارا به روزگار پیش از اسلام اندک است. در عهد باستان، ایرانیان در اطراف رود زرافشان جایگاهها و شهرهایی داشتند (بارتولد، III/378). داستان بنای بخارا با افسانه آمیخته است. در بعضی نوشته‌های کهن بخارا دیه و جایگاه پادشاهان بوده که گویا افراسیاب آن را بنا کرده است. پس از آن، به صورت شهر درآمد و پادشاهان در فصل زمستان بدین شهر می‌آمدند. مغان گفته‌اند که در بخارا آتشکده‌ای برپا بود و گویا گور افراسیاب به دروازه معبد بر در شهر بخارا بوده است (نرشخی، ۲۳). ابوالحسن عبدالرحمان نیشابوری مدفن سیاوش را نیز در بخارا کنار دروازه غوریان نوشته، و یادآور شده است که مغان بخارا را بدان سبب عزیز می‌دارند و در نوروز پیش از برآمدن آفتاب مردم بخارا را در سوگ سیاوش نوحه‌هاست،

1. Khu 2. An 3. Polytimetus

نوشته دینوری مؤید آن است که بخارا شهری مرزی و تابع دولت ایران بوده است. یعقوبی بخارا را از جمله شهرهای ایران بر شمرده است (همانجا). پیش از فتح بخارا توسط مسلمانان، این واحه در اختیار نیزک طرخان بود. فردوسی نام او را بیژن طرخان نوشته است (۳۴۸/۹)، حال آنکه طبری (۲۸۶/۵)، بلاذری (ص ۴۲۰)، ابن اثیر (۱۲۱/۳) و تنی چند از مؤلفان، نام او را نیزک طرخان دانسته‌اند. این شخص که ابتدا در خدمت یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی بود، از او روی گرداند. وی که فرمانروای سغد و سمرقند و بادغیس بود، با ماهوی سوری مرزبان مرو، برضد یزدگرد همدست شد و بنا به نوشته فردوسی، سپاهی را از بخارا به مرو فرستاد (۳۴۹/۹-۳۵۰) که انجام آن قتل یزدگرد سوم بود. پس از قتل یزدگرد ماهوی سوری صاحب گنجینه وی شد و پس از تصرف بلخ و هرات به منظور تصرف بخارا، سمرقند و چاچ لشکر کشید. وی نیزک طرخان را در ماجرای قتل شهریار ساسانی گناهکار می‌خواند (همو، ۳۷۲/۹-۳۷۳).

بنا به نوشته فردوسی، خان ترک به خونخواهی یزدگرد برضد ماهوی سوری لشکر آراست. به سوی بخارا رفت و از سوی جیحون سپاه ماهوی سوری را مورد تهدید قرار داد. ماهوی به مقابله پرداخت، ولی در نخستین پیکار اسیر شد و با زجر و شکنجه به هلاکت رسید (۳۷۴/۹-۳۸۰؛ رضا، ۱۹۹-۲۰۰).

در نوشته‌ها اغلب بخارا را جزو سرزمین سغد دانسته‌اند. یاقوت از وجود دو سغد: سغد سمرقند و سغد بخارا یاد کرده است (۳۹۴/۳). در بخارای پیش از اسلام سکه‌های مسینی ضرب می‌شد که بر آنها عنوان «شاه اسوار» که همان سوار فارسی است، دیده می‌شود. زمان ضرب این سکه را سده‌های ۴ و ۵م دانسته‌اند. ظاهراً فرمانروایان بخارا دو عنوان داشته‌اند (غفور، 250) که یکی از عنوانهای آنان «بخار خدات» بود (بارتولد، III/378). در زبان سغدی این عنوان به صورت «پوخارخدات» آمده است (اسمیرنوا، 43). از رویدادنامه‌های چینی از جمله سویی شو (تاریخ دودمان سویی) و تان شو (تاریخ دودمان تان) چنین برمی‌آید که حکمرانانی از ۲۲ نسل، بیش از ۴۰۰ سال بر بخارا فرمان رانده (همو، 24). از سده ۵م در آسیای مرکزی، سکه‌های سیمین به تقلید از سکه‌های پیروز، پادشاه ساسانی (۴۵۹-۴۸۴م) ضرب می‌شد که چند گنجینه آن در وادی زرافشان به دست آمده است. سکه‌های دیگری نیز به تقلید از سکه‌های بهرام پنجم (۴۲۰-۴۳۸م) ضرب شده بودند که در سغد و بخارا رواج داشتند. هنینگ معتقد است که بر این سکه‌ها عنوان «شاه بخارا» ضرب شده بودند (نک: غفور، 259). «رویدادنامه مسیحی» عنوان خواتورا به کار برده که همان عنوان خدا و به معنای بزرگ است و جمع آن در متون بودایی به صورت خواتوت آمده است (اسمیرنوا، 41).

مآخذ چینی از وجود فرمانروایانی با عنوان بخارخدات در ۶۲۷/۶م خبر داده‌اند. عمده‌ترین مآخذ اسلامی در این باره تاریخ بخارای نرشخی است. بارتولد می‌نویسد: متأسفانه نوشته او درباره

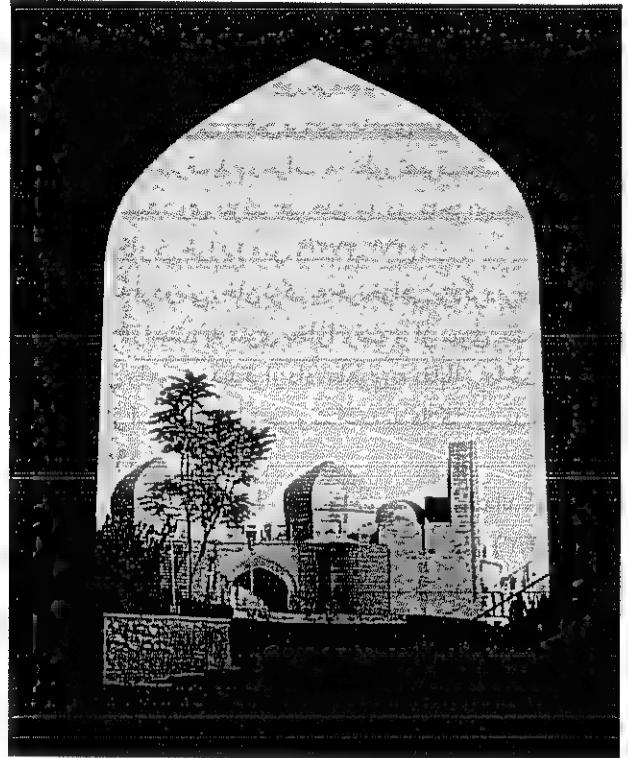
ولایت خوش آمد، اینجا مقام کردند و اول در خیمه و خرگاه ایستادند و به روزگار، مردم گرد آمدند و عمارتها کردند» (نک: همو، ۷-۸).

به نظر می‌رسد که هفتالیان از اواسط سده ۵م بر واحه بخارا و نیز بر بخش بزرگی از مناطق فرهنگی شرق ایران فرمانروایی داشتند. به احتمال عناصر ترک و آلتایی نیز در میان هفتالیان بوده‌اند، اما بخش عمده مردم از نظر زبان به ظاهر، و از نظر فرهنگ قطعاً ایرانی بوده‌اند (فرای، 11). در تاریخ بخارا از قول ابوالحسن عبدالرحمان نیشابوری که ظاهراً به دوره مورد نظر (سده‌های ۵ و ۶م) مربوط می‌شود، شخصی به نام ابروی (ابری) فرمانروای هفتالیان بر واحه حکومت می‌کرد که چون بزرگ شد، ستم پیشه کرد. مردم از جمله دهقانان و توانگران از آن ولایت گریختند و به ترکستان رفتند. آن مردمان که به بخارا مانده بودند، به نزدیک مهتران خود کس فرستادند و از جور ابروی فریاد خواستند. آن مهتران و دهقانان به نزدیک پادشاه ترکان قراچورین رفتند. او نیز فرزند خود یتنگ سوئوخ - یتگین را که در متون فارسی به نام «شیر کشور» معرفی شده است، با سپاهی بزرگ به بخارا فرستاد. حاصل این لشکرکشی، ورود فرزند قراچورین به بخارا و اسیر و کشته شدن ابروی، فرمانروای هفتالیان بود (نک: همو، ۸-۹؛ فرای، 12-11؛ گومیلف، 115-116). به احتمال ابروی (ابری) آخرین فرمانروای هفتالیان در واحه بخارا بود. فردوسی که ماجرا را به شرح آورده، خاقان ترک را خاقان چین نوشته است، ولی به درستی بخارا را لشکرگاه شاه هیتال نامیده است (۱۵۸/۸):

بخارا پر از گرز و کویال بود که لشکرکه شاه هیتال بود
فردوسی منطقه فرمانروایی خاقان را در این دوره که ظاهراً باید نیمه دوم سده ۶م باشد، از چین تا بخارا نوشته است: زچین تا بخارا سپاه ویند (۱۷۵/۸). معلوم نیست در زمان هفتالیان، منطقه سفلی رود زرافشان تابع ایران بوده است، یا نه؟ ولی در یک نکته جای تردید نیست و آن وجود بخارا به عنوان ناحیه مرزی میان ایرانیان و ترکان بوده است (همو، ۱۸۵/۸-۱۸۶).

بعضی برآنند که گویا بهرام پنجم شاه ساسانی (۴۲۰-۴۳۸م) بخارا را به عنوان مرز با ترکان برگزید و فرمان داد تا برجی بر فراز آن ساخته شود (غفور، 197). بنای برج تا اندازه‌ای مؤید آن است که بخارا به عنوان شهر مرزی تابع دولت ساسانی بوده است. در عهد انوشیروان، پادشاه ترکان که دینوری نام او را «سنجیوخاقان» نوشته است، مردم خود را گرد آورد و به خراسان لشکر کشید و پس از تصرف شهرهای چاچ، فرغانه، کش و نسف تا بخارا پیش تاخت. انوشیروان پس از آگاهی از این ماجرا سپاهی انبوه به فرماندهی پسرش هرمزد را - که ولیعهد و جانشین وی بود - برای جلوگیری از تجاوز ترکان فرستاد. خاقان ترک که از نزدیک شدن هرمزد با خبر گردید، آنچه را تصرف کرده بود، رها نمود و به خاک خود بازگشت. انوشیروان نیز از فرزند خود خواست که از مرز بازگردد (دینوری، ۶۸؛ غفور، 218؛ مارکوارت، 65، حاشیه 1).

دوران پیش از اسلام، از دقت کافی برخوردار نیست. به عنوان نمونه چنانکه در کتاب نرشخی مشاهده می‌شود، معلوم نیست آن بخارخداتی که به فرمانش سکه نقره در بخارا ضرب شد، به راستی در زمان خلافت ابوبکر (۱۱-۱۳ ق/۶۳۲-۶۳۴ م) می‌زیسته است، یا نه؟ (III/378-379؛ نرشخی، ۱۰)، زیرا آگاهیهای مربوط به نخستین دوره سلطه عربها بر ماوراء جیحون، با افسانه آمیخته شده، و بنا به نظر بارتولد نیازمند برخورد انتقادی است (III/379).



مسجد مفاک عطار، سده ۶ ق/۱۲ م

بزرگان بخارا عنوان دهقان داشتند که بلند پایه‌ترین آنان را در متون اسلامی «عظماء الدهاقین» نامیده‌اند. بالاترین مقام به رئیس دولت سغد (اخشید سغد و افشین سمرقند) تعلق داشت (اسمیرنوا، 40). بنا بر نوشته نیشابوری، هنگامی که در سده ۶م دهقانان و توانگرانی که از ظلم ابروی (ابری) گریخته بودند، به بخارا باز آمدند، آنان که در بخارا مانده بودند، درویشان و فقیران بودند. در میان باز آمدگان دهقان بزرگی بود که او را بخارخدات می‌گفتند، از بهر آنکه دهقان زاده قدیم و صاحب ضیاع و عقار بود و اغلب این مردمان کدیوران و خدمتکاران او بودند (نک: نرشخی، همانجا). چنین به نظر می‌رسد که مردم بخارا در روزگار پیش از اسلام، آیین بودایی و زرتشتی، هر دو را داشتند. در مآخذ نامهای آتشکده و بتکده جدا ذکر شده است. از جمله در شاهنامه به آتشکده‌های بخارا و بیکند (پای کند) جداگانه اشاره شده است (غفورف، 285). در کتاب شهرستانهای ایران آمده است که کیخسرو آتشکده و آتش پیروز بهرام را در سمرقند برپا کرد (مشکور، ۲۲۲).

زروان از ایزدان مردم سغد، همانند برهما در آیین هندوان بوده است. در متون سغدی به نامهای ایزدان ایرانی از جمله ورثرغن به صورت وَشَغَن و خَوَزَنه به صورت قَزَن و تیشتری به صورت تیر برمی‌خوریم. مورخان سده‌های ۴-۷ ق و دیگر مؤلفان از دیهه‌های سغد که با واژه وَغَن (بَغَن) همراه است، نام برده‌اند. در حوالی طواویس در حومه بخارا نام استاوغن^۱ و خوریغن^۲ وجود داشته است (غفورف، 288-289). بنا بر نوشته بیرونی روز اول نوسرد، نوروز سغدیانی است که نوروز بزرگ باشد و روز بیست و هشتم آن زرتشتیان بخارا را عیدی است که رانش آغام گویند و در آن عید در آتشکده‌ای که نزدیک قریه رامش است، جمع می‌شوند و این آغامها نزد آنان عزیزترین اعیاد است و در هر دیهی که باشند، نزد رئیس خود برای خوردن و آشامیدن جمع می‌شوند (ص ۲۳۴). مغان درباره آتشکده یاد شده گفته‌اند که «آن آتشخانه قدیم‌تر از آتشخانه‌های بخارا است» (نرشخی، ۲۳).



مقبره چشمه ایوب، سده‌های ۸-۱۰ ق/۱۴-۱۶ م

روزهای ماه در میان مردم سغد و بخارا همانند ایران در روزگار پیش از اسلام بوده است. بنا بر نوشته بیرونی، اهل سغد را در دهکده‌ها در ایامی که نامهای آنها در هر ماه یکی است، بازارهایی است که در دهکده‌های بخارا و سغد برپا می‌گردد (ص ۲۳۵). شاید همین نزدیکی در زبان، فرهنگ و معتقدات دینی سبب این سخن اصطخری شده است که می‌گوید: مردم بخارا در قدیم قومی بودند که از اصطخر به آنجا انتقال کردند (ص ۲۴۵).

1. Astavaghan

2. Xurbaghan

شیشکین هیجان بزرگی در جهان دانش پدید آورد. در آنجا می‌توان آثار شبکه‌های پیشرفته آبیاری را مشاهده کرد. ورخشه بزرگ‌ترین مجموعه این منطقه است که در بعضی جاها از جمله قلعه شهر، ارتفاع آن به ۱۹ متر می‌رسد. وجود ورخشه به عنوان شهر به تقریب مربوط به سده‌های ۵ تا ۱۰م است، اما برخی اشیاء مکشوفه از جمله سکه‌ها، معرف سکناي مردم پیش از سده‌های یاد شده بوده است. حفاریهای قصر بخارا خدات مؤید مجموعه وسیعی از بناهای آن است. در ۳ تالار این کاخ، نقاشیهای دیواری جالبی کشف شده که شامل صحنه‌هایی از شکار است. در این صحنه‌ها فیلهایی با رنگهای مختلف دیده می‌شوند که شکارگران بر آنها سوار شده‌اند (بلنیتسکی، ۱۸۱ بی).

دوران بعد از ظهور اسلام: پس از فتوحات اسلامی در سده‌های ۱ و ۲ق/۷ و ۸م اغلب رویدادهای سرزمین بخارا در پرده ابهام قرار دارد. پیروزی عربها و مبارزه آنان با بت پرستی و دیگر ادیان سبب شد که آگاهیهای تاریخی با شک و ابهام آمیخته شوند. چه بسا فاتحان آگاهانه گزارشهای تاریخی موجود را از میان برده‌اند. از این رو، پیگیری حوادث با دشواری توأم شده است، چنانکه از توالی حکام بخارا پس از هیتالیان تا اوایل سده ۷م مطالب روشنی نمی‌یابیم (استاویسکی، ۹). به عنوان نمونه وضع فرمانروایان بخارا پیش از حمله عربها سخت آشفته است. مورخان گاه از وجود نیزک طرخان و گاه از ماهوی سوری سخن رانده‌اند. ترشخی از شخصی به نام کانا بخار خدات در زمان ابوبکر یاد کرده که بسیار مشوش است (ص ۱۰، ۴۹). نمی‌دانیم این بخار خدات که در اوایل سال ۵۴ق/۶۷۴م به هنگام حمله عبیدالله بن زیاد که ظاهراً فرمانروای بخارا بوده، با خاتون بخارا چه نسبتی داشته، و آیا در زمان او فرمانروای بخارا بوده است، یا نه؟ (نک: همو، ۵۲). در این سال، معاویه عبیدالله بن زیاد را بر خراسان گمارد و او با ۲۴ هزار سپاهی از آب جیحون گذشت و پس از فتح رامتین و ظاهراً بیکند یا نیمی از این سرزمین به بخارا رسید (همانجا؛ بلاذری، ۴۱۰؛ طبری، ۲۹۷/۵). آن زمان زن بیوه‌ای که شوهر فرمانروایش را از دست داده بود، بر بخارا حکومت داشت (بارتولد، III/379). ترشخی از آن روی خاتون را فرمانروای بخارا نوشته که پسرش خردسال بوده است (ص ۵۲)، ولی گردیزی خاتون را جده آن کودک نوشته است (ص ۱۰۶). طبری نام او را قبیج خاتون، همسریکی از فرمانروایان ترک نوشته است (۲۹۸/۵). خاتون از ترکان یاری خواست، جماعتی کثیر از ترکان به یاری وی آمدند و مسلمانان با آنان پیکار کردند و ترکان را به هزیمت واداشتند و لشکرگاهشان را تصرف کردند. مسلمانان همچنان پیش می‌رفتند (بلاذری، همانجا). خاتون و سپاهیان به درون حصار شهر پناه بردند. به فرمان عبیدالله بن زیاد، سپاهیان درختها را می‌کندند و روستاها را ویران می‌کردند. شهر بخارا در معرض خطر قرار گرفت. خاتون کس فرستاد و امان خواست. عبیدالله با اخذ یک میلیون درهم و گرفتن ۴ هزار برده، اسلحه، ظرفهای طلا و نقره و پارچه‌های ابریشمین گرانها صلح کرد (ترشخی، ۵۲-۵۳؛ بلاذری، همانجا؛ بلیایف، ۱۹۰).

جغرافی‌نویسان مسلمان، بخارا را حاوی ۳ بخش عمده در روزگار قدیم دانسته‌اند. قلعه قدیم بخارا با نام پارسی کهن دز بوده که صورت کوتاه آن کندوز یا گندیز شامل شهر قدیم است. این قسمت میان شهر کهنه و شهر نو عهد اسلامی واقع شده بود. دور شهر دیواری وجود داشت که در عربی آن را ریض نامیده‌اند. قلعه شهر به روزگار قدیم در همان مکان امروزی قرار داشت. محوطه شرق میدان همانند سمرقند، ریگستان نام گرفت. آن زمان قلعه دو دروازه داشت: دروازه ریگستان در غرب، و دروازه غوریان در شرق. میان دروازه‌ها خیابانی کشیده بودند. میدان قلعه از روزگار قدیم تاکنون تغییر نیافته است. درون قلعه در همان مکانی که بعدها کاخ امیران بخارا در آن واقع شده بود، به احتمال قصر بخار خدات قرار داشته که بنای آن متعلق به سده ۷م و پیش از سلطه عربها بر این سرزمین بوده است (نک: بارتولد، III/380-381). ۷ قطعه ستون سنگی قلعه نموداری از مجموعه ستارگان بنات النعش است که شرح آن در تاریخ بخارا آمده است (ترشخی، ۳۳-۳۴). بنابر روایات موجود، هرگز هیچ فرمانروایی از این کاخ به هزیمت نشده است و کسی درون کاخ از دنیا نرفت، بلکه مرگ در بیرون از کاخ گریبان شاهان را گرفت (همو، ۳۴).

از در غربی حصار بخارا تا دروازه معبد ریگستان، از قدیم و به روزگار آل سامان، سرای پادشاهان بوده است (همو، ۳۶). مقدسی درباره این مجموعه نوشته که خزاین و زندان فرمانروایان در آن قرار داشته است (ص ۲۸۰). در آنجا قتیبه بن مسلم یا هلی مسجد جامعی در محل پرستشگاه بودایی (بتخانه) بنا کرد که بعدها به محل دیوان خراج بدل شد (بارتولد، III/381). بر در کاخ صفحه‌ای فلزی با نام معمار آن نصب شده بود. احمد مترجم تاریخ بخارا در جمادی الاول ۵۲۲/۱۱۲۸ نوشته است که کاخ در زمان او ویران شد و صفحه یاد شده و نوشته آن از میان رفت. چنانکه اصطخری نوشته است، شاهان ساسانی در این کاخ می‌زیستند. در سده‌های ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م کاخ و قلعه ویران، و سپس احیا گشت و بقایای بناهای قدیم در ۵۶۰ق/۱۱۶۵م از میان رفت و مصالح آن برای بازسازی دیوار شهر به کار گرفته شد (همانجا).

اصطخری از دروازه نوبهار (در نوبهار) یاد کرده که بی‌گمان پرستشگاه بوداییان بوده است (ص ۲۴۰). نکته درخور توجه آن است که با گذشت سده‌های دراز، این دروازه به راهی پیوسته که یکی از مراکز دینی اسلام به نام بهار است (بارتولد، III/383). ترشخی ضمن شرحی پیرامون نواحی وابسته به بخارا، از وردانه و حصار بزرگ و استوار آن یاد کرده، و نوشته است که این دیه بزرگ از قدیم جای پادشاهان، و قدیم‌تر از شهر بخارا بوده، و گویا شاپور پادشاه ساسانی آن را بنا کرده است (ص ۲۲). وی ضمن اشاره به افشانه و شارستان بزرگ آن، از برکد، رامتین، ورخشه (فرخشه)، بیکند (پای کند)، یاد کرده، و بیکند را قدیم‌تر از شهر بخارا دانسته است (ص ۲۲-۲۶).

کشف کاخ ورخشه در ۳۰ کیلومتری شمال غربی بخارا توسط

در ۵۶ق/۶۷۶م سعید بن عثمان بن عفان از سوی معاویه عامل خراسان شد. وی با گذر از آمودریا به بخارا رسید (طبری، ۳۰۴/۵-۳۰۶). گردیزی مهلب بن ابی صفره را سردار سپاه عرب در حمله به بخارا دانسته است (همانجا). خاتون بخارا ۳۰۰ هزار درهم به سعید بن عثمان داد، ولی وی به این مبلغ راضی نشد و بسیاری از اهالی و زمین‌داران را به گروگان گرفت و فرمان داد تا آنان را از خراسان به املاک او در مدینه برند، زروسیم و پوشاکهای گرانبها را از آنان بازستانند و لباسی از پارچه‌های خشن بر آنان بپوشانند و به کارهای سخت وادارند. زمین‌داران بخارا گله داشتند که فاتحان با آنان چون بردگان رفتار می‌کنند (بلیایف، 168، 190). خاتون ۱۵ سال به نیابت از فرزند یا نواده‌اش بر بخارا فرمان راند، نرشخی نام این پسر را طغشاده فرزند بیدون نوشته است که هنگام مرگ پدر شیرخواره بود (ص ۶۵، ۶۶؛ فرای، 16). هرگاه خاتون بنا به نوشته نرشخی از ۵۴ق/۶۷۴م بر بخارا فرمان رانده باشد، ۶۹ق/۶۸۸م را باید سال پایان فرمانروایی وی بر بخارا دانست. از این سال تا ۹۱ق/۷۱۰م نامی از طغشاده به عنوان فرمانروای بخارا نمی‌یابیم. نرشخی درباره این پسر می‌نویسد که چون خردسال بود، «هر کسی از اهلان بدین ملک طمع کردند» (ص ۶۶). پس از آن حجاج بن یوسف ثقفی به حکومت ایران دست یافت و قتیبه بن مسلم باهلی را به امارت خراسان برگزید. وی در ۸۸ق/۷۰۷م (همو، ۶۱)، و به نوشته طبری به قولی در ۸۹ق/۴۳۹)، و به قولی دیگر در ۹۰ق به غزای بخارا رفت (همو، ۴۴۲/۶-۴۴۳).

گمان می‌رود همه تاریخهایی که از سوی مؤلفان اسلامی پیرامون جنگهای قتیبه بن مسلم برای فتح بخارا ارائه شده است، درست باشد، زیرا نرشخی از ۴۰ لشکرکشی قتیبه برای تصرف بخارا یاد کرده است (ص ۶۶). طبری از ۵ پیکار در ماوراءالنهر خبر داده، و نخستین پیکار او را در ۸۷ق نوشته است. در این سال، وی به غزای بیکند (پای کند) از توابع بخارا رفت و پس از نبردی سنگین که یک‌ماه به درازا کشید، شهر را فتح کرد و همه جنگاوران آن را کشت (۴۲۹/۶-۴۳۱). طفیل بن مرداس گوید: هنگامی که قتیبه بیکند را گشود، چندان ظروف طلا و نقره به دست آورد که در شمار نبود. ظرفها و بتها را ذوب کردند، گویند: غنائم بیکند به اندازه‌ای بود که در خراسان همانند نداشت (همو، ۴۳۱/۶-۴۳۲). در ۸۸ق/۷۰۷م قتیبه به غزای نومجکت و رامین (رامیشه) رفت. مردم با او از در صلح درآمدند (همو، ۴۳۶/۶-۴۳۷). در این ماجرا ترکان که سالاری آنان با کوریغانون ترک خواهرزاده فغفور چین بود، به قصد او آمدند. نرشخی نام این شخص را کورمغانون نوشته است (ص ۶۳؛ طبری، ۴۳۷/۶). پس از ناکامی قتیبه در حمله به بخارا در ۸۸ق، حجاج فرمان داد نقشه‌ای از منطقه تدارک گردد و برای او فرستاده شود تا پیکارها طبق نقشه صورت پذیرد. در ضمن قتیبه توانست میان سران منطقه اختلاف پدید آورد و کوشید تا از این طریق حکام محلی را به سوی خود جلب کند (اسمیرنوا، 200).

در ۸۹ق/۷۰۸م قتیبه بار دیگر به بخارا لشکر کشید، ولی پیکار بخارا

برای او با توفیق همراه نشد. وی در پاییز همان سال با دادن تلفات سنگین به خراسان بازگشت و در ۹۰ق به بخارا حمله برد. وردان خدات که نام او مشخص نشده است، کس نزد سفدیان و ترکان فرستاد و از آنان یاری طلبید، ولی قتیبه زودتر از آنان به بخارا رسید و شهر را محاصره کرد. در آغاز بخاراییان بر لشکر قتیبه برتری یافتند (طبری، ۲۴۲/۶-۲۴۴). پیکاری خونین روی داد. قتیبه به لشکریان عرب اعلام کرد که هر کس سربشی از دشمنان را بیاورد، یکصد درهم پاداش خواهد گرفت. از سرکشتگان هرمی بزرگ در لشکرگاه عرب پدید آمد. قتیبه با نیرنگ طرخان را فریفت و او را از صحنه کارزار دور کرد و در نتیجه توانست بخارا را به تصرف آورد (غفورف، 311). طبری از ملک بخارا با عنوان وردان خدایه یاد کرده است (۴۴۰/۶). چنین به نظر می‌رسد که ملک وردان یا وردانه که ابن خردادبه او را وردان شاه نامیده است (ص ۴۰)، زمانی بر بخارا فرمان رانده باشد. وردان خدات در جنگ شکست یافت (نرشخی، همانجا؛ مدرس رضوی، ۱۶۵). دینوری نام این شخص را صول (جول) نوشته است (ص ۳۲۷)؛ گمان می‌رود که وی از میدان نبرد گریخته باشد، زیرا قتیبه پس از رنج بسیار با حيله او را به جنگ آورد و به فرمان حجاج کشت (مدرس رضوی، همانجا). در ۹۱ق قتیبه در دهکده‌ای فرود آمد که آتشکده‌ای در آنجا بود. آن محل را جایگاه طاووسان می‌نامیدند. وی سپس به جایگاه طرخان سفد رفت و آنچه بر سر آن صلح کرده بود، از وی گرفت و سپس به بخارا بازگشت و بخار خدات را که جوانی نوسال بود، شاه بخارا کرد (طبری، ۴۶۳/۶-۴۶۴). این جوان همان است که نرشخی با نام طغشاده از او یاد کرده است. وی می‌نویسد که قتیبه طغشاده را بر مسند فرمانروایی بخارا نشاند و او ۳۲ سال حکومت کرد و ۱۰ سال پس از قتیبه نیز همچنان فرمانروا بود (ص ۱۱).

قتیبه پس از فتح بخارا در ۹۱ق/۷۱۰م فرمان داد تا اهل بخارا نیمی از خانه‌های خویش را به عربها دهند تا با ایشان در یک جازندگی کنند و از احوال آنان با خبر باشند. وی «احکام شریعت را بر ایشان لازم گردانید و رسم‌گیری برداشت» (همو، ۶۶). طغشاده که به دست قتیبه ظاهراً اسلام آورده بود، از حمایت او بهره‌مند شد و فرزند خود را نیز به پاس این حمایت قتیبه نامید (همو، ۱۴). درآمدن عربها به بخارا و زندگی در خانه‌های بخاراییان، امتزاج و نزدیکی میان این دو گروه پدید آورد. در ۱۱۰ق/۷۲۸م هنگامی که اشرس والی خراسان شد، ابوالصیدا صالح بن طریف را به ماوراءالنهر فرستاد. ابوالصیدا شرط کرد که جزیه از مسلمانان برداشته شود؛ اشرس پذیرفت؛ مردم با شتاب به مسلمانی روی آوردند. غورک اخشید سمرقند به اشرس نوشت که خراج کاستی پذیرفته است. اشرس به ابوالعمرطه عامل سمرقند نوشت که خراج مایه قوت مسلمانان است؛ شنیده‌ام که مردم سفد و امثال آن از روی دیلستگی اسلام نیاورده‌اند، بلکه هدفشان فرار از جزیه است. چندی بعد ابوالعمرطه را از کار خراج برداشت و آن را به هانی بن هانی سپرد. دهقانان بخارا نزد اشرس آمدند و گفتند: خراج از که می‌گیری که

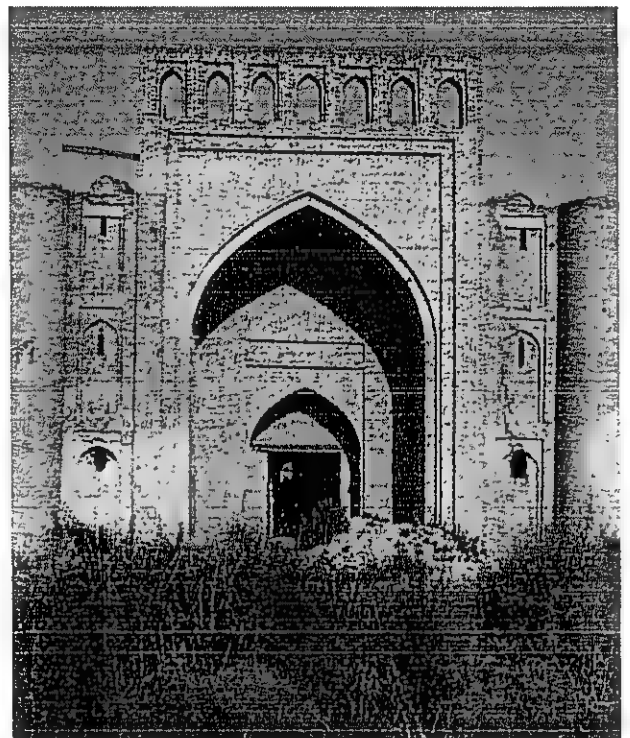
شد.

در ۱۰۰ ق طغشاده فرمانروای بخارا، غورک اخشید سغد و قراتگین فرمانروای ناریان سفیرانی به دربار امپراتور چین فرستادند و از او کمک خواستند. طغشاده در نامه خود نوشت که ما طی چند سال همواره از عربان در هراس بوده‌ایم و آرام نداریم. او از امپراتور خواست تا به تورگشها فرمان دهد، برای کمک نزد او بروند و متفقاً به سرکوب عربها مبادرت کنند. غورک و قراتگین نیز نامه‌های مشابهی به امپراتور نوشتند (همو، ۲۱۳، ۲۱۴). فشار بر مردم بخارا از سوی مأموران دولت اموی به اندازه‌ای بود که در ۱۱۰ ق/۷۲۸ م سر به شورش برداشتند. در نتیجه عربها ناگزیر از ترک بخارا شدند. آنان که تاب مقابله با شورشیان را نداشتند، از شهر بیرون آمدند و آن را در محاصره گرفتند، تا آنکه سال بعد توانستند بار دیگر بر بخارا مسلط شوند (بارتولد، III/379). طبری در شرح وقایع سال ۱۱۹ ق/۷۳۷ م خاقان ترک را ابومزاحم می‌نامد و می‌نویسد که این کنیه از آن رو برای وی برگزیده شد که مزاحم عربان بود (۱۱۳/۷). معلوم نیست روش طغشاده در جریان این شورش چه بوده است؟ در بهار ۱۰۲ ق/۷۲۰ م گروهی از ترکان که کولچور فرستاده سولوخان در رأس آنان قرار داشت، برای کمک به سغد آمدند (اسمیرنوا، ۲۱۷).



مسجد و حوض خواجه زین‌الدین، سده‌های ۴-۱۳ ق/۱۰-۱۹ م
هشام بن عبدالملک در ۱۰۶ ق/۷۲۴ م اسد بن عبدالله قسری را
امارت خراسان داد. وی تا ۱۰۹ ق/۷۲۷ م در خراسان بود. در این سال

همه مردم عرب شده‌اند. اشرس نپذیرفت و از هانی خواست تا اخذ خراج و جزیه از مردم را ادامه دهد. عاملان او نیز اخذ جزیه از مردم ضعیف را که مسلمان شده بودند، ادامه دادند. از این رو، مردم سغد و بخارا از اسلام روی گردان شدند و ترکان را به اقدام برضد عربان تشویق کردند. مردم سغد و بخارا با خاقان آمدند و به کاخهای بخارا رسیدند و قطن بن قتیبه را با ده هزار کس محاصره کردند و ۶ هزار تن از آنان را کشتند که قطن بن قتیبه نیز از زمره کشتگان بود. این پیکار مدتها به درازا کشید و سرانجام، ترکان آن منطقه را ترک گفتند (طبری، ۵۴/۷-۶۰).



مقبره شیخ صفی‌الدین بخاری، سده‌های ۷-۹ ق/۱۳-۱۵ م
در جریان پیکارها، ترکان و گاه چینیان در حمایت از فرمانروایان سغدی، نقشهایی ایفا کردند. سغدیان در پیکار با عربها چندین بار از چینیان کمک طلبیدند. کافی است به نامه غورک اخشید سغد و قراتگین امیر ترک ناریان به امپراتور چین در ۱۰۰ ق/۷۱۹ م توجه شود. آنها پیش از آن در سالهای ۹۴-۹۵ ق نیز سفیرانی به دربار امپراتور چین فرستادند. بعدها نیز در سالهای ۷۱۶ تا ۷۳۳ م بارها فرستادگانی را به دربار چین گسیل داشتند (اسمیرنوا، ۲۰۱-۲۰۰). رابطه سغدیان با ترکان لشکرکشیهای اعراب را دشوار می‌کرد، ولی نقش ترکان در مراحل مختلف دستخوش تغییر می‌شد. آنها که گاه به صورت وابستگان فرمانروایان محلی عمل می‌کردند، در عین حال می‌کوشیدند تا از عربها نیز به سود خود بهره گیرند (همو، ۲۰۱). در ۹۶ ق قتیبه بن مسلم باهلی به قتل رسید. متعاقب او خان ترکان در ۹۷ ق درگذشت و اوضاع پیچیده‌تر

وی معزول شد و بار دوم در ۱۱۷ ق/ ۷۳۵ م امارت خراسان یافت و ۴ سال در این سمت باقی بود (مدرس رضوی، ۲۶۸). در ۱۲۱ ق/ ۷۳۹ م نصر بن سیار عامل هشام در خراسان شد و از بلخ به غزای ماوراءالنهر رفت و چون به چاچ رسید، کولچور (کورصول) با ۲۵ هزار سپاهی مانع گذر او از رود چاچ شد. در این لشکرکشی ۲۰ هزار کس از مردم بخارا و سمرقند و کش و اسروشنه همراه سپاه نصر بن سیار بودند. در پیکاری که میان طرفین روی داد، کولچور کشته شد و ترکان سستی گرفتند (طبری، ۱۷۴/۷-۱۷۵). در همان سال چون نصر بن سیار به سمرقند رسید، طغشاده بخارخداخت نزد او رفت. نصر او را گرامی داشت، ولی دو تن از دهقانان بخارا که به دست نصر بن سیار مسلمان شده بودند، طغشاده را کشتند. یکی از دهقانان در حین حمله به واصل بن عمرو قیسی و دیگری به فرمان نصر بن سیار کشته شدند. در شرح این ماجرا نوشته‌های طبری و نرشخی با اندک تفاوتی به یکدیگر نزدیکند (همو، ۱۷۶/۷؛ نرشخی، ۸۳-۸۵).

نصر بن سیار پس از مرگ طغشاده، پسرش را بخار خدات کرد. به درستی نام این پسر روشن نیست. نرشخی جانشین او را سُکان بن طغشاده نوشته است (ص ۱۱). فرای گمان دارد که نام سُکان به جای نام ترکی ارسلان آمده است، چون در مآخذ چینی از این نام یاد شده است (ص ۲۲): ولی در بعضی مآخذ پسرش پُشُر و در بعضی دیگر قتیبه بن طغشاده را جانشین پدر دانسته‌اند. فرای می‌نویسد شاید این هر دو یکی بوده‌اند و یا اینکه قتیبه پس از پسر به جای او نشسته است (ص ۲۰).

قتیبه بن طغشاده در زمان ابومسلم از طرفداران او شد و در جنگ زیاد بن صالح با شریک بن شیخ مهری شرکت کرد (نرشخی، ۱۴، ۸۷). شریک بن شیخ مهری مردی از عربهای بخارا بود که مذهب شیعه داشت. او مردم را به خلافت فرزندان امیرالمؤمنین علی (ع) دعوت کرد و گفت فرزندان پیامبر (ص) شایسته خلافتند. خلقی عظیم بر او گرد آمدند و امیر بخارا عبدالجبار شعیب نیز با او بیعت نمود و جمله اهل بخارا با او اتفاق کردند. چون خبر به ابومسلم رسید، زیاد بن صالح را با ۱۰ هزار سپاهی به بخارا فرستاد. ۳۷ روز پیکار ادامه داشت و هر روز بسیاری از لشکریان زیاد بن صالح کشته می‌شدند. بخارخداخت قتیبه بن طغشاده به یاری زیاد بن صالح آمد. در نوکند بخارا پیکار در گرفت که طی آن شریک از اسب بر زمین افتاد و کشته شد. به فرمان زیاد بن صالح شهر بخارا را به آتش کشیدند؛ ۳ شبانه روز شهر در آتش می‌سوخت. سپس دو فرزند شریک را گرفتند و به فرمان زیاد بردار کردند. در این شورش کسان بسیاری از اهل شهر کشته شدند. این خدمت قتیبه بن طغشاده سودی برای او به بار نیاورد و وی پس از چندی به فرمان ابومسلم هلاک شد (همو، ۸۶-۸۹).

نرشخی از بنیاد پسر دیگر طغشاده نیز یاد کرده، و نوشته است که بعد از طغشاده بخارا در دست فرزندان، خدام و نوادگان او بود، تا اینکه به روزگار امیر اسماعیل سامانی، ملک از دست فرزندان بخارخداخت

بیرون شد (ص ۱۱). حکومت بنیاد حدود سالهای ۱۳۹ تا ۱۶۵ ق/ ۷۵۶ تا ۷۸۲ م بود. در زمان او نیز شورشهایی در بخارا روی داد که در یکی از شورشها حاکم عرب بنژاد بخارا به سبب فعالیتهای شیعی به فرمان حاکم خراسان کشته شد. فعالیت شیعیان مرکز خلافت بغداد را سراسیمه کرده بود. به این فعالیتها شورش خوارج در بخارا به پیشوایی یوسف التزیم در ۱۶۰ ق/ ۷۷۷ م را باید افزود. او نیز چندی بعد دستگیر و کشته شد (فرای، ۲۲). مهم‌ترین شورش، عصیان مقنع در ۱۵۸-۱۶۵ ق در واحه بخارا و حوالی آن بود که بنا به نوشته نرشخی، بنیاد بخارخداخت از آن جانبداری کرد و همین امر نیز سبب کشته شدن او از سوی مهدی عباسی شد (ص ۴۴؛ فرای، ۲۳). گردیزی می‌نویسد: چون مقنع قیام آشکار کرد، سپید جامگان بخارا و سفیدپید آمدند و او را یاری کردند. مهدی خلیفه، جبرئیل بن یحیی و برادرش یزید را به جنگ سپید جامگان بخارا فرستاد. جبرئیل در ۱۵۷ ق با ایشان جنگ کرد و ۷۰۰ تن را در شهر نوجکت کشت و حکیم بخاری مهتر ایشان را نیز بکشت و دیگران هزیمت شدند و سوی مقنع رفتند (ص ۱۲۶). در ۱۶۶ ق مستب بن زُهر از سوی خلیفه مهدی به خراسان رفت و آهنگ بخارا و قصد مقنع کرد (همو، ۱۲۷). از نوشته گردیزی چنین برمی‌آید که در زمان او هنوز پیروان مقنع وجود داشته‌اند (ص ۱۲۸).

از شورشهای سده ۲ ق/ ۸ م قیام رافع بن لیث نواده نصر بن سیار بود که مردم بخارا از او پشتیبانی می‌کردند. چون مأمون به خلافت رسید، با او سازش کرد و شورش پایان گرفت (نرشخی، ۱۰۴-۱۰۵؛ فرای، ۲۵). از این پس تا آغاز حکومت سامانیان حادثه مهمی در بخارا روی نداد. چنین به نظر می‌رسد که پس از بنیاد، بخارخداخت از اهمیت چندانی برخوردار نبودند، تا اینکه اسماعیل سامانی املاک و مستغلات او را از نواده‌اش ابراهیم بن خالد بن بنیاد گرفت و برای او سالانه ۲۰ هزار درهم مقرر کرد (نرشخی، ۱۵-۱۶). از زمان قتیبه بن مسلم جز از بخارخداختها، عاملان عرب نیز بر خطه بخارا فرمان می‌راندند و تابع امرای خراسان بودند که جایگاهشان مرو بود. از دیدگاه جغرافیایی رابطه بخارا با مرو بیش از رابطه آن با سمرقند بود. بخارخداخت در مرو نیز کاخی داشت که طبری بدان اشاره کرده است. در سده ۳ ق/ ۹ م که امرای خراسان مرکز خود را به نیشابور انتقال دادند، اداره امور بخارا از دیگر نواحی ماوراءالنهر جدا شد (بارتولد، III/380).

بخارا تا ۲۶۰ ق/ ۸۷۴ م در اختیار سامانیان نبود، بلکه عاملانی که تابع حکام تخارستان بودند، بر آن خطه فرمان می‌راندند. پس از سقوط تخاریان، یعقوب لیث برای مدتی کوتاه با عنوان امیر خراسان در بخارا شناخته شد. سپس اهل بخارا به نصر بن احمد سامانی فرمانروای سمرقند متوسل شدند و او حکومت بخارا را به برادرش اسماعیل سپرد (همسانجا). گردیزی می‌نویسد: اسماعیل در زمان پدرش احمد فرمانروای بخارا بود و در ۲۷۵ ق/ ۸۸۸ م با برادرش نصر که حاکم سمرقند بود، حرب کرد و او را مغلوب نمود؛ اما وی را به حکومت آن سرزمین بازفرستاد (ص ۱۴۷). در زمان عمرو لیث صفاری وی محمد

می‌نمود، ولی چون آنان در راه نعمت دنیا پیکار می‌کنند، سر مسلمانان را به تیغ دادن گناه است (ص ۴۰۲). بدین روال، بخارا سقوط کرد، ولی این کار به آسانی صورت نگرفت. ایلک‌خان ناگزیر حدود ۶ سال تا ۳۹۵ق/۱۰۰۵م برای کسب قدرت با اسماعیل منتصر آخرین پادشاه سامانی پیکار کرد. سقوط دولت سامانی سبب شد که بخارا اهمیت پیشین را به عنوان تختگاه دولت یاد شده از دست دهد. از آن پس شاهزادگان و یا جانشینان پادشاه در بخارا مقام می‌کردند (بارتولد، III/386).

پس از تصرف ماوراءالنهر توسط قراخانیان، امیر منتصر اسماعیل ابن نوح برادر عبدالملک از حبس اوزگین گریخت و به خوارزم رفت و از هواداران دولت سامانی لشکری فراهم آورد و سوی بخارا لشکر کشید و آن را تصرف کرد. جعفر تکین برادر ایلک‌خان که حاکم سمرقند بود، به مقابله شتافت، لیکن شکست یافت و اسیر شد. چندی بعد ایلک‌خان نیروهای اصلی خود را روانه بخارا کرد. چون منتصر یاری مقاومت نداشت، از بخارا به خراسان نزد ابوالقاسم سیمجور رفت و هر دو برضد محمود غزنوی مبارزه آغاز کردند. در ۳۹۳ق/۱۰۰۳م منتصر به ماوراءالنهر بازگشت و به یاری غزان بار دیگر برضد قراخانیان سر برافراشت (غفور، 387)، ولی کوششهای او نافرجام ماند. تا ۴۱۶ق/۱۰۲۵م بخارا در تصرف علی تکین، معروف به بغراخان برادر یوسف قدیرخان از قراخانیان بود (همو، 401). ظاهرأ شخصی به نام بوری تگین ابراهیم بن نصر از امرای قراخانی در ۴۳۲ق/۱۰۴۱م بخارا را مسخر کرد (فرای، 166). در همین سال خانای متحد قراخانی به دو قسمت غربی و شرقی منقسم شد. بخارا مرکز خانات غربی بود (بازورث، ۱۷۴).

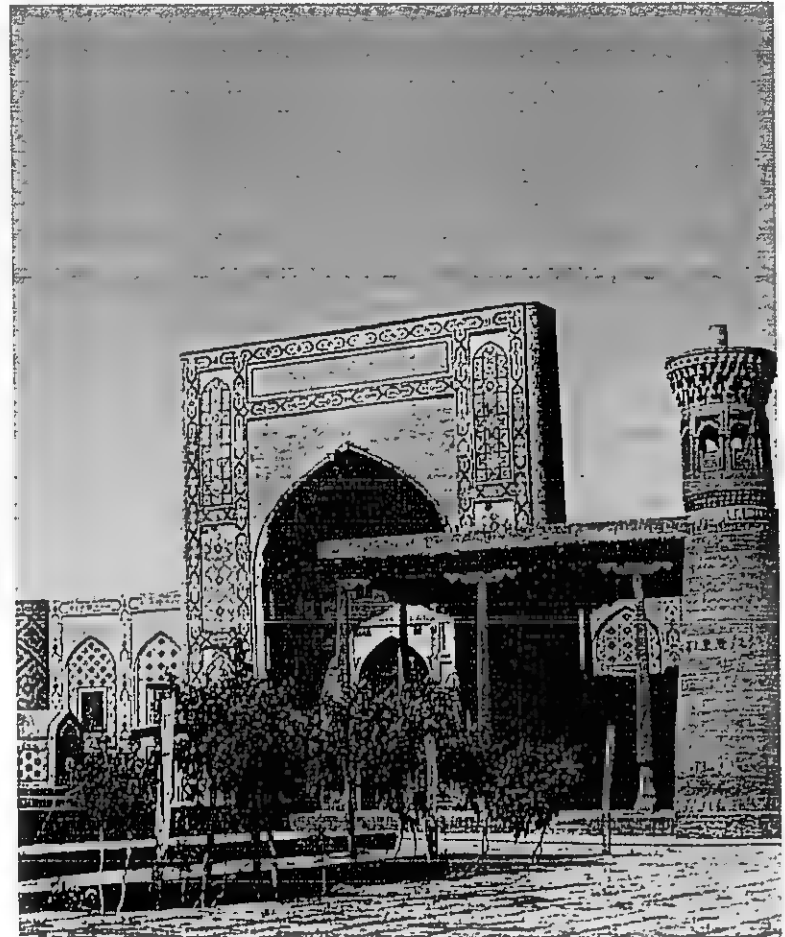
تقسیم قراخانیان به دو شاخه و منازعات درونی آنان چندان روشن نیست. بعضی از قراخانیان بر واحه بخارا فرمان می‌راندند، ولی حکومت آنان مستمر نبود. بوری تگین ابراهیم که به طمغاج‌خان شهرت داشت، در سالهای ۴۴۴-۴۶۰ق/۱۰۵۲-۱۰۶۸م بر بخارا فرمان راند. پس از او جنگهای خانگی میان فرزندان او روی داد که نتیجه آن پیروزی نصر بن ابراهیم، مشهور به شمس‌الملک (۴۶۰-۴۷۳ق/۱۰۶۸-۱۰۸۰م) بود. وی نیز همانند پدر بر بخارا و سمرقند حکومت داشت. در دوران او درگیری با ترکان سلجوقی آغاز گردید («تاریخ»، 93). در نیمه دوم سده ۵ق/۱۱م شمس‌الملک فرمان داد تا در جنوب شهر بخارا برای او کاخی بنا کنند. وی آن را شمس‌آباد نامید. پس از مرگ او جانشینش خضرخان پناه‌ای تازه‌ای در شمس‌آباد احداث کرد، ولی پس از مرگ خضرخان در زمان پسرش احمدخان، شمس‌آباد متروک ماند (بارتولد، همانجا). در ۴۸۲ق/۱۰۸۹م ملک‌شاه سلجوقی با اغتنام فرصت به همراه سپاهی بزرگ از آمودریا گذشت و بخارا و سمرقند را به تصرف آورد («تاریخ»، همانجا). ارسلان خان محمد بن سلیمان در ۵۱۳ق/۱۱۱۹م

ابن بشر، علی بن شروین و احمد دراز را به جنگ اسماعیل فرستاد. احمد دراز تسلیم شد. محمد بن بشر شکست خورد و سپس کشته شد و علی بن شروین در ۲۸۶ق/۸۹۹م اسیر، و در بخارا زندانی شد و تا دم مرگ در زندان بود. سپس اسماعیل به بخارا رفت (همو، ۱۴۴-۱۴۵). اسماعیل پس از مرگ برادرش نصر امارت خراسان یافت و در ۲۷۹ق/۸۹۲م سراسر ماوراءالنهر را متصرف شد و بخارا را تختگاه دولت خود ساخت (بارتولد، همانجا). اسماعیل سامانی دولتی تأسیس کرد که یادآور امپراتوریهای باستانی ایران بود (فرای، 42). در نتیجه، بخارا نیز از مرکزی ایالتی به مرکز دولتی بزرگ بدل گشت. نرشی در شرح مرگ اسماعیل در ۱۵ صفر ۲۹۵ق/۲۵ نوامبر ۹۰۷م می‌نویسد: «در ایام وی بخارا دارالملک شد و همه امیران آل سامان حضرت خویش به بخارا داشتند و هیچ از امیران خراسان به بخارا مقام نکردند پیش از وی» (ص ۱۲۷).

از عهد نصر بن احمد بن اسماعیل (۳۰۱-۳۳۱ق/۹۱۴-۹۴۳م) بخارا به صورت یکی از مراکز مهم فرهنگ و دانش درآمد و وزیرانی چون محمد بن احمد جیهانی و دیگران بر این مرکز فرهنگی نظارت داشتند. جیهانی نه تنها مشوق دانشمندان و جغرافی‌نویسانی چون ابوزید بلخی بود، بلکه اثری جغرافیایی با نام مسالک و ممالک به او منسوب است. سرنوشت دولت سامانی با ظهور قراخانیان که نخستین دولت ترک مسلمان بوده‌اند، ارتباط یافت. خان ترکی که در این زمان همراه افراد ایل خود اسلام پذیرفت، ساتوق بغراخان بود که یکی از افراد دودمان او دولت سامانیان را برانداخت و نخستین دولت مسلمان ترک را در ماوراءالنهر، بنیاد نهاد (بارتولد، 70-69/۷) و به لقب عبدالکریم شهرت یافت (همانجا). نواده او نیز که عنوان بغراخان و نام هارون بن موسی داشت، در ۳۸۲ق/۹۹۲م به سمرقند و بخارا لشکر کشید. گرچه این حمله با توفیقهایی همراه بود، ولی وی ناگزیر به بلاساغون بازگشت و در همان سال درگذشت (همو، 76/۷). بزرگ‌ترین قبیله در این مجموعه قبایل قارلوقها بودند. در این سال ابوعلی سیمجور در خراسان و فائق در بلخ، برضد نوح بن منصور سامانی قیام کردند. چون نوح به بخارا بازگشت از سبکتکین حاکم غزنه، یاری طلبید. وی پس از چند پیکار، سپاه ابوعلی و فائق را درهم شکست و آنان به گرگان گریختند (غفور، 346). چندی بعد در ذیقعدة ۳۸۹/اکتبر ۹۹۹ قراخانیان به فرماندهی ایلک خان (نصر بن علی) سمرقند و بخارا را تصرف کردند و عبدالملک بن نوح و دیگر اعضای خاندان سامانی را به زندان افکندند (بارتولد، III/386، II(1)/128؛ «تاریخ...»، 91).

صلابی می‌نویسد: هنگامی که لشکریان خانیه (قراخانیان) پدیدار شدند، خطیبان سامانی به مساجد درآمدند و مردم را به جهاد فراخواندند. گروه کثیری از مردم بخارا همانند دیگر مردم ماوراءالنهر با خود سلاح داشتند؛ نزد فقیهان رفتند و از آنان فتوا خواستند. فقیهان گفتند: اگر جنگ قراخانیان با سامانیان در راه دین بود، جهاد صواب

بناهایی در بخارا پدید آورد که از آن جمله نمازگاه و سرای دارالملک بخارا بود که بعدها به مدرسه فقیهان بدل گشت. وی گرمابه کنار در سرای ودیه‌های دیگر را بر آن مدرسه وقف کرد. بناهای بسیاری در بخارا به ارسلان خان نسبت داده‌اند (نرشخی، ۴۱-۴۲؛ بارتولد، همانجا).



مدرسه الخبیک، ۸۳۶ ق/۱۴۳۳ م

پس از سقوط دولت قراخانیان، در بخارا دولتی جدید از دودمان صدربر سر کار آمد که از رؤسای مذهبی شهر بودند. آنها امور دولتی را در بخارا و حوالی آن به اختیار خود گرفتند. این گروه مذهبی از زمره زمین‌داران بزرگ، صاحبان املاک و مستغلات، بازارها، کاروانسراها و موقوفات عمده شهر و حومه بخارا بودند. بنیادگذار این دولت شخصی به نام عبدالعزیز از اخلاف برهان‌الدین بود. در دوران عبدالعزیز صدر، بخارا به استقلال نسبی دست یافت («تاریخ»، 94). دولت صدر در اوایل سده ۷ ق/۱۳ م نه از سوی خانها، بلکه در نتیجه شورش مردم به رهبری مردی پیشه‌ور از اهالی بخارا ساقط شد (بارتولد، 130/II(1)). بنابر نوشته جویی در رأس جنبش مردی پیشه‌ور قرار داشت که مورد احترام مردم بود و اهانت به اصحاب حرمت را از لوازم کار می‌دانست. او با نام سنجر ملک اداره شهر را برعهده داشت (۷۴/۲). در ۵۳۶ ق/۱۱۴۱ م بخارا پس از چند قرن حکومت اسلامی زیر

سلطه قراختایان غیرمسلمان قرار گرفت؛ با این وصف، حتی در دوران انحطاط نیز توانست اعتبار پیشین را همچنان حفظ کند. دشمنان حسام‌الدین عمر بن عبدالعزیز را به هنگام تصرف شهر کشتند، ولی احمد بن عبدالعزیز که به احتمال برادر مقتول بود، سمت مشاور امیر بخارا را یافت (بارتولد، 387/III؛ بنداری، ۲۵۴؛ نظامی، ۳۷).

از حوادث مهم این دوره برآمدن انوشنگین (۴۷۰-۴۹۰ ق/۱۰۷۷-۱۰۹۷ م)، بنیادگذار دودمان خوارزمشاهیان، فرزندش قطب‌الدین محمد (۴۹۰-۵۲۱ ق/۱۰۹۷-۱۱۲۷ م) و علاءالدین اتسز (۵۲۱-۵۵۱ ق/۱۱۲۷-۱۱۵۶ م) بود (غفورف، 407). با مرگ سلطان سنجر در ۵۵۲ ق دولت سلجوقیان در شرق نیروی خود را از دست داد (بارتولد، 134/II(1)). ایل ارسلان پسر و وارث اتسز در ۵۵۳ ق/۱۱۵۸ م از قارلوقها در امر تصرف بخارا حمایت کرد (غفورف، همانجا). چندی بعد، علاءالدین محمد خوارزمشاه (۵۹۶-۶۱۷ ق/۱۲۰۰-۱۲۲۰ م) فرزند تکش در ۶۰۴ ق/۱۲۰۷ م به بهانه فرو نشاندن شورش مردم بخارا به آن سرزمین لشکر کشید و شهر را فتح کرد (همو، 409؛ «تاریخ»، 96).

هنگامی که دولت محمد خوارزمشاه به دست مغولان افتاد، بخارا از نخستین شهرهایی بود که در ۶۱۷ ق به زیر سلطه مغولان درآمد (ابن اثیر، ۳۵۹/۱۲). در ۶۱۶ ق چنگیز و فرزندش تولی به خلاف انتظار محمد خوارزمشاه و سردارانش از اترار و سیر دریا گذشتند و به سوی بخارا لشکر کشیدند (بارتولد، 142/II(1)). آنها نخست در سرتاق که در شمال بخارا واقع بود، ظاهر شدند. این نام را میرخواند زرنوق (ص ۸۳، ۸۴)، و اصطخری سرطاق نوشته است (ص ۲۴۷؛ نک: وامبری، ۱۶۸؛ نیز حاشیه ۲).

در محرم ۶۱۷/مارس ۱۲۲۰ مغولان به دیوار خارجی بخارا که فاقد تدارک دفاعی لازم بود، نزدیک شدند (همو، ۱۷۰). مدافعان شهر به نوشته منهاج سراج، ۱۲ هزار (۱۰۶/۲) و به نوشته جویی، ۲۰ هزار تن بودند (۸۰/۱). مردم بخارا از خود پایداری نشان دادند. هنگامی که مغولان دروازه‌ها را گشودند و به شهر درآمدند، ۴۰۰ تن از مدافعان بخارا به ارگ شهر رفتند و ۱۲ روز در برابر مغولان پایداری کردند («تاریخ»، 98). با این وصف، شهر به تصرف مغولان درآمد، مورد نهب و غارت قرار گرفت و به آتش کشیده شد که در جریان آن جز مسجد جامع و چند کاخ، همه چیز دستخوش حریق گردید. (همان، 97؛ بارتولد، 387/III).

رشیدالدین ضمن تکرار نوشته جویی حمله چنگیز و فرزندش تولی به بخارا را وصف کرده است. بنا به نوشته او مغولان انبار غله شهر را گشودند و آن را غارت کردند (۴۹۸/۱-۴۹۹؛ «تاریخ»، 98). مسلمانان

(ص ۳۸۱: «تاریخ»، ۹۹).

در رجب ۶۷۱/ژانویه ۱۲۷۳ مغولان به فرماندهی نیک‌بی بهادر از طرف اباقاخان دست به کشتار و غارت مردم بخارا زدند و به نوشته رشیدالدین: طی یک هفته قتل و غارت ادامه داشت و جوی خون در شهر روان گردید. مدرسه مسعودیه را که از معظم‌ترین و معمورترین مدارس آنجا بود، با نفایس و کتب آن به آتش کشیدند و سوختند و قریب ۵۰ هزار آدمی به قتل آمده بودند؛ چنانکه آن شهر معظم و ولایات آن به کلی خراب شد. ۳ سال پس از این واقعه، آق‌تک، جوهای و قبان بقایای شهر را به غارت و ویرانی کشانیدند و تا می‌توانستند، کشتار کردند چنانکه تمامی آن شهر بزرگ و مضافات آن ویران شد و مدت ۷ سال هیچ جانوری در آن حوالی نبود (۱۰۹۸/۲-۱۱۰۰: و صاف، ۱۹۳-۱۹۵). وضع پیشه‌وران بخارا پیش از این کشتار به صورتی بسیار دردناک به شرح آمده است. عامل قویلای قآن پیشه‌وران بخارا را به ۳ گروه بخش کرد. از ۱۶ هزار پیشه‌ور بخارا ۵ هزار تن در اختیار باتو، ۳ هزار تن در اختیار سیورکوکتی بیگم مادر هلاکو و بقیه در اختیار دیگر سران مغول قرار گرفتند. با این پیشه‌وران چون بردگان رفتار می‌شد.

از ۶۶۱/۱۲۶۳م هلاکو که با خاندان جوجی سر جنگ داشت، فرمان داد تا ۵ هزار تن از پیشه‌وران بخارا را از شهر بیرون بردند و بی‌اندک رحم و شفقتی نسبت به زنان و کودکانشان، جملگی را به قتل رسانند (غفور، ۴۶۸، ۴۶۷).

در ۶۶۸/۱۲۷۰م بار دیگر بخارا دستخوش ویرانی شد و بسیاری آن سرزمین را ترک گفتند. مارکوپولو پیش از این ویرانی از ۶۶۰ تا ۶۶۳/۱۲۶۲ تا ۱۲۶۵م در بخارا اقامت داشت. وی بخارا را یکی از بهترین شهرهای آسیای مرکزی و ایران نامیده است (نک: سفرنامه مارکوپولو، ۲۲: «تاریخ»، ۱۰۴). در سالهای ۶۷۱ و ۶۷۵/۱۲۷۳ و ۱۲۷۶م، بخارا گرفتار ویرانی و ورشکستگی اقتصادی شد، به گونه‌ای که در ۷۲۶/۱۳۲۶م در هر گوشه این واحه ویرانه‌ای مشهود بود. دژها، روستاها و باغها ویران شده بودند (غفور، ۴۶۷).

با این وصف، کوششهایی برای مرمت خرابیها صورت گرفت و مدرسه مسعودیه که در ۶۷۱/۱۲۷۰م ویران شده بود، احیا گردید (بارتولد، ۳۸۹/III).

در ۷۱۶/۱۳۱۶م بار دیگر بخارا از سوی مغولان و متحد جغتایی آنان یساور ویران گشت. بسیاری از مردم شهر پراکنده شدند و به سواحل جنوبی آمودریا روی آوردند (همانجا: وامبری، ۱۹۸-۱۹۹). به نظر می‌رسد که بخارا در عهد جغتاییان و تیموریان اهمیت سیاسی پیشین را از دست داده بود (بارتولد، ۵۳۸/II(2)). کیک‌خان جغتایی (حک ۷۱۸-۷۲۶/۱۳۱۸-۱۳۲۶م) که جانشین بغاو فرمانروای ماوراءالنهر بود، در ۷۲۱/۱۳۲۱م به اصلاح سکه دست زد. در ضرابخانه‌های بخارا به نام او سکه‌های نقره ۸ گرمی با نام دینار، و

نه تنها در برابر مغولان پایداری کردند، بلکه هنگامی که توفیق می‌یافتند، برای مدتی کوتاه لشکریان مغول را از مناطق اشغالی بیرون می‌راندند. به عنوان نمونه تیمورملک در ۶۱۹/۱۲۲۲م به بخارا حمله برد و یک چند مغولان را بیرون راند؛ ولی در حدود سال ۶۲۰/۱۲۲۳م مقاومت مسلمانان در هم شکسته شد (بارتولد، ۱۴۳/II(1)). قراختاییانی که در زمان مغولان زنده مانده بودند، شیوه پوشاک مسلمانان را برگزیدند و موقعیت آنان از دوره سلطه خوارزمشاهیان بهتر شده بود؛ با این وصف، فرهنگ چینی داشتند. مغولان از آنان در اداره امور بهره می‌جستند. پس از مرگ چنگیز در ۶۲۴/۱۲۲۷-۶۲۹/۱۲۳۰م زمام امور آسیای مرکزی و ماوراءالنهر را در دست گرفت. نخستین عامل او در سمرقند و بخارا بغاوش بود. افزون بر او از عامل دیگری به نام چین‌سان - تایفو (چونگ‌سان - تایفو) یاد شده است که نامی چینی به نظر می‌رسد. این زمان در بخارا سکه‌های مسین با نوشته‌های چینی ضرب گردید (همو، ۱۵۶/III/388، وامبری، ۱۸۰).

چندی بعد، یکی از بازرگانان ثروتمند به نام محمود یلواج که از خدمتگزاران چنگیز بود، در بخارا فرمانروا شد. بعدها فرزندش مسعودیهگ پس از مرگ پدر این مقام را برعهده گرفت. روحانیان مسلمان، همانند دیگر مردمان بخارا در برابر مغولان پایداری نشان دادند؛ اما چندی بعد سیاست مغولان بر این اصل قرار گرفت که اصحاب دین از پرداخت مالیات معاف شوند (بارتولد، ۳۸۹/III).

در ۶۳۵/۱۲۳۸م مردم بخارا بر ضد مغولان سر به شورش برداشتند. در رأس شورشیان مردی پیشه‌ور به نام محمود تارابی از تاراب در ۳ فرسنگی بخارا بود («تاریخ»، ۱۰۰). جویی می‌نویسد: عوام بر او گرد آمدند (۸۴/۱). این نظر را باید پذیرفت، زیرا در بخارا کسان بسیاری به حمایت از محمود تارابی برخاستند که شمس‌الدین محبوبی از علما و روحانیان بخارا در زمره آنان بود («تاریخ»، همانجا). در پیکاری که میان شورشیان و لشکریان مغول روی داد، محمود تارابی و شمس‌الدین محبوبی کشته شدند. مغولان پس از این پیروزی مردم بخارا و سکنه اطراف آن را به گونه‌ای وحشیانه کشتار و غارت کردند (نک: جویی، ۸۵/۱-۹۰). هنگامی که مسعودیهگ فرزند محمود یلواج که هر دو از نخستین دیوانیان آسیای مرکزی بودند (عشیق، ۲۶۵)، در بخارا به قدرت رسیدند، پس از ۶۳۴/۱۲۳۵م، کوششهایی برای بازسازی ویرانیهای شهر صورت گرفت. مادر قویلای قآن فرمان داد که در بخارا مدرسه‌ای احداث کنند که خاتیه نامیده شد. مدرس آن مدرسه سیف‌الدین باخرزی (د ۶۵۹/۱۲۶۱م) بود. مدرسه دیگری نیز از سوی مسعود بیگ در ریگستان به نام مسعودیه بنا شد. در هر یک از این دو مدرسه تا هزار شاگرد درس می‌خواندند. با این وصف، ویرانیهایی که مغولان به بار آورده بودند، تا مدتی دراز همچنان باقی بود. ابن بطوطه که ۱۱۳ سال پس از حمله چنگیز، در ۷۳۳/۱۳۳۳م از بخارا دیدن کرد، آن را ویرانه‌ای یافت. وی می‌نویسد: مساجد و بازارهای آن جز قسمت کوچکی مخروبه است و مردم آن در نهایت ذلت و خواری به سر می‌برند

سکه‌های کوچک با نام درم ضرب شد که هر ۶ درم یک دینار بود (غفور، 461؛ بارتولد، 161-162/۷). بارتولد می‌نویسد: سکه‌های کبک‌خان در ارتباط با نام او کیکی نام گرفت. این نیز سبب خطایی شد که برخی، سکه‌های کویک^۱ روسی را برگرفته از نام و سکه‌های کبک‌خان بدانند (همانجا).

در آغاز سال ۷۴۰ ق/۱۳۴۰ م شیخی از تبار ترک و نواده چنگیز ظاهراً به نام خلیل بر تخت نشست. گفته‌اند که این شیخ مراد بهاء‌الدین نقشبند، عارف بخارایی بوده است. در نوشته‌های تاریخی از هیچ فرمانروای جغتایی به نام خلیل یاد نشده است، ولی ابن بطوطه از شخصی به نام خلیل فرزند یساور امیر جغتایی یاد کرده است که با امپراتور چین پیمان صلح بست و به سمرقند و بخارا بازگشت (ص ۳۸۹-۳۹۰؛ بارتولد، 164-163/۷). با آنچه ابن بطوطه آورده است، بعید می‌نماید که این خلیل مراد و مرشد بهاء‌الدین نقشبند بوده باشد. از متحدان خلیل علاءالملک خداوندزاده بود که ابن بطوطه او را صاحب ترمذ نوشته است (ص ۴۵۴، ۴۵۸؛ بارتولد، 164/۷). با وجود ناشناخته بودن خلیل، سکه‌هایی در بخارا با نام سلطان خلیل‌الله در ۷۴۳ و ۷۴۵ ق/۱۳۴۲ و ۱۳۴۴ م ضرب شده است. اما بنا به نوشته بارتولد جز سلطانی به نام غازان فرزند دیگری از یساور شناخته نشده است (همانجا). در ضمن نباید این خلیل سلطان را با خلیل سلطان فرزند شاه‌رخ و نواده تیمور (حک ۸۰۸-۸۱۲ ق/۱۴۰۵-۱۴۰۹ م) یکی دانست. کبک‌خان در دوفرستگی نسف کاخ قارشی را برای خود بنا کرد. بعدها در اطراف این کاخ تأسیساتی از سوی بازرگانان و پیشه‌وران پدید آمد و صورت شهر به خود گرفت که به همان نام قارشی نامیده شده است («تاریخ»، 105).

در نیمه سده ۸ ق/۱۴ دولت جغتایی آسیای مرکزی به ۳۰ منطقه بخش شد که هر یک حکومتی جداگانه داشتند. در بخارا بار دیگر دودمان صدر بر سر کار آمدند (غفور، 463). این دودمان روحانی حنفی مذهب که سر دودمانشان عنوان برهان‌الدین داشت (معین‌الفقرا، ۴۶)، آل برهان و نیز بنی مازنه نامیده می‌شد (نک: ه، د، آل برهان). عوفی از این دودمان که پیش از اسلام زرتشتی بوده‌اند، یاد کرده است (۳۸۷/۲-۳۸۸). هنگامی که حسین، نواده غَزْغَن از شهر سبز زمام امور را به دست گرفت، در صدد برآمد تا بلخ را به عنوان تختگاه خود برگزیند. همین امر شورشی برپا کرد. تیمور در آغاز با امیر حسین همراه بود، ولی میان آنان اختلاف افتاد (نک: عبدالرزاق، ۳۳۷-۳۵۰، ۳۸۷، ۴۰۵، ۴۳۱).

سرانجام، حسین کشته شد و فرمانروایی به دست تیمور افتاد (۷۷۱-۸۰۷ ق/۱۳۶۹-۱۴۰۴ م) (همو، ۴۳۲-۴۳۳). تیمور سمرقند را به عنوان تختگاه خود برگزید و بخارا به صورت دومین شهر و مرکز بازرگانی ماوراءالنهر درآمد (بارتولد، 174-173/۷). تیمور می‌کوشید راههای کاروانی و بازرگانی آسیا به اروپا را تمام و کمال در اختیار گیرد. برای اجرای این مقصود، ضمن غارت کشورهای مفتوح،

نیروهای مولد ماوراءالنهر را تقویت می‌کرد و به حساب غارت و چپاول دیگر سرزمینها به احداث قنات و ابنیه شهرهای آن دیار می‌پرداخت و پیشه‌وران و صنعتگران و هنرمندان را به ماوراءالنهر می‌آورد (پتروشفسکی، 162-161). بدین‌روال، بخارا یک چند از وضعی مناسب برخوردار شد. در نخستین سالهای پس از مرگ تیمور، بخارا به صورت پناهگاه دو فرزند شاه‌رخ، الغیغیگ و ابراهیم درآمد که زیر نظر شیخ نورالدین و شاه‌ملک، دو تن از سرداران تیمور، در آن شهر اقامت کردند. شاه‌ملک مربی الغیغیگ بود. بخارا و ارگ آن را دو بخش کردند که یکی متعلق به الغیغیگ و دیگری از آن ابراهیم بود. الغیغیگ در زمان پدرش در ۸۳۱ ق/۱۴۲۸ م به اصلاحات پولی در بخارا دست زد و مدرسه‌ای در مرکز شهر و محل چارسوی بخارا بنا کرد («تاریخ»، 108؛ بارتولد، 389/III).

الغیغیگ از ۸۵۰ تا ۸۵۳ ق/۱۴۴۶-۱۴۴۹ م جانشین پدر شد. در ۸۵۵ ق ابوسعید از اعقاب تیمور در سمرقند بر تخت نشست و از آغاز با اشراف بخارا مدارا کرد و از حمایت روحانیان بخارا برخوردار شد. جالب آنکه اندکی پیش از کسب قدرت، از سوی قاضی شهر به مرگ محکوم شده بود، ولی خبر مرگ عبداللطیف جانشین الغیغیگ (۸۵۳-۸۵۴ ق) وی را از عقوبت رها کرد. یکی از بزرگان دین به نام شمس‌الدین محمد که در بخارا می‌زیست، به حمایت از ابوسعید برخاست («تاریخ»، همانجا).

در اواخر عهد تیموریان، بخارا در دست طرخانان تیموری از اشراف و ثروتمندان آن واحه قرار گرفت؛ گاه نیز دستخوش هجوم و غارتگریهایی از سرزمینهای همجوار می‌شد. در اواخر سده ۹ و اوایل سده ۱۰ ق، اهمیت فرهنگی بخارا کاستی گرفت. دانشمندان، شاعران و هنرمندان، همانند دوران الغیغیگ به سمرقند روی آوردند (همان، 109-108). در اوایل سده ۹ ق/۱۵ محمدشیبانی، خان ازبک که از خاندان چنگیز شاخه جوجی و نواده ابوالخیر خان بود (بازورث، ۲۳۴-۲۳۵)، در صدد استیلا بر ماوراءالنهر از جمله واحه بخارا برآمد. تاریخ حمله خان ازبک به بخارا را با اختلاف نوشته‌اند. فضل‌الله بن روزبهان خنجی مؤلف مهمان‌نامه بخارا تاریخ این حمله را ۹۱۴ ق/۱۵۰۸ م با ۳۰۰ هزار سپاهی نوشته (ص ۱)، ولی بارتولد تاریخ این حمله را ۱۵۰۰ م آورده است (همانجا؛ نیز نک: «تاریخ»، 109) که با تاریخ هجری مندرج در کتاب روزبهان خنجی قابل انطباق نیست. خان ازبک نخست عازم سمرقند شد، ولی والی بخارا با سپاه خود به مقابله شتافت. در نتیجه، خان شیبانی سمرقند را رها کرد و به مقابله والی بخارا رفت و سپاه او را درهم شکست. وی دو سال در بخارا اقامت کرد (غفور، 521). ازبکان همانند دیگر کوچندگان به چند قبیله بخش شده بودند که هر یک منطقه‌ای را در اختیار داشتند. مقرخان بزرگ در سمرقند بود. خانهای دیگری از دودمان شیبانی، از جمله عبیدالله بن محمود از ۹۱۸ ق/۱۵۱۲ م و عبدالله بن اسکندر از ۹۶۴ ق/۱۵۵۷ م در بخارا اقامت داشتند



گنبد مسجد کلان، ۹۲۰ ق/۱۵۱۴ م

(بارتولد، همانجا).

به تصرف آورد. در عبدالله‌نامه شرحی درباره بخارا آمده است که نشان می‌دهد مؤلف آن متن کامل‌تری از اثر نرشخی را در اختیار داشته که باقی‌نمانده است (نک: بارتولد، III/390، 487/II(2)).

عبدالله بن اسکندر در ۱۰۰۶ ق/۱۵۹۸ م درگذشت. جانشین وی عبدالمؤمن، سال بعد در بخارا به قتل رسید. پیرمحمد یکی از بستگان عبدالمؤمن خود را امیر بخارا خواند، ولی در همان سال توسط باقی‌خان ازبک خواهرزاده عبدالله بن اسکندر کشته شد (فلسفی، ۱۳۵/۴-۱۳۶). از این پس اوضاع بخارا آشفته شد و هشرخانیان (اشترخانیان) زمام امور را در دست گرفتند و از بخارا به اداره امور سرزمینهای تابع خود پرداختند (بارتولد، همانجا؛ «تاریخ»، 112-113).

در نیمه دوم سده ۱۰ ق/۱۶ م شهر بخارا وسیع‌تر شد و بخشهایی از حومه آن به شهر پیوستند. در این زمان در بخارا بناهای فاخر، از جمله مراکز بازرگانی و کاروانسراها پدید آمد و شهر به مرکز مهم بازرگانی آسیای مرکزی بدل گشت (غفورف، 540). جنگینسن که در ۹۶۵-۹۶۶ ق/۱۵۵۸-۱۵۵۹ م به بخارا رفته بود، درباره بازرگانی این شهر مطالبی نوشته که حاکی از وسعت بازرگانی آن شهر است و از وجود بازرگانان هندی از هندوستان، سرزمین بنگال و اطراف رود گنگ و نیز ایرانیان در بخارا یاد کرده است. بنا به نوشته او هندوان از بخارا ابریشم،

در ۹۱۶ ق/۱۵۱۰ م شاه اسماعیل صفوی از غرب به خراسان رفت و در مسیر حرکت شهرهایی را پی در پی از جنگ ازبکان بیرون کرد. در حوالی مرو محمد شیبانی به مقابله شتافت، ولی از سپاه ایران شکست یافت و در جنگ کشته شد. در این زمان، بابر از حکمرانان تیموری از کابل و راه قندوز به لشکریان ازبک حمله برد و چند شهر از جمله سمرقند و بخارا را به تصرف آورد. اندکی بعد مردم بخارا از بابر روی‌گردان شدند. در ۹۱۸ ق/۱۵۱۲ م عبدالله برادرزاده محمدخان ازبک شیبانی به بخارا حمله برد و بابر را متواری کرد (غفورف، 527-526؛ «تاریخ»، 110).

آگاهیهای مرتبط با روزگار عبیدالله را واصفی در بدایع الوقایع به شرح آورده است. عبدالله بن اسکندر (عبدالله دوم) پس از مرگ نوروز احمدخان ازبک در ۹۶۳ ق/۱۵۵۶ م که فرمانروای تاشکند و سمرقند بود، بی‌درنگ موقعیت خود را در کریمنه و شهر سبز از توابع بخارا مستحکم کرد و در رجب ۹۶۴ م/۱۵۵۷ بخارا را به تصرف آورد. پدرش را از کریمنه به بخارا خواند و در ۹۶۷ ق/۱۵۶۰ م او را رئیس دولت همه ازبکها نامید. از این سال بخارا به صورت مقر شاهزادگان دولت شیبانی درآمد (غفورف، 531-529). وی پس از مرگ پدر در ۹۹۱ ق/۱۵۸۳ م به جای او نشست و بلخ و سمرقند و فرغانه را

پوست خام و اسب با خود می‌بردند. ایرانیان نیز به بخارا پارچه، نخ آماده، کتاب، حریر الوان، اسب اصیل و پوست خام می‌آوردند و کالاهای روسی می‌بردند (I/88-89).

در سده ۱۰ ق/۱۶ م در بخارا بناهای جدیدی احداث گردید. بدون مبالغه می‌توان گفت که در سیمای بخارا دگرگونی‌هایی پدید آمد. دیواری ساخته شد که محدودهٔ وسعت یافتهٔ شهر را در برمی‌گرفت. در اواخر سده ۱۱ ق/۱۶ م عبدالله خان دوم فرزند اسکندر (۹۹۱-۱۰۰۶ ق/۱۵۸۳-۱۵۹۷ م) به منظور ارضای خاطر شیوخ متنفذ و ثروتمند منطقهٔ جویبار، تمامی املاک بزرگ آنان را داخل محوطهٔ دیوار شهر قرار داد (غفور، ۵۴۸).

در نیمهٔ دوم سده ۱۰ ق/۱۶ م بخارا به عنوان مرکز فرهنگی کسب اهمیت کرد. مدارس علوم دینی آن افزون‌تر شد. در این مدارس دیگر دانش‌ها نیز تدریس می‌شد. در تذکرهٔ نظم بخارا که در نیمهٔ دوم سده ۱۰ ق تألیف شد و نیز در بدایع الوقایع، آگاهی‌های مرتبط با حیات معنوی آن دوره به شرح آمده است (واصفی، ۱۶۳/۱-۱۶۵، ۲۱۱-۲۱۲، ۲۶۹-۲۷۰، ۲۱۹/۲؛ غفور، ۵۵۷-۵۵۶؛ بارتولد، همانجا).

پس از پراکنده شدن اردوی زرین، در هشرخان (آستاراخان) جانی‌بیگ که شوهر خواهر عبدالله خان دوم بود، در منطقهٔ ماوراءالنهر حکومت خانی را تشکیل داد که به حکومت اشترخانیان معروف است. پس از الحاق هشرخان به روسیه در عهد ایوان چهارم (۹۶۱ ق/۱۵۵۴ م)، جانی‌بیگ نزد شیپانیان گریخت (BSE³, II/339). به هنگام آشفته‌گی وضع شیپانیان، جانی‌بیگ پیشنهاد کرد فرزندش دین محمد که آن زمان حکمران ایبورد بود، ادارهٔ امور را در دست گیرد. وی در راه بخارا با سپاهیان صفوی مواجه شد و در نبرد به هلاکت رسید (غفور، ۵۶۱-۵۶۰).

چون عبدالمؤمن خان (۱۰۰۶ ق/۱۵۹۷ م) جانشین عبدالله خان دوم فرزندی نداشت، حکام وابسته به دربار بخارا که از آشفته‌گی‌ها بیمناک شده بودند، در صدد برآمدند تا باقی محمدخان برادر دین محمد مقتول را بر تخت بنشانند. بدین‌روال، دوران اقتدار اشترخانیان در ماوراءالنهر آغاز گردید (همانجا؛ عشیق، ۲۲، ۲۴). قزاق‌ها به فرماندهی توکل خان، ضمن بهره‌گیری از اختلاف‌های خانهای شیپانی، چند شهر از جمله تاشکند و سمرقند را تصرف کردند، ولی در نزدیکی بخارا شکست یافتند و توکل خان در پیکار مجروح و هلاک شد و قزاق‌ها از ادامهٔ پیکار بازماندند (همو، ۲۲؛ غفور، ۵۶۰). خانهای خیوه با اغتنام فرصت و استفاده از جدال اعقاب جانی‌بیگ به بخارا رسیدند و بخشی از شهر را غارت کردند (همو، ۵۶۲).

بدین ترتیب، باقی محمدخان که مادرش از شیپانیان بود، زمام امور را در دست گرفت. از او به عنوان پایه‌گذار دودمان اشترخانیان یاد شده است. مقر او در بخارا، و وی تا ۱۰۱۴ ق/۱۶۰۵ م در این مقام بود. پس از او، ولی محمدخان در ۱۰۱۴ ق به فرمانروایی رسید، ولی اعیان بخارا از بد سلوکی او ناخرسند شدند. وی که از امام‌قلی خان شکست یافته بود،

به دربار شاه عباس اول پناهنده شد و زمانی که امام‌قلی خان در سمرقند بود، با شتاب به بخارا بازگشت. میان او و امام‌قلی خان پیکاری روی داد که تفنگداران ایرانی در آن نقش داشتند. علمای نقشبندی در آخرین لحظه از امام‌قلی خان طرفداری کردند. در نتیجه ولی محمدخان با ۳۰۰ تن از یارانش تنها ماند و اسیر شد و سرانجام به فرمان امام‌قلی خان به قتل رسید که سال آن را با اختلاف نوشته‌اند (عشیق، ۲۶-۲۹؛ اعتمادالسلطنه، ۹۰۴/۲-۹۰۵؛ هدایت، رضاقلی، ۴۰۷/۸، ۴۰۸؛ خافی‌خان، ۲۶۱/۱).

پس از ولی محمدخان، امام‌قلی خان زمام امور را در دست گرفت. در زمان او دولت بخارا با روسیه که میخائیل رومانوف در رأس آن قرار داشت، رابطه برقرار کرد. امام‌قلی خان پس از ۳۶ سال حکومت، قدرت را به برادر خود ندر محمدخان سپرد و از راه ایران به حج رفت؛ وی پس از مرگ در گورستان بقیع مدفون شد (عشیق، ۳۲-۳۴). ندر محمدخان (حک ۱۰۵۱-۱۰۵۵ ق/۱۶۴۱-۱۶۴۵ م)، برادر امام‌قلی خان فرمانروای بخارا شد. وی که از درگیری فرزنداناش (همو، ۳۶-۳۷؛ خافی‌خان، ۶۱۱/۱، ۶۳۲-۶۳۳) به ستوه آمده بود، از سلطنت کناره گرفت تا باقی عمر را در مدینه به سر برد. شاه عباس ثانی نظریهٔ زیگ را با هزار تومان اشرافی و هدایای بسیار به استقبال او فرستاد. ندر محمدخان به سبب کهن سالی در بسطام درگذشت. شاه صفوی دستور داد تا جنازهٔ فرمانروای بخارا را به اصفهان آورند و همراه بازماندگانش به مدینه برند. وی را در جوار برادرش به خاک سپردند (عشیق، ۳۴-۳۸). پس از سفر ندر محمدخان به ایران، پسرش عبدالعزیز خان (حک ۱۰۵۵-۱۰۹۱ ق/۱۶۴۵-۱۶۸۰ م) امیر بخارا شد. در عهد او آشوب‌های داخلی به اوج رسید. ابوالغازی بهادرخان، خان خیوه به بخارا حمله برد. درگیری میان بخارا و خیوه مدتی ادامه یافت (همو، ۳۹).

در روزگار شاه عباس دوم، روابط سیاسی بخارا و ایران استوارتر گردید. عبدالعزیز خان در ۱۰۹۱ ق در ۷۴ سالگی به عزم زیارت حرمین شریفین عازم ایران شد. شاه سلیمان به استقبال او رفت. عبدالعزیز خان نیز در طول راه درگذشت و سپس در گورستان بقیع کنار گور امام‌قلی خان به خاک سپرده شد (همو، ۴۰-۴۱؛ هدایت، رضاقلی، ۴۸۹/۸). پس از او سبحان‌قلی خان (حک ۱۰۹۱-۱۱۱۴ ق/۱۶۸۰-۱۷۰۲ م)، و سپس عبیدالله خان (حک ۱۱۱۴-۱۱۲۳ ق/۱۷۰۲-۱۷۱۱ م) امیران بخارا بودند (عشیق، ۴۰، ۴۴). در دورهٔ حکمرانی عبیدالله خان عیار سکه‌های نقره کاستی پذیرفت. در نتیجه بازرگانی بخارا از رونق افتاد و بازرگانان و پیشه‌وران کارها را تعطیل کردند. شهر دچار قحطی شد و بی‌چیزان به ارگ بخارا هجوم بردند؛ گرچه شورش فرونشاند شد، ولی چنددستگی و اختلاف همچنان باقی بود. سرانجام، عبیدالله خان به قتل رسید. در عهد او منطقهٔ حکومت اشترخانیان تجزیه شد (غفور، ۵۶۶-۵۶۳). هجوم طوایف کوچنده و غارت بخارا، موجب خرابی وضع مالی مردم شد. سیدای نسفی که در دوران پیری بافندگی می‌کرد، در اشعار خود به کسادبازار و فقدان قدرت خرید مردم اشاره کرده، و چنین گفته است:

و سلسله دیگری از دودمان چنگیز به نام مغیثیه بنیاد نهاد (غفور، ۹۰۲؛ سامی، ۱۰). شرح زندگی او را محمودفا کرمینگی در کتاب تحفه الخانی آورده است (نک: بارتولد، III/390). پس از محمدرحیم‌بی، عموی او دانیال بی آتالیق (حک ۱۱۷۲-۱۱۹۹ ق/۱۷۵۹-۱۷۸۵ م) قدرت را در دست گرفت. وی عنوان خانی را به ابوالغازی نواده ابوالفیض خان واگذار و خود وظیفه آتالیقی (بزرگ و پدر) را عهده‌دار شد (غفور، ۹۰۲-۹۰۳).

در اواخر سده ۱۲ و اوایل سده ۱۳ ق توجه روسیه و اروپای غربی به آسیای مرکزی به ویژه بخارا فزونی گرفت. نام بخارا نزد غریبان به مفهوم آسیای مرکزی بود (سوخاروا، 5). پس از دانیال بی، پسرش شاه‌مراد (حک ۱۱۹۹-۱۲۱۵ ق/۱۷۸۵-۱۸۰۰ م) زمامدار بخارا شد. در ۱۱۹۹ ق در بخارا شورشی روی داد. شاه‌مراد کوشید تا مردم را راضی کند؛ مالیاتها را لغو کرد و خراجهای شرعی از جمله زکات را باقی گذاشت. در نتیجه، روحانیان اهل سنت به حمایت از او برخاستند. در عهد وی، دولت مغیثیان از استحکام بیشتری برخوردار گردید. شاه‌مراد به نام میرمعصوم نیز شهرت دارد (بارتولد، III/391).

گرچه اعقاب شاه‌مراد، عنوان سید و میر بر خود نهاده بودند، ولی سید بودن و رابطه آنان با بیت پیامبر (ص) مشخص نیست. در کتاب خاطره‌های امیرعالم‌خان آمده است که دودمان اشترخانی (هشترخانی) خود را از اعقاب پیامبر اسلام (ص) می‌دانستند و تخلص افتخاری «سید» داشتند. دودمان مغیثیه از اولاد پیامبر (ص) نبودند. محمد رحیم‌خان، دختر ارشد ابوالفیض‌خان را به همسری گرفت. هدف او داشتن عنوان «سید» بود، ولی از آن زن فرزندی نداشت. بعد شاه‌مراد او را به نکاح خود آورد. از آنها ۳ فرزند تولد یافت که بزرگ‌ترین آنها حیدر بود. از این‌رو، امیرحیدر که ظاهراً از مادری سیده تولد یافته بود، عنوان «سید» و «میر» بر خود نهاد (ص ۳۷؛ بخارایی، ۶۹). شاه‌مراد به عنوان جهاد چند بار بر ضد شیعیان به خراسان لشکر کشید، دست به غارت و کشتار زد و اسیرانی گرد آورد؛ از این‌رو، بازار برده‌فروشی در بخارا رونق گرفت (۹۰۷). شاه‌مراد خون مخالفان مذهب سنت را مباح، و اموال آنان را حلال می‌شمرد. وی با شیعیان و مذهب شیعه بغض و عداوت زیادی داشت؛ همه ساله به بهانه غذا به محدوده شرقی ایران لشکر می‌کشید؛ بسیاری از مردم را می‌کشت و اموالشان را غارت می‌کرد و یک پنجم آن را به خزانه می‌افزود (بخارایی، ۱۱۳-۱۱۴). در اواخر سده ۱۲ ق، هنگامی که ایران سرگرم جنگهای داخلی بود، شاه‌مراد مرو را به تصرف آورد و گروهی از مردم آن سامان را به بخارا و سمرقند کوچ داد (غفور، همانجا). شاه‌مراد مملکت متصرفی خود را میان ۳ فرزندش قسمت کرد، مرو را به دین ناصریگ، سمرقند را به میرحسین بیگ و قارشی را به میرحیدر واگذار (بخارایی، ۷۰-۷۱).

پس از درگذشت شاه‌مراد، امنای دولت گرد آمدند و امیرحیدر را به فرمانروایی (۱۲۱۵-۱۲۴۲ ق/۱۸۰۰-۱۸۲۶ م) برداشتند (همو، ۶۷؛ بارتولد، همانجا). سامی جلوس امیرحیدر بر تخت سلطنت را ۱۲۱۶ ق

گاهی متاع خود که به بازار می‌برم/دامان و آستین خریدار می‌کشم (همو، ۸۸۳).

پس از کشته شدن عبیدالله خان، ابوالفیض خان (حک ۱۱۲۳-۱۱۶۰ ق/۱۷۱۱-۱۷۴۷ م)، آخرین فرمانروای دودمان جانی یا اشترخانیان در بخارا بر تخت نشست، اما در عمل زمام امور در دست محمدرحیم‌خان و پدرش محمدرحیم‌بی آتالیق بود (عشیق، ۴۸). ۱۱ سال آخر حکومت ابوالفیض‌خان مصادف با سلطنت نادرشاه افشار (۱۱۴۸-۱۱۶۰ ق/۱۷۳۵-۱۷۴۷ م) بود. نادر همواره در این اندیشه بود که مرزهای مطمئن ایران را بدان باز رساند و به حریم فرمانروایی خان بخارا پای گذارد (شعبانی، ۲۰۲-۲۰۳).

هنگامی که رضا قلی‌خان فرزند نادر حاکم خراسان شد، در صدد لشکرکشی به ماوراءالنهر برآمد و در ۱۱۵۰ ق/۱۷۳۷ م پس از تصرف اراضی اطراف جیحون، از ترمد گذشت و به ماوراءالنهر رسید. امیر دانیال بی حاکم قارشی از ابوالفیض‌خان امیربخارا یاری خواست. در نخستین پیکار، ازبکان توفیق بیشتری داشتند، ولی پس از رسیدن توپخانه، کارزار به سود سپاهیان ایران پایان پذیرفت (محمدکاظم، ۵۷۱/۲-۵۷۷؛ آرونوا، ۲۵۳؛ شعبانی، ۲۰۴).

نادر که نمی‌خواست در دو جبهه جنگ کند، پسرش رضاقلی را به بازگشت فراخواند و در همان زمان، ضمن نامه‌ای فرمانروایی ابوالفیض‌خان را در بخارا به رسمیت شناخت. در نتیجه، میان طرفین صلح برقرار شد (عشیق، ۵۰). نادر در ۱۱۵۲ ق/۱۷۳۹ م پس از جنگ هندوستان متوجه ماوراءالنهر شد. ابوالفیض‌خان که از آمدن نادر نگران شده بود، حکیم‌بی آتالیق را به عنوان سفیر به اردوگاه نادر فرستاد. نادر خواستار آمدن ابوالفیض‌خان شد. ابوالفیض‌خان نیز در صدد ملاقات با نادر برآمد (همانجا). در این زمان، خبر رسید که طوایف یوز، مین، نایمان، قنقرات، کنه‌کس، قیاط، بیات، ارمند، جغتای و قزاق با حدود صد هزار نفر به خونخواهی آدینه‌قلی - که در جنگ با رضا قلی میرزا به قتل رسید - فرا می‌رسند. روز بعد سپاه یادشده به ابوالفیض‌خان رسیدند. حکیم‌بی آتالیق کوشید تا به ابوالفیض‌خان بفهماند که لشکر ترکان قادر به مقابله نخواهند بود، ولی مؤثر نیفتاد. لشکریان ازبک در بیرون بخارا اردو زدند (همو، ۵۰-۵۱؛ محمدکاظم، ۷۸۸/۲-۷۸۹).

سپاه نادر بر ازبکها غلبه کرد. ابوالفیض‌خان به حصار بخارا پناه برد و طی نامه‌ای از نادر تقاضای بخشش نمود. حکیم‌بی آتالیق، نامه را به نادر داد. نادر نیز نامه‌ای همراه با اعلام غفور برای ابوالفیض‌خان فرستاد و او را به عنوان شاه بخارا به رسمیت شناخت (همو، ۷۹۲/۲-۷۹۴). میان طرفین پیمانی منعقد شد که طبق آن رود آموی مرز میان ایران و بخارا شناخته شد (عشیق، ۵۳). پس از کشته شدن نادر، محمدرحیم‌بی، ابوالفیض‌خان و دو پسرش را به قتل رسانید، با کشته شدن ابوالفیض‌خان، حکومت اشترخانیان و اعقاب جانی‌بیگ منقرض شد و محمدرحیم‌بی (حک ۱۱۶۰-۱۱۷۲ ق/۱۷۴۷-۱۷۵۹ م) جای او را گرفت

نوشته است (ص ۳۱). امیرحیدر از برادران خواستار اطاعت شد و کسانی را مأمور کرد که به منطقه‌های آنان بروند و برادرانش را دستگیر کنند و به بخارا بیاورند. میرحسین بیگ حاکم سمرقند با فرزندان و ۵۰



گنبد آرامگاه مدرسه میرعرب، ۹۴۲ق/۱۵۳۵م

تن از نزدیکان خود به شهرسبز گریخت، ولی دین ناصر بیگ حاکم مرو که از حمایت اهالی برخوردار بود، مقاومت ابراز داشت. در نتیجه امیرحیدر به مرو لشکر کشید که حاصلی نداشت. ۳ سال میان دو برادر جنگ بود. سرانجام، دین ناصر بیگ شکست یافت و با نزدیکان خود به خراسان گریخت و در پناه دولت ایران درآمد. بخارایی، تاریخی برای این درگیریها و پناهندگی دین ناصر بیگ یاد نکرده است (ص ۷۳-۶۹). محتمل است این واقعه در ۱۲۱۸ق/۱۸۰۳م روی داده باشد. بخارا که قبه الاسلام شرق نامیده می‌شد، در زمان امیرحیدر به بخارای شریف شهرت یافت (بارتولد، همانجا).

امیرحیدر مدت ۱۰ سال به تحصیل علوم دینی پرداخت و سپس کار تدریس را در پیش گرفت، چنانکه ۴۰۰ تا ۵۰۰ طالب علم در مجلس درس او حضور داشتند (همانجا؛ بخارایی، ۷۳). بخارایی که در خدمت امیرحیدر بوده، با تجلیل از او یاد کرده است که مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسد؛ چه، او را به سبب داشتن حرم بزرگ با زنان بسیار سرزنش می‌کردند. امیرحیدر آخرین فرمانروایی بود که در بخارا به نام او سکه ضرب شد. پس از مرگ وی نیز ضرب سکه‌هایی با عنوان «مرحوم امیرحیدر» ادامه یافت (بارتولد، همانجا). امیرحیدر در آغاز توفیق‌هایی داشت، ولی با گذشت زمان، خانهای خویه به صورتی متواتر واحه بخارا را مورد حمله قرار دادند و نادیوار بخارا پیش آمدند (غفور، ۹۰۸).

در ۱۲۲۸ق/۱۸۱۳م ماوراءالنهر میان حکام متعدد تقسیم شد که قدرتمندترین آنها امیرحیدر فرمانروای بخارا بود (همانجا). وی به سبب بیماری درگذشت. پس از او فرزندش امیرنصرالله (حک ۱۲۴۲-۱۲۷۷ق/۱۸۲۶-۱۸۶۰م) جانشین وی گردید و با قتل دو برادر خود حسین و عمر که وارثان قانونی سلطنت بودند، بر تخت نشست و مدت یک ماه پس از جلوس، روزی ۵۰ تا ۱۰۰ نفر را کشت (همو، ۹۰۹-۹۱۰). او را به سبب بی‌رحمی، امیر قصاب نام داده بودند (امیر عالم‌خان، همانجا). امیر نصرالله با وجود دشمنی سران قبایل ازبک توانست موقعیت خود را استوار کند و محدوده حکومت خود را وسعت بخشد. مآخذ اروپایی و جهانگردان از او به عنوان مردی خودگامه یاد کرده‌اند. وی به خلاف رسم ازبکان که لشکرهايشان از داوطلبان تشکیل می‌یافت، به تأسیس سپاهی منظم دست زد، ولی این وضع دیری نپایید (بارتولد، همانجا).



مدرسه عبدالله خان از مجموعه قوش مدرسه، ۹۶۷-۹۹۶ق

هنگامی که امیر نصرالله بخارا را به تصرف آورد، ظرف یک روز تا نزدیک ظهر به فرمان او ۵ هزار تن از لشکریان اسیر بخارا را در برابر دیدگانش گردن زدند. پس از آن حکم به قتل عام داد که ۳ هزار تن دیگر را نیز در کوی و برزن کشتند (بخارایی، ۹۳). وی برادران دیگر خود را با همه اعضای خانواده آنان در قلعه «نر زوم» نزدیک رود آموی زندانی کرد؛ سپس به فرمان او همه آنان را از بزرگ و کوچک کشتند و به خاک سپردند. در بخارا نیز به فرمان او اغلب بزرگان را دستگیر کردند و

گویا و حاوی مطالبی ارزشمند درباره روابط امیر بخارا با دولت ایران است. مؤلف کتاب در جریان ملاقات با امیر نصرالله از بیم آنکه ولف نیز همانند دیگر فرستادگان دولت انگلیس کشته شود، صلاح را در ارائه پیام محمدشاه دانست. امیر بخارا ضمن پذیرفتن خواست شاه قاجار، به نماینده دولت ایران گفت که آنها گاهی خان خوقند و زمانی خان اورگنج را به دشمنی با ما تحریک می کنند و از حدود ولایت بخارا نقشه معابر و راهها را برمی دارند (سفرنامه بخارا، ۳۴). سرانجام، امیر بخارا ولف را آزاد کرد تا به همراه مؤلف به ایران برود (همان، ۳۹). در تضعیف موقعیت انگلیس، علائق دولت روسیه اندک نبوده است. بی گمان دولت روسیه بجز علائق اقتصادی، علائق سیاسی نیز داشته است. مؤید این نکته تلاشهای حکومت تزاری روسیه از نیمه دوم سده ۱۳/ق تا ۱۹/م در جهت استقرار کنترل و اعمال نفوذ در آسیای مرکزی و ممانعت از استیلای دولت بریتانیا بوده است (غفورف، ۹۴۹).

در دوران امیر مظفر، اقدام روسیه برای تصرف آسیای مرکزی آغاز شد. سپاهیان روسی در مسیر سفلاهی سیر دریا مستقر شدند و از آن نواحی به ماوراءالنهر رخنه کردند (بارتولد، ۳۹۱/III). نخستین شکست امیر مظفر از روسیه در ۱۲۸۳/ق تا ۱۸۶۶/م روی داد که در نتیجه آن لشکریان روس شهرهای خجند و اوراتپه را تصرف کردند. شکست دوم امیر مظفر از روسیه پس از تصرف سمرقند بود که به انعقاد پیمانی نابرابر در ۲۳ ژوئن ۱۸۶۶ انجامید. گرچه امیر مظفر به کمک لشکریان روس توانست شهر سبز و جنوب شرقی واحه بخارا را تابع خود کند، ولی امارت بخارا خود تابع روسیه شد (امیر عالم خان، همانجا). امیر مظفر پس از چند درگیری، ناگزیر تبعیت دولت روسیه را گردن نهاد و از ادعاهای ارضی خود نسبت به نواحی اطراف سیر دریا صرف نظر کرد. جیزک، اوراتپه و سمرقند از ۱۲۸۵/ق به روسها واگذار شد (همانجا). امیر مظفر فرزند خود عبدالاحد را به صورت گروگان به پترزبورگ فرستاد (همانجا؛ اعتماد السلطنه، ۱۹۰۷/۳). وی در آنجا به تحصیلات نظامی پرداخت و درجه ژنرال آجودان رسته سوار نظام ارتش روسیه و فرماندهی هنگ ۵ قزاق را داشت و از سوی امپراتور الکساندر سوم پس از مرگ پدر و ارث تخت بخارا شد (امیر عالم خان، ۳۹-۴۰).

عبدالاحد (حک ۱۳۰۲-۱۳۲۸/ق تا ۱۸۸۵-۱۹۱۰/م) امیر بخارا تابع دولت روسیه بود. در زمان او مرز میان بخارا و افغانستان مشخص شد. در ۱۳۱۳/ق تا ۱۸۹۵/م ضمن توافق میان دولتهای روس و انگلیس، پنج کند به عنوان مرز دو دولت شناخته شد و امیر عبدالاحد ناگزیر شهرستان درواز را در مقابل ولایات روشن و شوغنان به افغانستان واگذار کرد (بارتولد، همانجا). از ۱۳۰۴/ق تا ۱۸۸۷/م راه آهن روسیه از سرزمین تحت فرمان این امیر عبور داده شد. در ۱۵ کیلومتری بخارای قدیم، در مسیر راه آهن قصبه ای روسی به نام «بخارای جدید» احداث شد که ایستگاه آن کاگان نام گرفت. بعدها این قصبه به مرکز مأموران سیاسی روسیه بدل گشت. به هزینه امیر بخارا، راه آهن یاد شده با پایتخت قدیمی مرتبط شد و سراسر خان نشین بخارا به صورت منطقه گمرکی روسیه درآمد.

کشتند و اموال و املاک آنها را به یغما بردند و اطفالشان را بی قوت لایموت گذاشتند که بسیاری از آنان را کار به تکدی رسید (همو، ۹۷-۹۸).

سیمیونف محقق تاریخ منفیته نوشته است که امیر نصرالله نسبت به تنها فرزند خود مظفر احساس پدری نداشت، ولی چون دارای پسر دیگری نشده بود، قتل او را به تأخیر می افکند (نک: غفورف، ۹۱۱-۹۱۲). پس از مرگ امیر نصرالله، امیر مظفر (حک ۱۲۷۷-۱۳۰۲/ق تا ۱۸۶۰-۱۸۸۵/م) که همانند پدرش سفاک بود، بر تخت نشست. وی پیش از مرگ پدر حاکم کریمینه بود (امیر عالم خان، ۳۹؛ سامی، ۲۵). آشفته گیهای دوران حکومت امیر نصرالله و امیر مظفر سبب شد که دولت روسیه از ناراضی بودن مردم آن سامان، برای اعمال نفوذ در آسیای مرکزی به ویژه واحه بخارا بهره جوید. از ۱۱۹۵/ق تا ۱۷۸۱/م، بیچورین با سمت سفیر دولت امپراتوری روسیه به بخارا فرستاده شد. وظیفه عمده او برقراری روابط بازرگانی بود. در اواخر سده ۱۸، روابط میان دو دولت گسترش یافت. در سالهای ۱۲۵۶-۱۲۶۶/ق تا ۱۸۴۰-۱۸۵۰/م حجم تجارت طرفین باز هم بیشتر شد. در دوران حکومت امیر نصرالله، بیگانگان، از جمله بازرگانان خارجی دستگیر و زندانی می شدند. این وضع مایه نگرانی دولتهای انگلیس و روسیه شد (غفورف، ۹۴۵-۹۵۱).

نیاز به مبادله کالا و رشد روابط بازرگانی از یک سو، و اقدام دولت بریتانیا به منظور دستیابی به آسیای مرکزی، موجب نگرانی دولت روسیه و از دست رفتن مواضع این دولت در آن سرزمین بود (همانجا). در دوران جنگ اول دولت بریتانیا با افغانستان (۱۲۵۴-۱۲۵۸/ق تا ۱۸۳۸-۱۸۴۲/م) موضوع فرستادن مأموران اطلاعاتی انگلیس به بخارا مطرح شد. در این سالها هرات به مرکز فعالیت دولت بریتانیا بدل گشت. پس از اشغال افغانستان، به دستور فرمانفرمای کل هندوستان دو تن از مأموران اطلاعاتی انگلیس به نامهای استودارت و کونولی یکی از بی دیگری به بخارا فرستاده شدند، ولی فعالیت این دو مأمور اطلاعاتی انگلیس نتیجه ای به بار نیاورد، زیرا به دستور امیر نصرالله بازداشت و در ۱۸۴۲/م اعدام شدند (زمانی، ۱۰؛ غفورف، ۹۵۴). دولت بریتانیا که از سرنوشت مأموران خود بی خبر مانده بود، نماینده خود جوزف ولف را در ۱۲۶۰/ق تا ۱۸۴۴/م به بخارا فرستاد. وی که از سوی کمیته ای برای نجات آن دو تن مأمور شده بود، پیش از این مأموریت خطیر به ایران آمد و به حضور محمدشاه قاجار فرزند عباس میرزا بار یافت و ظاهراً امان نامه ای از شاه قاجار گرفت و روانه بخارا شد (زمانی، همانجا؛ طاهری، ۶۳). به رغم تلاش ولف، امیر بخارا او را نیز به دیده جاسوس نگریست و به زندان افکند، چنانکه در معرض خطر مرگ قرار گرفت. در این زمان کنل شیل مأمور انگلیس در ایران از شاه قاجار تقاضای کمک کرد (زمانی، ۱۰-۱۱؛ محمود، ۵۰۷/۲).

ظاهراً در همان سال ۱۲۶۰/ق محمدشاه مأمور عالی رتبه ای را که نام وی مشخص نشده است، نزد امیر بخارا فرستاد. متن سفرنامه وی بسیار

در مرز افغانستان اداره گمرک روسیه احداث شد و در چند نقطه پستهای نظامی روسیه تأسیس گردید (همو، ۱۹۳۲/III).

اختلاف امیر عبدالاحد با روحانیان بخارا، موجب شد که وی تختگاه خود را از بخارا به کریمینه انتقال دهد (امیر عالم خان، ۱۸، ۴۰). پس از او پسرش امیر عالم خان در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م جانشین پدر شد. وی که در پترزبورگ تعلیم و پرورش یافته بود، از حمایت دولت امپراتوری روسیه برخوردار گردید. وی استظهار خود به دولت روسیه را چنین به شرح آورده است: «برای محافظت مملکت هرگاه اسباب عساکر لازم می بود، از طرف دولت روس برای دولت بخارا مهیا بود. تا زمان بودن دولت امپراتوری به عساکر و آلات حرب بخارا هیچ احتیاج نداشته، به آسوده حالی حکمرانی نموده، به آبادی مملکتها می کوشیدم» (ص ۲۰). وی در ادامه خاطرات می نویسد: بخارا گرچه تحت حمایت دولت روسیه بود، ولی استقلال قدیمی خود را حفظ می کرد. امرای بخارا به موجب اصول شریعت و عادت حکومت می کردند (ص ۲۳).

در سده ۱۴ق/۲۰م روشنفکران ترقی خواه بخارا به پیروی از نهضت مشروطه ایران و جرایدی که به حمایت از این نهضت در خارج از ایران چاپ می رشد - چون حبل المتین در هندوستان و ملانصرالدین در قفقاز - به انتشار جرایدی دست زدند که از آن جمله اند: سمرقند، بخارای شریف، صدای فرغانه و آینه. عبدالرحیم فطرت، میرزا سراج حکیم (مؤلف تحف اهل بخارا) و صدرالدین عینی از جمله روشنفکران ترقی خواه بخارا بودند که به «بخاریان جوان» شهرت داشتند. در میان این گروه کسانی به جریانهای چپ روی آوردند. روزنامه بخارای شریف به مدیریت میرزا محی الدین منصورف و میرزا سراج حکیم که از گروه «بخاریان جوان» بودند، از ۴ ربیع الآخر ۱۳۳۰ق/۱۱ مارس ۱۹۱۲م تا ۲۴ محرم ۱۳۳۱ق/۲ ژانویه ۱۹۱۳م در شهرستان کاگان نزدیک بخارا چاپ و منتشر می شد. زبان روزنامه فارسی ساده همراه با اصطلاحات کهن و نیز واژه هایی از زبانهای روسی و ترکی و عناصری از گویش تاجیکی بود (ایرانیکا، ۳۲۹-۳۲۷/IV).

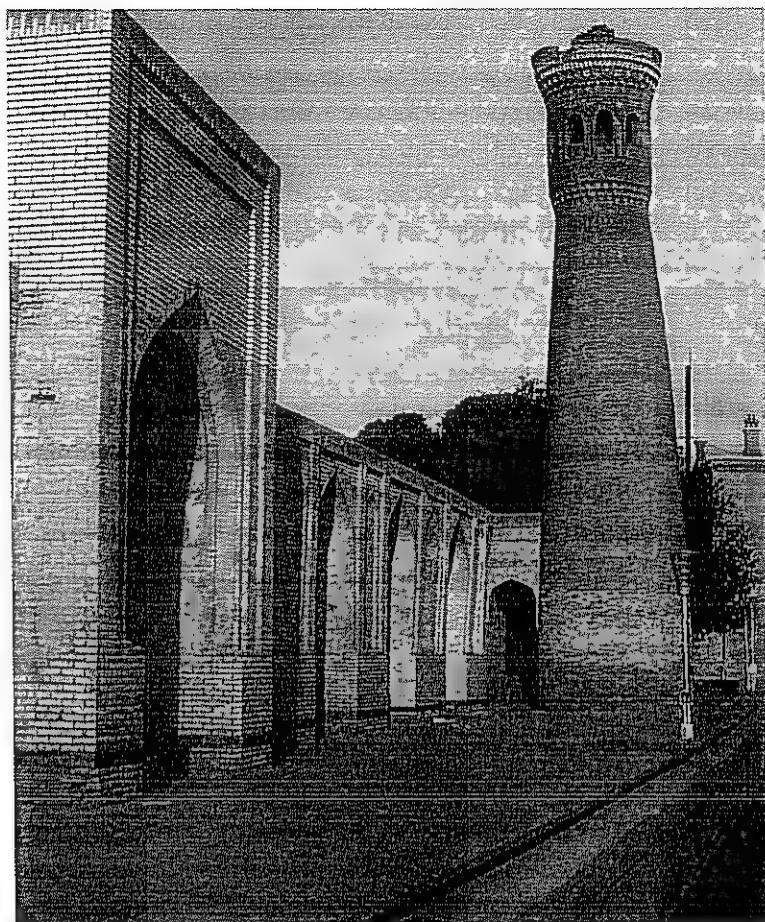
پس از انقلاب فوریه ۱۹۱۷ روسیه، تلاش نیروهای بلشویک برای در دست گرفتن حکومت آغاز شد. بلشویکها در ۱۰ مارس ۱۹۱۸ به بخارا حمله کردند و ضیاء الدین را متصرف شدند. طرفداران امیر بخارا عساکر روس را در مرز افغانستان به قتل رسانیدند. رفته رفته آتش انقلاب شعله ور شد. در ۵ سپتامبر ۱۹۲۰ بخارا به دست نیروهای بلشویک افتاد. امیر عالم خان که آخرین امیر بخارا از دودمان منغیتیه بود، به افغانستان مهاجرت کرد (همو، ۳۵). یاران و عساکر امیر عالم خان به همراه انور پاشا، سیاستمدار و سردار عثمانی و از سران حزب اتحاد و ترقی (ه م) مدت ۷ سال در قیام با سماجیان بر ضد حکومت بلشویکها در برابر ارتش سرخ پایداری کردند (همو، ۳۷: XXX/173، BSE³).

گرچه بخارا بارها در پیکار میان طرفین دست به دست شد، با این وصف در ۸ اکتبر ۱۹۲۰ حکومت بلشویکی روسیه در بخارا جمهوری بلشویکی به نام «جمهوری شوروی خلق بخارا» اعلام کرد که مساحت

آن ۱۹۳'۱۸۲ کم ۲ با ۲/۲ میلیون نفر جمعیت بود. این جمهوری با جمهوری شوروی خلق خوارزم و افغانستان هم مرز، و تختگاه آن نیز شهر بخارا بود (همان، ۱۶۵/IV). در ۱۹ سپتامبر ۱۹۲۴ این جمهوری به جمهوری شوروی سوسیالیستی بخارا تغییر نام یافت. یک ماه و چند روز بعد در ۲۷ اکتبر همان سال این نام نیز از میان رفت و اراضی واحه بخارا میان دو جمهوری شوروی سوسیالیستی ازبکستان و ترکمنستان و جمهوری خودمختار تاجیکستان تقسیم شد (همان، ۱۶۶/IV). اکنون بخارا یکی از استانهای جمهوری ازبکستان است.

جغرافیا: قدیم ترین مأخذ درباره مشخصات جغرافیایی بخارا نوشته محمد بن جعفر نرشخی (۳۴۸ق/۹۵۹م) است. نسخه هایی از این اثر ارزشمند وجود داشته که متأسفانه متن کامل آن بر جا نمانده است. مبسوط ترین متن، ترجمه احمد بن محمد قباوی با تلخیص محمد ابن زفر است که به آن مطالبی از دیگر مؤلفان، از جمله عبدالرحمان محمد نیشابوری مؤلف خزائن العلوم افزوده شده است. از دیگر منابع کتاب اصطخری است که ابن حوقل بسیاری از مطالب کتاب خود را از او اقتباس کرده است. اصطخری بخارا را شهری بر هامون نوشته است که در آن باغها، بوستانها و روستاها به یکدیگر پیوسته و نزدیکند. وی می نویسد: گرد بخارا دیواری ۱۲ در ۱۲ فرسنگ کشیده شده است که درون آن فضای خالی نتوان یافت (ص ۲۳۹؛ لسترنج، ۴۶۱-۴۶۰). درون دیوار بزرگ نیز دیوار دیگری به اضلاع نیم در نیم فرسنگ وجود داشته که شهر درون این دیوار بوده است. بیرون شهر از کهنندز (کهنندز) چند شهر کوچک و نیز قلعه ای بوده است. در کهنندز رض و در آن بازار است. رود سفد از میان شهر می گذرد و از آنجا تابیکند ادامه می یابد (اصطخری، همانجا). نرشخی از ۱۲ رود یاد کرده، ولی اصطخری رودهای بخارا و توابع آن را نام برده، و رودهای قشیدیزه، جوبیار بکار، رود بیکنند، رود آسیا که بر سراها و آسیابها گذرد و رودهای گشنه، زیاح، ریگستان، سافری، خرغان رود، جُرغ، فرخشنه، رامیشنه، فراور سفلی، اروان، فراور علیا، خامه، بتنگان و نوکند را از جمله رودهای بخارا دانسته است. این رودها جملگی از رود سفد برمی خیزند که قابل کشتیرانی است (نرشخی، ۴۴-۴۵؛ اصطخری، ۲۴۰-۲۴۳).

اصطخری می نویسد: نزدیک ترین کوه به بخارا کوه ورکه میان سمرقند و کش است (ص ۲۴۴). وی می افزاید که درون و بیرون دیوار بخارا نواحی متعددی است. به نوشته او طواوس بزرگ ترین شهر این نواحی است (همانجا). نرشخی به شرح مطالبی پیرامون طواوس پرداخته، و نوشته است که در هر خانه آن یکی دو طواوس وجود داشت. عربها طواوس ندیده بودند؛ چون در آنجا طواوس بسیار دیدند، آن را ذات الطواوس نامیدند. در نتیجه، نام اصلی آن از میان رفت. بعدها واژه ذات را رها کردند و طواوس گفتند (ص ۱۷). از شهرهای درون دیوار بزرگ بمبجکت است (اصطخری، همانجا) که ابن حوقل آن را نمبجکت نامیده است (۴۸۹/۱). لسترنج این شهر را تومبجکت یا تمشکت آورده، و صورت بمبجکت یا بومبجکت را خطای کاتب دانسته



مدرسه کوکشان، سده‌های ۱۰-۱۳ ق/۱۶-۱۹ م

دو سال ویران بود تا در ۵۳۶ ه‍.ق که البتکین از جانب گورخان والی بخارا شد، دستور داد حصار بازسازی شود. در ۵۳۸ ه‍.ق بار دیگر حصار ویران شد و همچنان ویران ماند؛ در ۶۰۴ ق/۱۲۰۷ م محمد خوارزمشاه آن را آباد کرد، تا اینکه در ۶۱۹ ق/۱۲۱۹ م لشکریان چنگیز آن را ویران کردند (نک: نرشخی، ۳۴-۳۶).

از در غربی حصار بخارا تا دروازه معبد، ریگستان نام داشت که سرای شاهان بود (همو، ۳۶). پیش از اسلام در ریگستان دژهایی وجود داشت. نصر بن احمد سامانی (حک ۳۰۱-۳۳۱ ق/۹۱۴-۹۴۳ م) برای خود در آنجا کاخی بنا کرد. پیش از در ورودی کاخ ۱۰ دیوانخانه قرار داشت که نرشخی از آن یاد کرده است. در نخستین سال فرمانروایی منصور بن نوح سامانی (حک ۳۵۰-۳۶۵ ق/۹۶۱-۹۷۶ م) این کاخ به سبب حریق ویران، و سپس بازسازی شد. مقدسی می‌نویسد که در عهد او دارالملک در ریگستان رویه‌روی قلعه قرار داشت و او هرگز در جهان اسلام مشابه آن را ندیده بود (ص ۲۸۰-۲۸۱)، تا سال ۳۶۰ ق/۹۷۱ م که از ریگستان به عنوان نمازگاه (مصلی) استفاده شد (بارتولد، III/384). در عهد سامانیان کاخ شاهی دیگری وجود داشت که بر کنار جوی مولیان احداث شده بود. کاخ به فرمان اسماعیل بن احمد (حک ۲۷۹-۲۹۵ ق/۸۹۲-۹۰۸ م) بنا شد. این کاخ پس از سقوط دولت سامانی

است (ص 462). از دیگر شهرهای درون دیوار بزرگ، زندنه، مغکان و خجاده است (ابن حوقل، همانجا). اصطخری بیکند، قزبر، کرمینه (کرمینیه)، خدیمنکن، خرغانکت و مدیامجکت را از شهرهای درون دیوار نوشته است (همانجا). در سده ۴ ق/۱۰ ه‍.ق بجز دیوار قدیمی دیوار دیگری نیز وجود داشت. هر یک از این دیوارها دروازه‌های متعدد داشتند. فاصله میان دروازه‌های دیوارهای درونی و بیرونی مشخص نشده است (بارتولد، III/382).

از میان دروازه‌های دیوار درونی، دروازه کوی مغان قابل ذکر است. کوی مغان که در شمال شرق شهرستان (شارستان) واقع شده بود، در ۳۲۵ ق/۹۳۷ م دستخوش حریق شد (همو، III/384، حاشیه 7). گمان می‌رود این کوی در عهد سامانیان کوشک مغان نام داشته است. بازرگانان از آن روزگار به این کوی انتقال یافته بودند که در واقع در حکم بازگشت آنان بود، زیرا در عهد قتیبه بن مسلم مردم شهر ناگزیر نیمی از خانه‌های خود را به عربها واگذارند که بیشتر شامل شارستان می‌شد. بازرگانان پس از خروج از شهر که در نتیجه فشار عربها پدید آمده بود، در خارج از آن ۷۰ کوشک بنا کردند که در هر یک از آنها باغ، حیاط و محل خدمتکاران قرار داشت؛ چه بسا از آن سبب کوشک مغان نام گرفت. در روزگار ابومسلم این منطقه پر جمعیت‌تر از شهر بود. چنانکه در اخبار آمده

است، بعدها این کوشکها ویران، و به آتش کشیده شد. صاحبان کوشکها بر درها صورت بتهای خویش را نصب می‌کردند. چون شمار مسجدها زیاد شد، آن درها را به مسجدها آوردند و روی صورتها را تراشیدند (همو، III/384).

احمد بن محمد قباوی می‌نویسد که امروز (سده ۶ ق/۱۲ م) از آن درها یکی مانده است. چون خواهی به سرای امیر خراسان روی، در دوم که از بقیت آن درهاست، اثر تراشیدگی بر روی آن مشهود است (نک: نرشخی، ۶۸). اصطخری از دروازه‌های بخارا با دقت یاد کرده است (ص ۲۳۹-۲۴۰). بیرون باروی شهر بخارا کهندزی در سمت شمال غربی وجود داشت که متصل به شهر، و خود شهر کوچکی بود (لسترنج، 461). سرای شاهان و امیران، زندان، دیوانهای شاهان، حرم و خزاین در آنجا بود. کهندز را حصارک ارگ نیز می‌نامیدند. ابوالحسن عبدالرحمان نیشابوری درباره بنای کهندز مطالبی ارائه کرده که بعضی نکات آن با افسانه و اسطوره‌های کهن آمیخته است. به روزگار مترجم کتاب تاریخ بخارا (۵۲۲ ق/۱۱۲۸ م) این حصار ویران شد. ولی در زمان ارسلان خان بار دیگر بنا گردید. اندکی بعد در ۵۳۴ ق/۱۱۴۰ م هنگامی که امیر زنگی علی خلیفه به فرمان سلطان سنجر والی بخارا بود، خوارزمشاه به بخارا رسید، او را کشت و حصار را ویران کرد که بیش از

ویران گشت. در عهد منصور بن نوح، نمازگاه جدیدی احداث شد، زیرا نمازگاه ریگستان در روزهای معین گنجایش همه نمازگزاران را نداشت (همانجا). در ۳۶۰ق نمازگاه جدید، حدود نیم فرسنگ دورتر در کنار راه قصبه سامتین احداث گردید. آگاهی درباره محل این قصبه کافی نیست و محتمل است که این قصبه همان قشلاق سومتیان در محل آرامگاه چاریگر در ۶ کیلومتری بخارا باشد (همو، III/385، نیز حاشیه ۸). بنابر عادت قدیم، اهالی در مراسم مذهبی سلاح حمل می کردند، زیرا در عهد سامانیان، حمل سلاح در ماوراءالنهر معمول بود (همانجا).

از توابع بخارا، کریمیه (یادیه خردک)، نور، طواویس (ارقود)، اسکجکت، زندنه، وردانه، افشنه، برکد، رامتین، ورخشه (فرخشه)، بیکنند، قرب و دیگر جاها را می توان نام برد که شرح آنها به تفصیل در تاریخ بخارای نرشخی آمده است (ص ۶۶-۷۲). در بخارا بنابر معمول ایران و آسیای مرکزی در دوره های پیش از اسلام، بازارها در خارج از حصار و کنار دروازه شهر واقع شده بودند که دروازه بازار نامیده می شدند. یکی از مشهورترین آنها بازار ماخ است که نرشخی از آن یاد کرده است. در سده ۹/۳ق این بازار وجود داشت. سالمندان می گفتند که در قدیم اهل بخارا بت پرست بودند. از آن زمان در این بازار تندیسهایی می فروختند. نرشخی می افزاید که «حالا نیز همچنان مانده است»، مؤلف خزائن العلوم می نویسد که در قدیم پادشاهی به نام ماخ بود. بازار به فرمان و به نام او ساخته شد که جایگاه بت فروشان بود (نک: نرشخی، ۲۹). اصطخری این نام را ماچ نوشته است (ص ۲۴۰). کریستن سن ضمن بحث پیرامون مسجد ماخ بر این عقیده است که ماخ احتمالاً صورتی از تلفظ ماه بوده است (ص ۵۱-۵۰).

بخارا ۷ دروازه، قهندز (کهندز) دو دروازه، و ریض چند دروازه داشت که برشمردن و تعیین محل هر یک از آنها آسان نیست (نرشخی، ۳۴، ۴۸، ۴۹؛ لسترنج، ۴۶۱-۴۶۲). در بخارا به خلاف اکثر شهرهای ماوراءالنهر، قلعه درون شارستان نبود، بلکه در خارج آن نهاده بود. میان قلعه درونی و بیرونی، محوطه آزادی وجود داشت که از نیمه دوم سده ۳ق/۸م تا ۶ق/۱۲م مسجد جامع در آن واقع شده بود. می توان محل شارستان (شارستان) را در محدوده شهر کنونی بخارا تا حدودی معلوم کرد، زیرا به نوشته اصطخری، میان شارستان و قهندز هیچ آب روان نیست و آب از رود بزرگ بردارند (همانجا؛ نیز نک: بارتولد، III/381). طبق کشفیات شیشکین معلوم شده که مساحت شارستان ۳۵ هکتار، و حدود ۱۰ برابر قلعه بوده است. دروازه یا در عطاران در ضلع جنوبی، و در آهنین (باب الحدید) در ضلع شمال غربی شارستان نهاده بود (همانجا، نیز حاشیه ۲، ۳). نرشخی نقشه شارستان را به روشنی به شرح آورده است. شارستان بخارا بعدها نیز اهمیت پیشین را از دست نداد و گمان می رود که در جنوب به سال ۵۱۵ق/۱۱۲۷م ساخته شده باشد (همو، III/382).

نرشخی از وجود کارگاهی به نام بیت الطراز میان حصار و شارستان

(شهرستان) نزدیک مسجد جامع یاد کرده است (ص ۲۸). در بیت الطراز کارگاه بافندگی وجود داشت. منسوجات این کارگاه را به شهرهای شام و مصر و روم می بردند (همانجا). انواع گونه گون کالاهای بخارا نشانه ای از رشد بازرگانی آن سرزمین بود که بعضی از آنها در زندانها تولید می شد (مقدسی، ۳۲۴). مقدسی در ضمن از نارساییهای بخارا یاد کرده، و از وجود و کثرت حریق در آن خبر داده است (ص ۲۸۱). آن زمان به مراتب بیش از امروز در ساختمانها چوب به کار می رفت؛ حتی بخش فوقانی مناره مسجد اصلی شهر از چوب بود. در نتیجه، به سال ۴۶۰ق/۱۰۶۸م هنگامی که دو مدعی سلطنت به جان هم افتاده، قصد تصرف قلعه را داشتند، مناره دستخوش حریق شد و مسجد نیز به همراه آن سوخت. چندی بعد مناره با آجر پخته بازسازی شد (نرشخی، ۷۰). درباره روستاهای بخارا، اصطخری و نرشخی هر دو مطالبی آورده اند؛ آنها به وجود کانالها (جویبارها) اشاره کرده، و از آنها نام برده اند. این کانالها از رود زرافشان برای آبیاری کشتزارها و باغها منشعب می شد. این جویبارها به نوشته نرشخی در عصر اسلامی حفر شده بودند. تاکنون نیز این جویبارها اغلب برجا مانده اند (نک: بارتولد، III/385).

در مورد دیوار بخارا باید افزود که در سایه کوششهای سیتنیاکوفسکی^۱ بقایای دیوار بخارا کشف شد. این دیوار در عهد عباسیان وسیله ای برای حفاظت و دفاع از واحه بخارا در برابر هجوم ترکان و اقوام کوچنده بود (همو، III/386). بنا به نوشته نرشخی آغاز بنای دیوار سال ۱۶۶ق/۷۸۲م، و پایان آن سال ۲۱۵ق/۸۳۰م بوده است (ص ۴۶-۴۸). نرشخی در شرح بخارا به جوی مولیان، شمس آباد، ناحیه کشکتان و ریض بخارا اشاره کرده است. یکی از دیوارهای بخارا دیوار کنیرک (کنیرک) است که بارتولد آن را دیوار پیرزن (به احتمال زن پیرک) نامیده است. بقایای دیوار تاکنون در شمال شرق شهر در مرز دشت میان بخارا و کریمیه باقی مانده است (بارتولد، همانجا).

واحه بخارا در ۱۹۳۸م/۱۳۱۷ش به صورت یکی از استانهای جمهوری ازبکستان درآمد. استان بخارا شامل ۳۲٪ اراضی ازبکستان، و دارای ۱۱ بخش، ۳ شهر و ۹ شهرک است. مرکز استان شهر بخارا است. در شمال غرب استان، صحرای قزل قوم، و در جنوب آن دشت وسیعی واقع شده است که رود زرافشان از آن می گذرد. آبهای این رود در شنزارها فرو رفته، و دریاچه ای از آب شور پدید آورده است. غرب استان با جمهوری ترکمنستان هم مرز است. رود جیحون (آمودریا) از اراضی این استان می گذرد (IV/167، BSE^۳). جمعیت استان بخارا در ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش بالغ بر یک میلیون و ۱۷ هزار نفر بوده است. در ۱۹۹۳م/۱۳۷۲ش شمار اهالی به ۱'۲۶۱'۹۰۰ نفر رسید. حدود ۳۶٪ اهالی در شهرها سکنی دارند (چرمی، ۱۰؛ «فرهنگ...»، ۱۸۳).

1. Sitnyakovskii

2. Sovetskii...

با هلی هنگامی که به بخارا آمد، فرمان داد تا اهل بخارا نیمی از خانه‌ها و املاک خود را به عرب‌ها واگذارند (نرشخی، ۴۲). بدین روال، برخی گروه‌های عرب نیز در بخارا مقام کردند، ترکان، ازبک‌ها و دیگر اقوام نیز در طول زمان بدین سرزمین روی آوردند. با این وصف، ساکنان اصلی بخارا را هنوز مردمی از تیره آریایی تشکیل می‌دهند که به زبان تاجیکی سخن می‌گویند. به عنوان نمونه از مجموع ۲۲۰ محله بخارا در ۱۹۳ محله تاجیک‌ها زندگی می‌کنند (سوخاروا، ۱۲۳-۱۲۴).

گروه دیگری از ایرانی‌زبانان در بخارا سکنی دارند که آنان را فارس می‌نامند (همو، ۱۲۵-۱۲۶). وجود این گروه از مردم یادآور نوشته اصطخری است که «اصل مردم بخارا در قدیم قومی بودند که از اصطخر، آنجا انتقال کردند» (همانجا). اینان که شیعه مذهبند، تا ۱۹۱۰م ایرانی نامیده می‌شدند. این گروه اکنون نیز خود را ایرانی می‌نامند، ولی در نوشته‌ها آنان را فارس می‌خوانند. این گروه به زبان تاجیکی سخن می‌گویند (سوخاروا، ۱۵۳). اقوام ترکی‌زبان از جمله

از نوشته‌های متقدمان چنین برمی‌آید که اقوام آریایی در بخارا مقام داشتند. هرگاه نام‌های جغرافیایی را نمادی از اقوام ساکن سرزمین‌ها به شمار آوریم، نام‌های ایرانی بخارا نشانه‌ای از وجود اقوام ایرانی در آن سرزمین است. نرشخی می‌نویسد: کیخسرو در دیه رامش آتشیخانه‌ای (آتشیکده) نهاد و مغان چنین گویند که آن آتشیخانه قدیم‌تر از آتشیخانه‌های بخارا است (ص ۲۳). وی می‌نویسد: «اهل بخارا را بر کشتن سیاوش سرودهای عجیب است و مطربان آن سرودها را کین سیاوش گویند» (ص ۲۴). این مطالب و نام‌های ایرانی بسیاری چون ورخشه (فرخشه)، پای‌کند (بی‌کند)، فرب، کوشک مغان و جز آن نموداری از وجود اقوام ایرانی در آن سرزمین است.

هفتالیان و کوشانیان نیز زمانی در بخارا سکنی داشتند که ریحارد فرای زبان آنان را ایرانی کوشانی - باکتریایی (باختری) نوشته است (ص ۱۰-۱۱). اصطخری می‌نویسد: «زبان اهل بخارا زبان اهل سغد باشد» (ص ۲۴۵). در آثار مؤلفان اسلامی آمده است که قتیبه بن مسلم



مدرسه عبدالعزیزخان، ۱۰۶۲/ق/۱۶۵۲م

(همو، 27). در بخارا برای آبیاری، آبگیرها و استخرهای متعددی در طول زمان ساخته شده بود که حجم آنها را ۸۲'۵۸۰ متر مکعب نوشته‌اند. این آبگیرها را حوض می‌نامیدند. در شهر ۹۷ حوض شناخته شده است که از آن جمله‌اند: حوضهای میردوستوم، رشید، شیخ‌شاه، قتلق و بادام (همو، 28-29، حاشیه 10، 11). بجز حوضها، چاه نیز از منابع تأمین آب بخارا بوده است (همو، 30).

در مآخذ قدیم، آگاهی روشنی درباره شمار جمعیت شهر بخارا وجود ندارد. اغلب محققان در این زمینه به نوشته اصطخری که سفری به بخارا داشته است، استناد جسته‌اند: «در خراسان و ماوراءالنهر هیچ شهر انبوه‌تر از بخارا نیست» (ص ۲۳۹). وی ضمن شرح از بسیاری جمعیت بخارا می‌نویسد که غله بخارا کفایت نیاز اهالی را نمی‌کند و از دیگر جاها به آنجا غله می‌آورند (ص ۲۴۳-۲۴۴). در سده ۴/۱۰م جمعیت انبوهی در شهر سکنی گزیدند. آب و هوای شهر ناسالم شده بود. کوچه‌ها وسعت گرفتند. حال آنکه شهر گنجایش چنین جمعیت انبوهی را نداشت. مقدسی (ص ۲۸۱)، ثعالبی (۱۹۲/۴) و دیگران از وضع ناهنجار بخارا یاد کرده‌اند (نک: بارتولد، III/385). در نیمه نخست سده ۱۳/۱۹م نظر محققان روسی درباره جمعیت بخارا متفاوت بوده است. بعضی شمار آن را ۶۰ هزار، و برخی ۱۰۰ هزار نوشته‌اند (سوخاروا، 97، نیز حاشیه 20-22). شمار جمعیت شهر را ۲۰۰ هزار و ۱۶۰ هزار نیز ذکر کرده‌اند. طبق محاسبه گریگوری اسپاسکی، در سده ۱۹م در بخارا ۴۰۰ محله مسکونی، و در هر یک ۵۰ خانه وجود داشت. در هر خانه ۳ خانوار ۴ نفره زندگی می‌کردند. وی با افزودن شمار ساکنان حجره‌های مدارس و کاروانسراها جمعیت بخارا را حدود ۲۴۹'۲۵۰ نفر تخمین زده است (همو، 98). جمعیت شهر را در ۱۹۳۹م، ۵۰ هزار، در ۱۹۵۹م، ۶۹ هزار و در ۱۹۷۰م حدود ۱۱۲ هزار نفر نوشته‌اند (BSE³, IV/163).

بازارها، کاروانسراها و مراکز بازرگانی در ساختار شهر بخارا تأثیری بسزا داشته‌اند. در نیمه سده ۱۳/۱۹م در بخارا ۳۸ کاروانسرا وجود داشت که ۲۴ باب آن سنگی و ۱۴ باب از چوب ساخته شده بود. در سده ۲۰م شمار کاروانسراهای بخارا به ۶۰ باب فزونی یافت (سوخاروا، 45، نیز حاشیه 54، 56). در میان تأسیسات فرهنگی شهر مدرسه‌ها و مساجد از اهمیت فراوان برخوردار بودند. شهر دارای چند مسجد جامع و نمازگاه برای نماز در اعیاد فطر و قربان بود (همو، 66). جنب مساجد مکتب خانه‌های متعدد وجود داشت. در مساجد محله‌ایی برای وضو ساخته شده بود که به هنگام سرمای سخت زمستان، مردم برای نماز صبح با آب گرم وضو می‌ساختند. شیعیان بخارا، ۴ مرکز عبادت با نام حسینیه داشتند که در کویهای جان آفران، مرقوش، حوض بلند و توپخانه قرار داشت. یهودیان بخارا دو کنیسه داشتند که یکی در محله امیرآباد قدیم و دیگری در امیرآباد نو بود. در سده ۱۹م در بخارا ۱۰۳ مدرسه وجود داشت که ۶۰ مدرسه آن بزرگ و دارای حجره‌های متعدد بودند (همو، 70، 72، 73، نیز حاشیه 67). شمار گورستانهای شهر

از یکها و قلموقها نیز گروه دیگری از مردم بخارا را تشکیل می‌دهند (همو، 134، 132). عربهای ساکن بخارا گرچه در میان تاجیکی زبانان مستحیل شدند، با این وصف، بخشی از آداب و سنتهای خود را حفظ کرده‌اند. اینان خود را عرب می‌شمارند و به قبیله‌های معینی از قبایل عرب منتسب می‌دانند. آنان که خود را از قبیله قریش می‌شمارند، در محله سلاخ خانه سکنی دارند و میان خود ازدواج می‌کنند (همو، 150).

از دیگر گروههای قومی بخارا، یهودیان آسیای مرکزی هستند که به گویشی از زبان تاجیکی سخن می‌گویند. گفته می‌شود که این گروه از عهد باستان به بخارا آمدند و در سده ۶م جماعتی از ایشان در این سرزمین سکنی داشتند (همو، 166). سوخاروا به نقل از اورسمان می‌نویسد که یهودان بخارا حدود هزار سال قبل، از ایران به بخارا رفتند (همانجا).

از دیگر گروههای قومی ساکن بخارا، روسها و تاتارها هستند. روسها از اواخر سده ۱۲/۱۸م و تاتارها در اوایل سده ۱۳/۱۹م به بخارا روی آوردند که شمارشان به ۲-۳ هزار تن می‌رسید (همو، 179). بعضی اقوام قفقاز، از جمله لژگیها و ارمنیها که به تجارت اشتغال داشتند، در بخارا سکنی گزیدند. افغانها نیز از هرات و دیگر نواحی افغانستان به ماوراءالنهر و بخارا آمدند (همو، 181). گروهی از قراقالپاها نیز در بخارا سکنی دارند (BSE³, IV/167). پنبه، ایریشم و پوست قره‌کل از محصولات عمده بخارا است. صنایع استان برکشاورزی و دامپروری آن متکی است (همان، 168-167/IV).

شهر بخارا مرکز استانی به همین نام است. تاریخ بنای شهر مشخص نیست. در رویدادنامه‌های چینی سده ۵م برای نخستین بار از این شهر یاد شده است («دائرة المعارف»، I/289). شهر بخارا در منطقه‌ای از غرب آسیای میانه واقع شده است که به ورارود (فرارود) و به عربی ماوراءالنهر شهرت داشته است. شهر در مسیر سفلی رود زرافشان و مرزدشت وسیع خوارزم بر سر راه بازرگانی واقع است که آسیای مرکزی را با آسیای مقدم، افغانستان، هندوستان، ترکستان شرقی و چین مرتبط می‌سازد. از دیگر نواحی ماوراءالنهر نیز راههای بازرگانی تا بخارا کشیده شده است (سوخاروا، 24-25).

در عهد ترشخی کنار حصار شهر نیزاری به نام دشتک وجود داشته که وی در کتاب خود از آن یاد کرده است (ص ۳۹). از آن روزگار مردم بخارا کوشش فراوانی برای خشکانیدن اراضی باتلاقی نیزار مصروف داشتند (سوخاروا، 26). آب شهر از رودخانه‌ای با نام شهر رود یا رود شهر تأمین می‌شد که در قدیم آن را رود زر می‌نامیدند. این رودخانه، شاخه‌ای از رود زرافشان است. آب شهر رود از جنوب دروازه مزار وارد شهر می‌شود و منطقه وسیعی را در بر می‌گیرد. شهر رود بخارا را به دو بخش به تقریب برابر تقسیم می‌کند. از شهر رود جویبارهای بسیاری منشعب، و به سراسر شهر گسترده شده است. بنابر محاسبه در سالهای ۱۹۲۶-۱۹۲۵م شمار شاخه‌های منشعب از این رود به ۲۲۰ می‌رسید

۴۶ متر، و قطر بخش فوقانی آن ۶ متر است. در بالای مناره اتاقکی برای مؤذن منظور شده بوده است. مناره تا ۸۰۰ سال بدون نیاز به مرمت همچنان استوار بود (همو، ۱۶۸؛ پوگاچنکوا، 68؛ مانکوفسکایا، 61؛ پرییتکوا، ذیل بخارا^۱). در زیر مناره مجموعه‌ای با نام پای کلان وجود دارد که تاریخ بناهای متعدد آن را از سده ۶ تا ۱۰ ق/۱۲ تا ۱۶ م دانسته‌اند. مناره که در مرکز شهر قرار دارد، به فرمان ارسلان خان از دودمان قراختاییان بنا شده است. مجموعه پای کلان بجز مناره شامل مسجد کلان، مدرسه میرابراهیم، طاق زرگران، مدرسه الغیگ، مدرسه عبدالعزیزخان، تیم عبدالله خان و کتابخانه است (هاشمی، همانجا؛ پوگاچنکوا، 69-67؛ مانکوفسکایا، 62-61).

از دیگر آثار تاریخی که به فرمان ارسلان خان امیر قراختایی ساخته شده، مسجد نمازگاه است که تاریخ بنای آن را سالهای ۵۱۳-۵۱۴ ق/۱۱۹۹-۱۲۰۰ م دانسته‌اند. این مسجد ویژه اقامه نماز و مراسم عبادت در اعیاد فطر و قربان بود. بر دور محراب مسجد، خطوطی با تکرار جمله «الملك لله» و درون آن نام پیامبر (ص) و خلفای راشدین نقش شده است.

اثر دیگر مسجد مفاک عطار (عطاری) است. ضمن کاوشهای شیشکین در عمق ۱۲ متری، سفالینه‌هایی به دست آمد که احتمالاً متعلق به نخستین سالهای میلادی بوده است. گمان می‌رود مفاک عطار همان مسجد قرون وسطایی ماخ (ماه) باشد که مؤلفان اسلامی از آن یاد کرده‌اند. در این محل یکی از آتشکده‌های سابق واقع بوده است (مدرس رضوی، ۲۷۴-۲۷۵؛ عاشورف، 41-40؛ پوگاچنکوا، 72-71). این مسجد که بنای نخستین آن به سده ۵ ق/۱۱ م باز می‌گردد، بارها دستخوش حریق و ویرانی شده است. بنای کنونی که از سالهای ۹۵۳-۹۵۴ ق/۱۵۴۶-۱۵۴۷ م برجا مانده، در گودالی به عمق ۶ متر ساخته شده است و به همین سبب، آن را مفاک نامیده‌اند (هاشمی، ۱۶۹). کنده‌کاریهای سر در جنوبی مسجد و گچ‌بری و رنگ‌آمیزی آن درخور توجه است (همو، ۱۷۰).

از دیگر آثار تاریخی و هنری بخارا مسجد بیان قلی خان یکی از خوانین مغول است که ۷۵۹ ق/۱۳۵۸ م در جریان شورش سمرقند کشته شد. این مسجد که در محل فتح آباد واقع شده، از آثار تاریخی سده‌های ۷ و ۸ ق/۱۳ و ۱۴ م است. سبک معماری این بنا، مشابه بنای پرستشگاههای بوداییان ماوراءالنهر است (همو، ۱۷۱؛ پوگاچنکوا، 73).

از آثار معماری فتح آباد بخارا آرامگاه سیف‌الدین باخرزی است که درگذشت (۶۵۹ ق/۱۲۶۱ م) او را پیش از مرگ بیان قلی خان نوشته‌اند. این بنای مکعب شکل به ارتفاع ۲۰/۷۰ متر است که بر بالای آن گنبدی بیضی شکل نهاده شده است (همو، 74).

آرامگاه چشمه ایوب یکی دیگر از آثار معماری سده ۸ ق/۱۴ م است.

بخارا را ۳۰ مزار نوشته‌اند (همو، 83، حاشیه 84؛ نک: معین‌الفرقا، ۱۸-۷۵).

آثار تاریخی و هنری: بخارا شهر و سرزمین موزه‌ها و در واقع موزه‌ای است در فضای باز که آن را مرواریدی بر تارک آسیای مرکزی نامیده‌اند (پولاتف، 31). از سده ۶ م همراه با آگاهیهای تاریخی پیرامون بخارا، آثار هنر معماری نیز در آن ظاهر شد. برای ارزشیابی آثار معماری شهر، کافی است از بیرون بدان نظر افکند تا ضمن قیاس با دیگر شهرها، ارزش و اهمیت بخارا مشخص شود. آنچه از بیرون جلب نظر می‌کند، حصار قلعه بخارا است که ما را به گذشته‌های دور رهنمون می‌گردد (پوگاچنکوا، 57). گرچه از روزگار نرشخی (۲۸۶-۳۴۸ ق/۸۹۹-۹۵۹ م) حدود ۱۱ قرن می‌گذرد، با وجود کشفیات باستان‌شناسی، هنوز دوران بسیار کهن بخارا چنانکه باید شناخته نیست. قلعه بخارا که ویرانه‌هایی از آن برجا مانده، نشانه‌ای از هجوم صحراگردان در سده ۷ م است (همو، 58). این اثر تاریخی از نخستین آثار برجا مانده در بخارا است. باستان‌شناسان تاریخ بنای ارگ قلعه را حدود سده ۳ ق م تخمین زده‌اند (مانکوفسکایا، 56). طی سده‌های دراز ارگ ویران شد و برجای آن تپه‌ای به ارتفاع ۱۸ متر پدید آمد که بعدها امیران بخارا بر قشر فوقانی تپه، بناهایی پدید آوردند (همو، 57). مقابل ارگ، اثر تاریخی کهن دروازه معبد ریگستان نهاده شده است (پوگاچنکوا، همانجا؛ نیز نک: نرشخی، ۳۶).

قلعه که به کهندز (قهندز) شهرت دارد، نموداری از اوضاع اجتماعی و اقتصادی بخارا در دوران پیش از اسلام است. در کنار قلعه، شهرستان (شارستان) و دیوارهای آن واقع است که در آغاز ۴ دروازه داشته، و سپس شمار دروازه‌های آن به ۷ رسیده است. این محل، بازار و مرکز پیشه‌وران و بازرگانان بود، ولی به محل ریض انتقال یافت (پوگاچنکوا، همانجا). در ۳۳۱ ق/۹۴۳ م در ریگستان کاخ دارالملک (سرای سلطان) بنا شد که در برابر آن ۱۰ دیوانخانه وجود داشت (نرشخی، همانجا؛ پوگاچنکوا، 59). میان قلعه و شهرستان، مسجد جامع بنا شد که تاریخ آن را ۱۷۸ ق/۷۹۴ م دانسته‌اند (همو، 60).

از آثار قدیمی بخارا مقبره امیر اسماعیل سامانی است که پیش از ۱۱۰۰ سال از تاریخ بنای آن می‌گذرد. معماری آرامگاه نمونه‌ای از تکامل این هنر، قدرت فنی و احساس هنرمندانی است که آن را پدید آورده‌اند. در ضمن این بنای استوار، بیانگر زندگی دولتمداران سامانی است. این بنا که به فرمان نصر دوم (۳۰۱-۳۳۱ ق/۹۱۴-۹۴۳ م) بنا شده است، به اضلاع ۸۰/۱۰ × ۷۰/۱۰ متر، و دارای ۴ دهانه است که از سبک و شیوه معماری ایران پیش از اسلام مایه گرفته است. این بنای آجری مشبک با نقشه‌هایی از خورشید و ماه و ستارگان، از آثار هنری برجسته و کم‌نظیر است (همو، 65؛ عاشورف، 38-36؛ هاشمی، ۱۶۶).

یکی از آثار معماری بخارا مناره کلان است که تاریخ بنای آن را ۵۲۱ ق/۱۱۲۷ م نوشته‌اند. قطر این بنای آجری در پایه ۹ متر است که تا عمق ۱۰ متر در زیرزمین مشخص شده است. ارتفاع آن از سطح زمین

این بنا که در ۷۸۲ ق/۱۳۸۰ م ساخته شد، در سده‌های ۱۰ تا ۱۳ ق/۱۶ تا ۱۹ م چند بار مرمت شد و توسعه یافت. این مقبره با دو گنبد مخروطی شکل، دارای اتاقهای متعدد، برای استراحت، پذیرایی و محل خواب زائران و تالاری ویژه عبادت آنهاست که در واقع به صورت خانقاه درآمدی است (همو، ۷۵-۷۶؛ عاشورف، ۳۹-۴۰؛ هاشمی، همانجا). گفته شده است که ایوب (ع) بدانجا رفت و برای بخارا دعای خیر کرد. این دعا سبب شد که بخارا بر دیگر شهرها فخر کند. نام فاخره بر بخارا از همین جا آمده است (یاقوت، ۸۳۳؛ مدرس رضوی، ۲۰۱).

از آثار تاریخی بخارا در سده‌های ۷-۹ ق/۱۳-۱۵ م مسجد و خانقاه شیخ صفی‌الدین بخاری است. از دیگر بناهای تاریخی بخارا مسجد بلند و حواحه زین‌الدین است که نمونه‌ای کامل از سبک معماری بخارا در عهد فرمانروایان شیانی است. گنبد بزرگ این مسجد با رگه‌هایی که در آن دیده می‌شود، آمیزه‌ای از هنر محلی و هنر مغولی است (یوگاجنکوا، ۸۳؛ هاشمی، ۱۷۳).

مدرسه الغیگ از آثار معماری برجسته سده ۹ ق/۱۵ م است که در ۸۲۰ ق/۱۴۱۷ م به فرمان الغیگ احداث گردید و در ۹۹۴ ق/۱۵۸۶ م،

زمان فرمانروایی عبدالله خان دوم بازسازی شد. این مدرسه که در مقابل مدرسه عبدالله خان واقع شده، نموداری از پیشرفت هنر معماری در بخارا است. بنابر کتیبه موجود، مدرسه الغیگ توسط شخصی به نام اسماعیل فرزند طاهر، نواده محمد معمار اصفهانی ساخته شد (یوگاجنکوا، ۷۷). مدرسه عبدالعزیز خان که ۲۳۵ سال پس از بنای مدرسه الغیگ ساخته شده، یکی از شاهکارهای معماری عصر خویش است. آراستگی درون سقف گنبد، گچ‌بری و کنده‌کاریهای آن، به راستی مایه شگفتی است (همو، ۷۸؛ هاشمی، ۱۹۴). مسجد کلان که مسجد



مدرسه چهارمنار، سده ۱۳ ق/۱۹ م

جامع شهر بخارا بوده، از نظر وسعت مشابه مسجد بی‌بی‌خانم در سمرقند است (مانکوفسکایا، ۶۲). این مسجد که در سده ۱۰ ق/۱۶ م در پای مناره کلان احداث گردید، مسجد جمعه نیز نامیده می‌شد که به وسعت ۷۸×۱۲۷ متر و از بزرگ‌ترین مساجد آسیای مرکزی است (یوگاجنکوا، ۸۰).

از دیگر بناهای تاریخی بخارا مدرسه میرعرب است که مقابل مسجد کلان و کنار میدان واقع است. این مدرسه بزرگ دارای بیش از ۱۰۰ حجره است که توسط شیخ عبدالله یمنی، مشهور به میرعرب

دیوانیگی با کاشی‌کاریهای بسیار زیبا، مدرسه عبدالعزیزخان، مدرسه چهارمنار، مسجد و مناره بالاحوض با ستونهای چوبی زیبا و تزیینات درونی آنها اشاره کرد (همو، ۶۵، ۶۷؛ هاشمی، ۱۹۲-۱۹۴، ۲۱۰-۲۱۲). مشاهیر و بزرگان: در سده‌های ۲ و ۳/ق ۸ و ۹م بغداد بزرگ‌ترین حوزه علمی مسلمانان و تنها مرکز علوم عقلی در محدوده ممالک اسلامی محسوب می‌شد. پس از بغداد حوزه‌های دیگری در جهان اسلام پدید آمدند که ماوراءالنهر یکی از آنها بود (صفا، تاریخ علوم، ...، ۱۵۱/۱-۱۵۲). ابن ابی اصیبه به نقل از فارابی گفته است که پس از ظهور اسلام تعلیم از اسکندریه به انطاکیه منتقل شد و چندی در آنجا ادامه یافت، تا آنکه از همه معلمان آنجا یک معلم باقی ماند که از او دو تن تعلیم یافتند: یکی از آن دو اهل حران، و دیگری از مرو بود. از معلم مرو نیز دو تن تعلیم یافتند که یکی از آن دو ابراهیم مروزی و دیگری یوحنا بن حیلان بود (ابن ابی اصیبه، ۳(۱)/۲۲۵). بعدها حوزه علمی انطاکیه به تشویق مسلمانان به بغداد انتقال یافت (صفا، همانجا).

پس از بغداد حوزه‌های دیگری در جهان اسلام، از جمله اصفهان، ری و بخارا پدید آمد. کتابخانه عظیم بخارا در قصر سامانیان شهرتی بسزا داشت. ابن سینا و ثعالبی در باب بخارا و وصف آن از جهت رواج علم و دانش و حضور بزرگان علوم عقلی، بیانی مشبع دارند (همان، ۱۵۴/۱). اینکه بخارا به صورت یکی از مراکز علمی ماوراءالنهر درآمد، مربوط به پیشینه تاریخی آن است. در تاریخ بخارا به اشعار و سرودهایی اشاره شده است که مردم بخارا در عشق سعید بن عثمان امیر خراسان بر خاتون بخارا به لهجه بخاری می‌خواندند. این و دیگر سرودهای مردم بخارا نمونه‌هایی از شعر و ادب در آن دیار بود (نرشخی، ۵۶). عوفی می‌نویسد: نخستین کسی که شعر پارسی گفت، بهرام گور بود و «بنده در کتابخانه سر پل بازارچه بخارا دیوان او دیده است و در مطالعه آورده است و از آنجا اشعار نوشته و یاد گرفته» است (۱۹/۱). از سده‌های ۲ و ۳/ق ۸ و ۹م به بعد در بخارا حوزه‌های تدریس دایر بود. در شعری مربوط به عهد سامانی درباره بخارا چنین آمده است:

امروز به هر حالی، بغداد بخاراست

کجا میر خراسان است، پیروزی آنجاست

(صفا، تاریخ ادبیات، ...، ۳۵۸/۱).

از بزرگان و مشاهیر اسلامی، می‌توان به کسانی چون ابو عبدالله ابن ابی حفص، فقیه بزرگ بخارا (همان، ۲۰۴/۱) و ابن سینا (ه م) اشاره کرد. ابو عبدالله احمد بن محمد جیهانی مؤلف کتابهای آیین، المسالك والممالك و بسیاری کتب دیگر، وزیر آل سامان در بخارا بود که ابن فضلان او را شیخ‌العمید نامیده، و در بخارا با او دیدار داشته است (ص ۷۶). بلعمی مترجم تاریخ طبری نیز از وزیران دولت سامانی بود. رودکی و ابوشکور بلخی از بزرگان متقدم ادب فارسی در بخارا می‌زیستند (صفا، همان، ۳۷۴/۱، ۴۰۴). از بزرگانی که در بخارا می‌زیستند، می‌توان از ابوالفتح بستی، ابوبکر بن احمد بن حامد فقیه،

ساخته شده است. گفته شده است که هزینه بنای این مدرسه از درآمد فروش ۳ هزار اسیر شیعه ایرانی، توسط عبدالله خان شیانی حاکم وقت بخارا ساخته شد. در بخش شمالی مدرسه مزار عبیدالله خان شیانی و شیخ عبدالله یمنی مؤسس مدرسه قرار دارد (عاشورف، ۵۰؛ هاشمی، ۱۸۴).

طی سده‌های ۱۰ و ۱۱/ق ۱۶ و ۱۷م در بخارا چند مجموعه ساخته شد که برجسته‌ترین آنها قوش مدرسه، چاریکر و لب حوض است. قوش به معنای جفت آمده است و هنگامی که از قوش مدرسه سخن می‌رود، دو مدرسه مقابل یکدیگر مطمح نظر قرار می‌گیرد که یکی مدرسه مادر عبدالله خان (مدرسه مادرخان) و دیگری مدرسه عبدالله خان است. بنای مدرسه مادرخان، طبق کتیبه منظوم آن در سالهای ۹۷۴-۹۷۵/ق ۱۵۶۶-۱۵۶۷م، و بنای مدرسه عبدالله خان در سالهای ۹۹۶-۹۹۸/ق ۱۵۸۸-۱۵۹۰م بوده است (پوگاچنکوا، ۸۹). مجموعه قوش مدرسه در سالهای ۱۰۶۱-۱۰۶۲/ق ۱۶۵۱-۱۶۵۲م با بنای مدرسه عبدالعزیزخان دوم کمال یافت که یکی از احساس برانگیزترین مجموعه‌های هنری بخاراست (مانکوفسکایا، ۶۴). مدرسه عبدالعزیزخان از دیدگاه سبک معماری با مدرسه الغیبگ متفاوت است. نام بعضی از استادانی که مدرسه عبدالعزیزخان را بنا کرده‌اند، در مدخل مدرسه باقی مانده است. اینان محمد صالح معمار، مولانا محمد امین خطاط و فرزندش، و نیز میم خاقان استاد کاشی‌کارند و به نظر می‌رسد که از استادان محلی بخارا بوده باشند. خطوط دیوارها را مولانا محمد امین با خط ثلث آماده کرد. این مطلب را محمدیوسف منشی در نوشته خود آورده است (همو، ۶۵). چاریکر که در ۵ کیلومتری شهر بخارا واقع شده، مجموعه هنری دیگری از سده ۱۰/ق ۱۶م است (پوگاچنکوا، ۹۱). این مجموعه شامل مدرسه، مسجد، خانقاه و باغ در کنار گورستان است. نماز یومیه و نیز نماز جمعه در مسجد این مجموعه برگزار می‌شد. طاق ایوان ورودی مسجد از نظر معماری بی‌مانند، و متناسب با گنبد مسجد است. باغ بزرگی این مجموعه را دربر گرفته است. از اینجا دو ردیف درختان بید تا شهر امتداد دارد (هاشمی، ۱۸۸؛ پوگاچنکوا، همانجا، نیز نقشه). از آثار تاریخی سده ۱۰/ق ۱۶م مجموعه خانقاه و آرامگاه شیخ بهاءالدین نقشبندی (د ۷۹۱/ق ۱۳۸۹م) است که در مرمر کشیده شد که به صورت زیارتگاه درآمد (هاشمی، همانجا).

از بناهای تاریخی و آثار هنر معماری بخارا می‌توان به مدرسه کوکلناش، بزرگ‌ترین مدرسه آسیای مرکزی اشاره کرد که به ابعاد ۶۰×۸۰ متر در نیمه دوم سده ۱۰/ق ۱۶م ساخته شد. گنبد بزرگ و منحصر به فرد این مدرسه، شاخص است. مجموعه مدرسه گوگشان (گاوگشان) با مناره زیبای آن، یکی دیگر از آثار تاریخی و هنری واقع در مرکز بخاراست (همو، ۱۹۱-۱۹۲؛ مانکوفسکایا، ۶۱). از دیگر آثار تاریخی بخارا می‌توان به مجموعه لب حوض، مدرسه، مسجد و خانقاه

عبدالعزیز بن احمد بن صالح حلوانی امام حنفیہ بخارا، قاضی عبدالرزاق ترکی، جوهری زرگر، عمیق بخارایی، سوزنی سمرقندی، حسن بن علی قطان مروزی، محمد بن جعفر نرشخی، ابونصر احمد بن محمد نصر قباوی و محمد بن محمد عوفی نام برد (همان، ۱/۴۵۷، ۶۲۰، ۲۶۴/۲، ۲۹۳، ۶۲۲، ۹۶۵، ۹۷۷-۹۷۸). محمد بن احمد حسینی مورخ اخباری و از اکابر علم حدیث که کتاب *القول الجلی فی ترجمه ابن تیمیة الحنبلی* از اوست، از مردم بخارا بود (مدرس، ۱/۲۳۷).

از دیگر مشاهیر بخارا می‌توان اینان را نام برد: محمد بن اسماعیل حافظ بخاری از محدثان مشهور، ابوالطیب محمد بن علی بخاری (ابن ندیم، ۱۹۴، ۲۸۶)، عبدالله بن محمد سُسندی جُعی، ابوزکریا عبدالرحیم ابن احمد تیمیمی بخاری، محمد بن احمد بن سلیمان الغنجار بخاری، احمد بن علی بن عمرو سلیمانی بیکندی و عبدالرحمان بن محمد بن حمدون (یا قوت، ۱/۵۲۱-۵۲۲)، سمعانی نیز به گروهی از این مشاهیر اشاره کرده است (۱/۲۹۳).

از مشاهیر عارفان بخارا اینان را می‌توان نام برد: عزیزالدین نسفی، سیف‌الدین باخرزی و نواده‌اش ابوالمفاخر باخرزی که در بخارا مدفونند، بهاء‌الدین محمد نقشبندی، علاء منجم بخاری (صفا، همان، ۳/۱۲۲۳-۱۲۲۴، ۱۲۳۲، ۱۲۶۲؛ غفورف، ۷۳۲)، عبدالرحمان مشفق ملک الشعرا (همو، ۷۳۶، ۸۵۶)، محمد بن اسماعیل حافظ بخاری (ابن ندیم، ۲۸۶؛ مدرس، همانجا)، حمویه صاحب طوایس (ابن ندیم، ۲۰۶) و سیفی بخاری (مدرس، ۱/۱۴۶).

محمود هدایت شماری از بزرگان و شاعران بخارا را یاد کرده است (۱/۳۵۲-۳۵۳، ۴۱۵، ۷۱۰/۲، جم). معین‌الفرقا نیز در کتاب خود از بزرگان بسیاری نام برده است که یا بخارایی بودند و یا در بخارا می‌زیستند و در آنجا مدفون شدند. وجود گروه کثیری از شاعران و نویسندگان پارسی‌گوی و پارسی‌نویس که از سده‌های دور تا روزگار ما بوده‌اند و اکنون نیز هستند، نشانه‌ای بارز از گسترش زبان و ادب پارسی در سرزمین بخارا است. بخارا بی‌گمان از مراکز عمده فرهنگ و ادب پارسی و هنر ایرانی بوده است.

مآخذ: آرونو، م. ر. و ک. ز. اشرافیان، *دولت نادرشاه افشار*، ترجمه حمید امین، تهران، ۱۳۵۲؛ ابن ابی اصیبه، احمد، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷/ق/۱۹۵۷؛ ابن اثیر، الکامل، ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۴۰۷/ق/۱۹۸۷؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۸؛ ابن خردادبه، عبدالله، *المسالك والممالك*، لیدن، ۱۳۰۶؛ ابن فضلان، احمد، *رسالة*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۹؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالك و ممالك*، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۳-۱۳۶۴؛ امیر عالم خان، *خاطره‌ها*، به کوشش احرار مختار، تهران، ۱۳۷۳؛ باژورث، ک. ا.، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹؛ بخارایی، شمس، *تاریخ بخارا*، خوقند و کاشغر، به کوشش محمد اکبر عشیق، تهران، ۱۳۷۷؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶؛ بلنیتسکی، آ.، *خراسان و ماوراءالنهر (آسیای میانه)*، ترجمه پرویز درجاند، تهران، ۱۳۶۴؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، مختصر تاریخ آل سلجوق عمادالدین کاتب، قاهره، ۱۹۷۴؛ بیرونی، محمد، *الآثار الباقية*، به کوشش زاخار، لایپزیگ، ۱۹۲۳؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمه الدهر*، بیروت، ۱۴۰۳/ق/

۱۹۸۳؛ جوبنی، محمد، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ج ۱، ۱۳۲۹/ق/۱۹۱۱، ج ۲، ۱۳۳۴/ق/۱۹۱۶؛ چرمی، داوود، *ازبکستان*، تهران، ۱۳۷۵؛ خانی خان نظام‌الملکی، محمد هاشم، *منتخب اللباب*، کلکته، ۱۸۶۸-۱۸۶۹؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳؛ رضا، عنایت‌الله، *ایران و ترکان در روزگار ساسانیان*، تهران، ۱۳۶۵؛ زمانی، حسین، مقدمه و حاشیه بر *سفرنامه بخارا* (همه)؛ سامی، عبدالعظیم، *تاریخ سلاطین مغنیه*، به کوشش بیفانوا، مسکو، ۱۹۶۲؛ *سفرنامه بخارا*، به کوشش حسین زمانی، تهران، ۱۳۷۳؛ *سفرنامه مارکوپولو*، ترجمه منصور سجادی و آنجلادی جوانی رومانو، تهران، ۱۳۵۰؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸؛ شعبانی، رضا، حاشیه و تعلیقات بر حدیث نادرشاهی، تهران، ۱۳۷۶؛ صابین، هلال، *تحفة الاسراء فی تاریخ الوزراء*، بیروت، ۱۹۰۴؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ج ۱ و ۲، ۱۳۵۶؛ ج ۳، ۲۳۳؛ ۱۳۶۶؛ همو، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، ۱۳۳۶؛ طاهری، ابوالقاسم، *جغرافیای تاریخی خراسان از نظر جهانگردان*، تهران، ۱۳۴۸؛ طبری، *تاریخ عبدالرزاق سمرقندی*، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۷۲؛ عشیق، محمد اکبر، حاشیه و تعلیقات بر *تاریخ بخارا* (نکه همه بخارایی)؛ عوفی، محمد، *لباب اللباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۱/ق/۱۹۰۳؛ غفورف، باباجان، *تاجیکان*، ترجمه محمد نیازف، دوشنبه، ۱۹۹۷؛ فردوسی، *شاهنامه*، ج ۸، به کوشش رستم علی اف، مسکو، ۱۹۷۰؛ ج ۹، به کوشش آ. برتلس، مسکو، ۱۹۷۱؛ فضل‌الله بن روزبهان خنجی، *مهمان‌نامه بخارا*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۳۲؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷؛ محمد کاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴؛ محمود، محمود، *تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس*، تهران، ۱۳۳۳؛ مدرس، محمد علی، *ریحانة الادب*، تهران، ۱۳۶۹؛ مدرس رضوی، محمد تقی، *تعلیقات بر تاریخ بخارا* (نکه همه نرشخی)؛ مشکور، محمد جواد، *جغرافیای تاریخی ایران باستان*، تهران، ۱۳۷۱؛ معین‌الفرقا، احمد، *تاریخ ملازاده* (در ذکر مزارات بخارا)، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۳۹؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶؛ منهج سراج، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳؛ میرخواند، محمد، *روضه الصف*، تهران، ۱۳۳۹؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمه احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی و محمد معین، تهران، ۱۳۳۳؛ واصفی، محمود، *بدایع الوقایع*، به کوشش الکساندر بلدروف، تهران، ۱۳۲۹-۱۳۵۰؛ وامیری، آ.، *تاریخ بخاری*، به کوشش احمد محمود ساداتی و یحیی خشاب، قاهره، ۱۹۶۵؛ و صاف، *تاریخ*، ج سنگی، بمبئی، ۱۲۶۹؛ هاشمی گلپایگانی، محمد موسی، *ابنیه و آثار تاریخی اسلام در ماوراءالنهر*، ترجمه بهرام شادابی، تهران، ۱۳۷۹؛ هدایت، رضاقلی، *ملحقات تاریخ روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹؛ هدایت، محمود، *گلزار جاریدان*، تهران، ۱۳۵۳؛ یاقوت، بلدان، یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹؛ ق/۱۹۶۰؛ نیز:

Ashurov, Yu. S. et al., *Bukhara, kratkii spravochnik*, Tashkent, 1963; Barthold, W.W., *Sochineniya*, Moscow, 1963-1968; Belyaev, E.A., *Araby, Islam i arabskii khalifat v rannee srednevekov'e*, Moscow, 1966; BSE²; Christensen, A., *Die Moschee in Buhārā*, *Orientalistische Literatur-Zeitung*, ed. F.E. Peiser, Berlin, 1904; Dani, A.H., *Alexander's Campaign in Central Asia, History of Civilizations of Central Asia*, Paris, 1994, vol. II; Frye, R.N., *Bukhara, the Medieval Achievement*, New York, 1965; Gafurov, B.G., *Tadzhiki*, Moscow, 1972; Gershevitch, I., *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford, 1961; Gumilev, L.N., *Drevnie Tyurki*, Moscow, 1967; Henning, W.B., *Selected Papers*, *Hommages et opera minora*, Acta Iranica, Leiden/Tehran, 1977; *Iranica; Istoriya Bukhara* ..., ed. I.M. Muminov, Tashkent, 1976; Jenkinson, A., *Early Voyages and Travels to Russia and Persia*, ed. E.D. Morgan and C. H. Coote, New York, 1967; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1960; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Mankovskaya, L. Yu., *Zhemchuzhnyi Otechestvennoi kultury*,

روس منطقه خوش نیامد و سرانجام پس از ۱۵۳ شماره به تقاضای نماینده سیاسی روسیه تزاری و به فرمان عالم خان منفیت تعطیل شد («دائرة المعارف»؛ همانجا)؛ هر چند که این تعطیلی، همیشگی نبود و در دی ۱۳۷۰/۱۳۷۰ زانویه ۱۹۹۲، با گذشت ۸۰ سال، بخارای شریف با کوشش مرکز فرهنگی آفتاب سفیدان در بخارا و به زبان فارسی تاجیکی، بار دیگر آغاز به انتشار کرد (شریف زاده، ۹۵).

مآخذ: صدرهاشمی، محمد، تاریخ جراید و مجلات ایران، اصفهان، ۱۳۶۳؛ نیز:

Browne, E. G., *The Press and Poetry of Modern Persia*, Los Angeles, 1983; *Entsiklopediyai adabiyet va san'ati Tochik*, Dushanbe, 1988; Paivand, «Dzhadidskaya shukola i prosvetitel'skoe dvizhenie v Bukhara», *Guli morod*, 1997, nos. 1-3; Sharifzoda, K., «Old ba ta'rikhi nakhustin ruznomai Tochiki», *Ibid*, 1998, nos. 1-6(5).
رحیم مسلمانیان قبادبانی

پُخارَلِیق، یا پُخارَلِیک، پُخارَلِیک، گروه قومی کوچکی از بخاراییان ساکن سبیری (آکینر، 98: «دائرة المعارف...»؛ XII/825؛ EI², I/1337). اینان از بازماندگان بازرگانانیند که در سده ۱۰/۱۶م از بخارا و اراضی آسیای مرکزی به سبیری غربی مهاجرت کردند و در آنجا استقرار یافتند (همانجا؛ آکینر، 98). آن زمان میان امیران بخارا و فرمانروایان سبیری روابط بازرگانی گسترده‌ای وجود داشت. از سبیری کالاهای محلی از جمله پوست خز، چرم و ماهی از طریق رودهای قابل کشتیرانی ایشیم و ایرتیش به آسیای مرکزی صادر می‌شد. بازرگانان بخارا نیز در مقابل کاغذ، چای، ظرفهای فلزی، زینت آلات و خشکبار به سبیری می‌فرستادند. در جریان این داد و ستدها گروهی از بخاراییان به مناطق اُتَشک، تَشک شمالی تیومن و حوضه چولیم و اطراف بُتْشَک مهاجرت کردند (همانجاها). اینان با تاتارهای بومی در آمیختند و دین اسلام را در میان آنان رواج دادند.

بخاراییان سبیری اهل سنت و حنفی مذهبند که هویت گروهی آنان بر اساس موطن و تعلق ایلی و طایفه‌ای آنان استوار است. تاتارهای سبیری که اسلام را پذیرا شدند، به پیروی از بازرگانان مهاجر، مذهب حنفی را برگزیدند («دائرة المعارف»؛ همانجا؛ آکینر، 95؛ بنیگسن، ۲۲۶). گرچه نفوذ دین اسلام در مناطقی یاد شده مرون فعالیت مهاجران بخارایی و دیگر نواحی آسیای مرکزی است، با اینهمه، به سبب شمار اندکشان، رفته رفته در میان تاتارهای ساکن این مناطق مستحیل شدند، به گونه‌ای که جدا کردن آنان از تاتارها میسر نیست («دائرة المعارف»؛ همانجا؛ EI²؛ آکینر، 99). در سرشماری سال ۱۹۲۶/۱۳۰۵ش — که چندان دقیق نبوده است — جمعیت این گروه قومی را ۱۲۰۱۲ تن نوشته‌اند که شمار شهرنشینان آن ۶۱۲٪ بوده است (همانجاها).

در دوران حکومت شوروی که سیاست ادغام گروههای کوچک‌تر در گروههای بزرگ‌تر، اعمال می‌شد، بخاراییان سبیری به صورت گروهی مستقل شمرده شده، با تاتارهای منطقه به صورت یک گروه

Bukhara, a Museum in the Open, Tashkent, 1991; Marquart, J., *Erānsahr*, Berlin, 1901; Petrushevskii, I. P., *Istoriya Irana*, Moscow, 1977; Pribytkova, A. M., *Pamyatniki arkhitekturi Srednei Azii*, Moscow, 1971; Pugachenkova, G. A. and L. I. Rempel, *Vydayushchiesia, Pamyatniki arkhitektury Uzbekistana*, Tashkent, 1958; Pulatov, T., «Vizhdondek barhaet shahar», *Bukhara, a Museum in the Open*, Tashkent, 1991; Smirnova, O. I., *Ocherki iz istorii Sogda*, Moscow, 1970; *Sovetskii entsiklopedicheski slovar*, Moscow, 1987; Stavitskii, B. Ya., *Mezhu Pamirom i Kaspiem*, Moscow, 1966; Sukhareva O. A., *Bukhara XIX-nachalo XX v.*, Moscow, 1966.
عنایت‌الله رضا

پُخارای شَرِیف، نخستین روزنامه علمی و ادبی به زبان فارسی در آسیای مرکزی که از یکشنبه ۲۲ ربیع‌الاول ۱۳۳۰ تا ۲۳ محرم ۱۳۳۱/ق ۱۱ مارس ۱۹۱۲ تا ۲ زانویه ۱۹۱۳م در شهرستان کاکان (نزدیک بخارا) چاپ، و در منطقه منتشر می‌شد («دائرة المعارف...»؛ I/309؛ شریف زاده، 90؛ پیوند، 55-56؛ صدرهاشمی، ۸/۲-۹).

سر دبیر این نشریه، م. ت. جلال یوسف زاده و صاحب امتیاز آن، ک. ل. لیوین بود. بخارای شریف در ۴ صفحه منتشر می‌شد (براون، 54؛ صدرهاشمی، ۸/۲) و زبان آن فارسی تاجیکی بود و نویسندگانش تلاش داشتند مطالب آن به گونه‌ای قابل فهم برای مردم فراهم آید (شریف زاده، همانجا). روزنامه در ۴ ماه نخست، هفته‌ای ۶ شماره و سپس هر هفته ۳ شماره منتشر می‌شد (پیوند، همانجا؛ شریف زاده، 93). فکر ایجاد چنین روزنامه‌ای، نخستین بار توسط میرزا سراج حکیم (شاعر و سیاح) و میرزا محیی‌الدین منصوری (بازرگان ثروتمند) مطرح گردید. ایشان با انگیزه فرار از عقب‌ماندگی سیاسی و اجتماعی بخارا و تبعیت از روزنامه‌هایی چون: ترجمان، حبل‌المتین، چهارنما، پرورش و... که در کابل، کلکته، مصر و... به چاپ می‌رسیدند، به فکر انتشار بخارای شریف افتادند؛ از این رو برای حمایت‌های مادی، متوجه لیوین، صاحب کارخانه پنبه شدند و پس از کسب پشتیبانی او، از حاکمان روس در منطقه (به شرط نظارت آنها بر چاپ روزنامه)، اجازه انتشار بخارای شریف را دریافت داشتند و سپس با دعوت از حیدر خواجه میر بدلف (مترجم روسها در منطقه) به عنوان نویسنده، میرزا جلال یوسف زاده از قفقاز (همکار جلیل محمدقلی زاده در نشر ملا نصرالدین) به عنوان سردبیر، و میرزا غفار (روشنفکر ایرانی) به عنوان ویراستار، کار خود را آغاز کردند (شریف زاده، پیوند، همانجاها).

بخارای شریف خیلی زود به پایگاهی برای فرهنگ دوستان بخارا و سمرقند تبدیل شد و افزون بر میرزا جلال و میرزا سراج، نویسندگان دیگری چون فطرت، عینی، بهبودی و عزیز زاده، همکاری خود را با آن آغاز کردند و با این وسیله به انعکاس دیدگاههای نواندیشان و روشنفکران منطقه پرداختند. به گفته عینی، این روزنامه در تئویر افکار مردم بخارا خدمت شایانی مبذول داشت (نک: «دائرة المعارف»؛ پیوند، شریف زاده، همانجاها).

انتشار چنین روزنامه‌ای با این ویژگیها به مذاق امیر بخارا و حاکمان

شناخته شدند. بخاریان سیری به گویش محلی تاتارها سخن می‌گویند، اما در زبان آنها واژه‌های فارسی بسیاری وجود دارد. زبان کتبی بخاریان سیری همان زبان ادبی رایج در غازان مرکز جمهوری خودمختار تاتارستان است (همانجاها).

مآخذ: بینگن، الکساندر و مری براکس آپ، مسلمانان شوروی، گذشته، حال و آینده، ترجمه کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ نیز:

Akner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; E12; *Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1969. شیوا جعفری

بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بن ابراهیم جعفی (۱۳ شوال ۱۹۴ - ۲۵۶ ق/ ۲۰ ژوئیه ۸۱۰ - ۸۷۰ م)، محدث نامدار ماوراءالنهر، صاحب صحیح و پیشوای محدثان اهل سنت. نیای بزرگ وی، بردزبه (بزدیه)، دهقانی سفدی، و بر دین زردشتی بود و فرزند او مغیره، جد دوم بخاری، به دست یمان جعفی، والی بخارا اسلام آورد و به سبب همین رابطه، نسب جعفی یافت (خطیب، تاریخ، ۶/۲).

بخاری در بخارا متولد شد (همانجا) و از آنجا که پدرش اسماعیل خود از طالبان علم بود و از کسانی چون مالک بن انس و حنّاد بن زید بهره داشت (بخاری، تاریخ، ۳۰۶/۱)، محمد را به هنگام به تحصیل واداشت. دانسته‌های ما درباره دوره تحصیل بخاری، بیشتر مبتنی بر خاطراتی است که محمد بن ابی حاتم بخاری، نویسنده مناقب وی (نک: بخش آثار)، به نقل از خود او آورده است.

بخاری بدان سان که رسم روزگارش بود، به موازات آموزشهای ابتدایی، از حدود ده سالگی به استماع حدیث روی آورد و در آغاز کار از برخی محدثان بخارا بهره جست (خطیب، همان، ۷-۶/۲). در همین اوان نوجوانی، حافظه توانمند و کم نظیر او به یاریش شتافت و افزون بر حفظ احادیث، به تدریج توانایی تشخیص نیز در او پدید آمد و گاه اشتباه استادان خود را متذکر می‌شد (مثلاً نک: همان، ۱۱، ۷/۲). وی در بخارا از کسانی چون عبدالله بن محمد جعفی مُسندی و محمد بن یثُگندی حدیث آموخت؛ در همین دوره زندگیش، سفر یا سفرهایی به مرو کرد و در این فرصت از استادان برجسته مروزی نیز حدیث شنید (ذهبی، سیر، ۴۰۱/۱۲). و در ۲۰۹ ق/ ۸۲۴ م نیز سفری به نیشابور کرد (همان، ۴۰۴/۱۲). هنگامی که ۱۶ ساله بود، کتب محدثان بزرگی چون ابن مبارک و وکیع بن جراح را از برداشت و مباحث آنان در فقه الحدیث را در می‌یافت (خطیب، همان، ۷/۲).

نخستین سفر او به بیرون خراسان، در حدود سال ۲۱۰ ق بود که به همراهی مادر و برادرش راهی حج شد. وی پس از به جای آوردن مناسک حج به بخارا بازنگشت و در مراکز علمی حجاز و عراق به استماع حدیث پرداخت (همانجا). بخاری ۱۷ سال داشت که از او حدیث شنیدند و نخستین خاطره‌اش از تحدیث مربوط به حدود سال ۲۱۱ ق بود که خود برای استماع، در شام به در خانه محمد بن یوسف فریابی رفته بود (ذهبی، همان، ۴۰۱/۱۲). او سال بعد در مکه نزد عبدالله بن زبیر خُمیدی بود و استاد آن اندازه به وی اعتقاد یافته بود که

در مجادلات علمی از او نظر می‌خواست (همانجا).

وی در حدود ۱۸ سالگی نخستین تجربه تألیفی خود را در مجاورت حرم رسول اکرم (ص)، با نگارش پیش‌نویسهای کتاب مشهور خود *التاریخ الکبیر* آغاز کرد (خطیب، همانجا). پس از آن به سختی می‌توان انگیزه‌های تعلم و تعلیم را در سفرهای بخاری از یکدیگر باز شناخت؛ وی که سخت به آموختن حدیث دلبسته بود و برای استماع از شیوخ گوناگون سفر می‌کرد، در خلال این سفرها با اتکا بر توشه‌ای که داشت، از تعلیم حدیث نیز روی برنمی‌تافت. بخاری به گفته خود در این سالها سفرهایی به مکه، مدینه، کوفه، بصره، واسط، بغداد و مراکز جزیره، شام و مصر داشته، و با بیش از هزار شیخ دیدار، و ده‌ها هزار حدیث استماع کرده است؛ وی از برخی شهرها بارها دیدن کرده است؛ چنانکه به بصره ۴ بار، به بغداد ۸ بار و به کوفه و حرمین شریفین سفرهایی پر شمار داشته است (لالکایی، اعتقاد، ۱۷۳/۱-۱۷۴).

در میان شیوخ او، از محدثان برجسته‌ای چون اسحاق بن راهویه، قتیبه بن سعید و علی بن حسن بن شقیق از مرو و دیگر نقاط خراسان، ابراهیم بن موسی فراء از ری، ابونعیم فضل بن دُکین، عبیدالله بن موسی، عبدالله بن ثُمیر، عبدالله و عثمان پسران ابی شیبه از کوفه، ابوعاصم ضحاک بن مخلد، حجاج بن منّهال و علی بن عبدالله مدینی از بصره، احمد بن حنبل، یحیی بن معین و ابوعبید قاسم بن سلام از بغداد، عمرو بن خالد خَرّانی از بلاد جزیره، آدم بن ابی ایاس، محمد بن یوسف فریابی و ابومسهر عبدالاعلی بن مُسهر از شام، عبدالله بن زبیر حمیدی و احمد بن محمد از رقی از مکه، ابو مصعب زهری، اسماعیل بن ابی اُویس و عبدالله بن نافع زبیری از مدینه، ابوصالح کاتب اللیث و نُعیم بن حنّاد از مصر می‌توان یاد کرد (همانجا؛ ابن نقطه، ۳۳/۱؛ مزی، ۴۳۱/۲۴-۴۳۴؛ ذهبی، همان، ۳۹۴/۱۲-۳۹۵ ب). اگر چه بخاری سعی بر درک شیوخ متقدم داشت، از شیوخی در طبقات متأخرتر نیز غفلت نورزیده، و گاه حتی از برخی اقران خود نیز روایت کرده است (نک: همان، ۳۹۵/۱۲-۳۹۶).

برخورداری بخاری از اسنادی عالی، و آغاز کردن تحدیث از جوانی موجب شده است تا نام شخصیت‌هایی با وجود اختلاف نسل در میان شاگردان و راویان او به ثبت برسد؛ از آن جمله می‌توان به مشاهیری چون مُسلم بن حجاج نیشابوری، ابوعیسی ترمذی، ابوبکر ابن خُزیمه، ابوبکر بَزّار، محمد بن نصر مروزی، ابراهیم خربّی، یحیی بن محمد ابن صاعد، ابوحامد ابن شرقی، ابوحاتم رازی، ابو زُرعه رازی، احمد بن عبّیدان اهوازی، ابوبکر ابن ابی الدنیا، ابوبکر ابن ابی عاصم، و محمد بن یوسف قَزَری در خور ذکرند (نک: بزار، ۲۴۵/۳؛ جم: مروزی، ۱۱۶؛ جم: ابن ابی حاتم، الجرح، ۳۰۰، ۱۹۱/۲)؛ ابن نقطه، همانجا؛ مزی، ۴۳۴-۴۳۶؛ ذهبی، همان، ۳۹۷/۱۲).

به رغم شهرت بخاری رویدادهای زندگی وی در دوره تعلیم و تألیف به درستی ثبت نشده است و داده‌های برخی شاگردان او چون ابن ابی حاتم و راقی و فربری نیز در معرفی استاد بیشتر بر محور فضایل و

را در این امر عامل اصلی شمرده‌اند، اما ظاهراً برخی دیدگاه‌های خاص بخاری زمینه بروز این خصومت بوده است. ذهلی ضمن متهم ساختن بخاری به بدعت، حضور در مجلس او را بر اصحاب حدیث تحریم کرد و با توجه به نفوذ او در میان اصحاب حدیث، ادامه فعالیت برای بخاری ناممکن شد و به ناچار نیشابور را ترک گفت (خطیب، تاریخ، ۳۰/۲؛ ذهبی، سیر، ۴۴۲/۱۲، ۴۵۳ بی). ذهلی در مکاتباتی با محافل حدیثی دیگر بلاد چون ری و بخارا نیز آنان را از همراهی با بخاری پرهیز داد (مثلاً نک: ابن ابی حاتم، همانجا)؛ چنانکه شیوخ اصحاب حدیث ری چون ابوحاتم و ابوزرع، به این تحریم پیوستند (همانجا)، اما گویا در بخارا وضع به گونه‌ای دیگر بود.

بخاری پس از ترک نیشابور، پس از سالها شاید برای اقامت به موطن خود بخارا بازگشت و با وجود کوششهای ذهلی، از سوی علما و عامه مردم با استقبال شگرف روبه رو شد (ذهبی، همان، ۴۶۳/۱۲). خالد بن احمد ذهلی، امیر بخارا که در این برهه از سوی طاهریان بر آن دیار فرمان می‌راند، خود از شیفتگان حدیث بود و چنین می‌نماید که بخاری از حمایت مؤثر او برخوردار بوده است. اندکی پس از ورود بخاری به موطنش، خالد از او درخواست کرد که مجلسی خصوصی برای آموختن حدیث به وی و فرزندان اختصاص دهد؛ اما بخاری این درخواست را به تنهایی رد کرد و با بیان دیدگاه خود درباره شأن حدیث، از امیر خواست که در صورت تمایل خود و فرزندان در جلسات عمومی شرکت جویند. این برخورد بخاری موجب رنجش امیر بخارا گردید و شاید با بهره‌گیری از اتهاماتی که محمد بن یحیی ذهلی، عنوان می‌کرد، شرایط راندن بخاری از بخارا نیز فراهم شد (خطیب، همان، ۳۳/۲؛ نیز نک: ذهبی، همان، ۴۰۷-۴۰۶/۱۲).

بخاری این بار، راهی سمرقند شد که در آنجا شماری از خویشان او می‌زیسته‌اند. او روستای خرتنگ، در نزدیکی سمرقند را نیز اقامتگاه مناسبی برای خود ندید، چه گویا نامه‌ای به سمرقندیان رسیده بود که آنان را نیز به بیرون راندن بخاری امر می‌کرد. وی که در آستانه ماه رمضان به خرتنگ رسیده بود، رمضان سختی را در آنجا گذراند و در شب عید فطر ۲۵۶ ق درگذشت (خطیب، همان، ۳۴/۲؛ ذهبی، همان، ۴۶۶/۱۲؛ برای اخباری در فضایل و کرامات وی، نک: لاکای، کرامات، ۲۴۷-۲۴۸؛ ابن جوزی، ۱۶۸-۱۷۱؛ ذهبی، همان، ۱۲/۴۳۸ بی).

بخاری در حوزه حدیث و رجال: بی‌شک بخاری، چه به روزگار خود و چه در طی قرون پس از خود، به عنوان محدث شناخته می‌شده، و هر گونه ورود او به حوزه‌ای بیرون از حدیث، به عنوان کوششی جانبی برای او بوده است.

با آنکه کتابی از کتب رجال اهل سنت از یاد و ستایش بخاری خالی نیست، گزینش چند سخن درباره نمایاندن جایگاه والای او دشوار

مناقب متمرکز است و به ندرت اطلاعات دقیقی در آن دیده می‌شود. بی‌تردید آغاز تدوین مجموعه الجامع الصحیح، نقطه عطفی در زندگی بخاری محسوب می‌شود و با توجه به ویژگیهای این اثر، اندیشه تألیف آن را باید حاصل پختگی شخصیت علمی بخاری دانست. با تکیه بر این روایت که بخاری اندیشه تألیف صحیح را از مجلسی که در حضور اسحاق بن راهویه (در نیشابور) منعقد بوده، الهام گرفته است (نک: حازمی، ۶۶؛ نووی، ۱/۷۴)، می‌توان تخمین زد که طرح اولیه این کتاب در سالهای واپسین زندگانی اسحاق (د ۲۳۸ ق/۸۵۲ م) شکل گرفته است. همچنین با تکیه بر این گفته بخاری که طرح الجامع الصحیح، از آغاز تا تألیف نهایی حدود ۱۶ سال طول کشیده است (نک: خطیب، تاریخ، ۱۴/۲)، می‌توان پایان این طرح را در اواخر دهه ۲۴۰ ق گمانه زد. این تخمین با سندی دیگر تأیید می‌شود و آن ثبت مربوط به نخستین استماع صحیح از بخاری، توسط شاگردش فربری در ۲۴۸ ق/۸۶۲ م است (درباره منابع بخاری در تألیف این کتاب، نک: سزگین، «منابع...»، سراسر کتاب؛ قس: گلدسیهر، 245-234/II).

بر پایه برخی از قراین، بخاری بخشی از دوره تعلیم خود را در بخارا گذرانده، و در اواخر زندگی عبدالله بن منیر (د ۲۴۱ ق/۸۵۵ م)، در بخارا می‌زیسته است (نک: ذهبی، همان، ۴۲۴/۱۲)، اما به دلایلی که هنوز روشن نیست، بخارا را ترک گفته است. بر پایه روایتی، وی در ۲۴۷ ق سفری به ری داشته است (همان، ۴۳۳/۱۲). بر اساس گزارش فربری، وی برهه‌ای از دوره تألیف صحیح را در شهر کوچک فربر گذرانده (نک: نووی، ۱/۷۵) و احتمالاً در همانجا و در ۲۴۸ ق تألیف کتاب را به پایان آورده است، چه، می‌دانیم که نخستین سماع کتاب توسط شاگرد و همراهش، فربری از او در همان سال و در همان شهر بوده است (نک: کلاباذی، ۲۴/۱؛ ابن خیر، ۹۵؛ ابن نقطه، ۳۳/۱؛ برای اقدام او به ساختن ریاطی در فربر، نک: ذهبی، همان، ۴۵۰/۱۲). چنین می‌نماید که بخاری پس از به پایان رساندن کتاب خود، بار دیگر سفرهایی را آغاز کرده، چنانکه در ۸۶۴/۲۵۰ م نیز دیداری از ری داشته است (نک: ابن ابی حاتم، الجرح، ۳/۱۹۱). شاید سفر او به بلخ نیز در همین سالها بوده باشد (نک: ذهبی، همان، ۳۹۵/۱۲).

بر اساس گزارش حاکم نیشابوری، بخاری در همان سال ۲۵۰ ق به نیشابور درآمد و در آن دیار رحل اقامت افکند و تا ۲۵۵ ق همانجا زیست (نک: همان، ۴۰۴/۱۲). با این حال، اسانید روایت صحیح نشان از آن دارد که بخاری در ۲۵۲ ق، به بخارا رفته، و در آنجا به القاء و استماع صحیح خود مبادرت کرده است؛ هم در این مجالس است که فربری موفق شده تا صحیح بخاری را برای بار دوم استماع نماید (نک: کلاباذی، ابن خیر، همانجاها؛ ابن نقطه، ۱/۱۲۶).

بخاری در آغاز اقامت خود در نیشابور از حمایت محافل اصحاب حدیث آن دیار، به ویژه محمد بن یحیی ذهلی که از شیوخ بخاری نیز بوده، برخوردار بوده است؛ اما چنین می‌نماید که این روابط در اواخر این سالها روی به سردی نهاده است. اگر چه عده‌ای، رقابتهای حرفه‌ای

مبانی از احادیث نبوی به شیوه‌ای شبیه استنباطهای فقهی روی آورده، و نمونه‌هایی از آن در منابع بازتاب یافته است (مثلاً نک: ترمذی، ۱۵/۳). مبانی گزینش بخاری در صحیح، در منابع گوناگون از جمله کتابهای شروط الاثمه بررسی شده است (نک: هـ، صحیح بخاری)، اما افزون بر آن باید به پژوهشهایی اشاره کرد که در جهت تبیین جزئیات روش شناختی نقادیهای بخاری دربارهٔ احادیث صورت گرفته است؛ از جمله: کتاب خالد منصور دُرس، با عنوان موقف الامین البخاری و مسلم من اشتراط اللقیما و السماع فی الاسناد المعنعن بین المتعاصرین (ریاض، ۱۹۹۷م) و کتاب ابوبکر کافی، با عنوان منهج الامام البخاری فی تصحیح الاحادیث و تعلیلها (بیروت، ۲۰۰۰م).

در حوزهٔ رجال، ویژگی مهم شخصیت بخاری، یعنی مقبولیت عام دانش رجالی او حتی در میان معاصران، و نیز اقدام وی به تألیف التاریخ الکبیر، به عنوان نخستین موسوعهٔ رجالی از نوع خود، آثار بعدی در رجال اهل سنت را به شدت متأثر ساخته، و در این تأثیرپذیری حتی آثار منتقدانش چون الجرح و التعذیل ابن ابی حاتم مستثنی نبوده است (نک: خطیب، موضح ...، ۱۴۷/۱-۱۵). گفتنی است که داده‌های رجالی بخاری از سوی عالمان معاصرش در ری که با او در عقیده نیز اختلاف داشتند - ابوزرعه رازی و ابوحاتم رازی - به دیدهٔ نقد نگریسته شد، و حتی ابن ابی حاتم تحت تأثیر پدرش در رساله‌ای مستقل، خطاهای بخاری در رجال را مدون ساخت (نک: بیان ...، ج ۱)، اما بخش مهمی از این انتقادات در نگاه داوران نسلهای بعد چون خطیب بغدادی (همانجا) ناوارد تشخیص داده شد.

بخاری برپایهٔ ورعی که شخصاً بدان پابند بوده، پاره‌ای از اظهار نظرهای رجالی مرسوم در عصر خود را فراتر از یک نقد فنی، و در حد غیبت و عملی غیر اخلاقی می‌شمرده است. وی ضمن نگرانی از تعریفهای متفاوتی که از عوامل جرح راوی وجود داشت، جرحهای غیر مسئولانه را بی اعتبار شمرده، بر آن بود که جرح ناقدان باید با شرح و بیان وجه ضعف همراه بوده باشد. هم از این روست که او خود برخی از رجال جرح شده چون عکرمه، مولای ابن عباس و اسماعیل بن ابی- اویس را در روایت دور از ضعف شمرده، و احادیث آنان را در صحیح خود وارد ساخته است (نک: خطیب، الکفایة ...، ۱۰۸؛ حازمی، ۷۱-۷۴).

بخاری در پی روش پرهیزگارانۀ خود، در اندک مواردی که «کذب» و «وضع» رجلی را مسلم می‌انگاشته، از به کارگیری تعبیراتی چون «کذاب» و «واضع» خودداری کرده، و در بیشتر اظهار نظرهای رجالی‌ش تعبیرات احتیاط آمیزی به کار برده که منجر به ایجاد یک زبان رجالی خاص برای او گشته است. در زبان رجالی بخاری، به خصوص ۳ تعبیر «مُنْكَرُ الْحَدِيثِ»، «سَكَنُوا عَنْهُ» و «فیه نظر» کاربرد بیشتری داشته است (نک: ذهبی، سیر، ۴۳۹/۱۲-۴۴۱). تعبیر «منکر الحدیث»

می‌نماید؛ شاید گویاترین سخن از آن استادش احمد بن حنبل باشد که می‌گفت: «از خراسان کسی چون بخاری برون نیامده است» (نک: ابن نقطه، ۱۰۹/۱) و بر آن این سخن ابن خزیمه شاگرد پُرآوازه‌اش را باید افزود که «در زیر آسمان کسی را به حدیث داناتر از بخاری نمی‌شناسم» (نک: همو، ۱۰/۱؛ برای مجموعه‌ای از ستایشهای معاصران، نک: خطیب، همان، ۱۶/۲؛ ذهبی، همان، ۴۱۶/۱۲ ب). سرانجام باید گفت که وی صاحب نخستین و معتبرترین کتاب از صحاح ستهٔ اهل سنت است و هرگز کسی در حوزهٔ حدیث اهل سنت در طی قرون به پایهٔ اعتبار او نرسیده است (مثلاً نک: ابن صلاح، ۱۸؛ سبکی، ۲۱۵/۲؛ قس: ۲۷۸/۳-۲۷۹).

سخت کوشی، جهانگردی و جست و جوگری بخاری، در کنار حافظهٔ قوی، از مهم‌ترین سببهای اعتبار او در حدیث بوده است؛ اما افزون بر این، شیوهٔ خاص وی در فراگیری حدیث نیز جایگاه او را در میان محدثان عصرش متمایز ساخته است. وی در گوشه‌ای از خاطراتش چنین آورده که «نوشتن حدیث من همچون دیگران نبوده است؛ من هر گاه از کسی حدیث می‌شنیدم و می‌نوشتم، از نام و کنیه و نسبش می‌پرسیدم. اگر آن مرد اهل فهم بود، چگونگی حمل حدیثش را جویا می‌شدم و اگر بر آن پایه نبود، از او درخواست می‌کردم تا اصل و نسخهٔ روایتش را به من بنمایاند» (ذهبی، سیر، ۴۰۶/۱۲).

همین روحیهٔ بخاری در شناسایی اسانید حدیث و رجال آن موجب شده است که وی در مهارتهای گوناگون شناخت اسانید بر همگنان عصر فایق آید و از همین روست که ابوعیسی ترمذی صاحب سنن گوید: کسی را در علل حدیث، تاریخ (رجال) و معرفت اسانید در سراسر عراق و خراسان داناتر از بخاری نیافته‌ام (نک: ۷۳۸/۵). یکی از حکایات مشهور دربارهٔ بخاری، داستان آزمایش او توسط محدثان بغداد است که آنان به عمد احادیثی را با متون و اسانید مقلوب برای بخاری خوانده‌اند و بخاری یکایک خطاها را بازشناخته است (نک: حمیدی، ۲۱۴/۱-۲۱۵؛ خطیب، تاریخ، ۲۰/۲).

به هر روی، فارغ از اندک انتقادات مربوط به عصر بخاری نسبت به شخصیت علمی وی که از باورهای خاص او و تبلیغات ذهلی بر او سرچشمه می‌گرفت، در نسلهای بعدی و در طی قرون پس از آن، وی به طور عام به عنوان شخصیتی موجه مقبولیت بی‌نظیری داشته است. گفتنی است که رواج و مقبولیت عام صحیح بخاری نیز سرنوشتی همسان خودوی داشته است؛ چه، این کتاب را با آنکه جز فربری چندین تن دیگر نیز از بخاری استماع کرده بودند، در نسل شاگردان بخاری تنها توسط فربری رواج یافته، و از نسل دوم روی به استفاضه نهاده است (نک: ابن اثیر، ۱۸۶/۱؛ ابن دقیق العید، ۲۹۷-۲۹۸؛ نیز فوک، 66، ج ۱). نقدهای بعدی از سوی کسانی چون دارقطنی، صرفاً نقدی علمی بوده است (مثلاً نک: ص ۱۲۱ ب؛ برای نقش او در تاریخ حدیث آسیای مرکزی، نک: پاکتچی، «سهم...»، سراسر مقاله).

گفتنی است که بخاری در اصول علم حدیث نیز به استنباط برخی

گفت و گویی با اهل کلام، باید گفت که این جریان از اوایل سده ۳ ق به تدریج روی به گسترش نهاده، و به پیدایش مکتب‌هایی ضد معتزلی و سنت‌گرایی کلامی منجر شده که با مکتب اشعری در آغاز سده ۴ ق به اوج خود رسیده است. در پی جویی از رجال شاخص این جریان، به خصوص باید از حسین کرایسی (د ۲۴۸ ق) یاد کرد (برای پیوند او با اصحاب حدیث، نک: سید مرتضی، ۵۳) که با برخوردی متکلمانانه، نظریه لفظ را مطرح ساخت (نک: اشعری، ۶۰۲؛ نیز فان اس، «کلام...»، IV/210 ff.) و البته در مسائلی دیگر چون نفی اختیار با مواضع اصلی اصحاب حدیث موافق بود (مثلاً، نک: اشعری، ۴۵۷؛ ابن ندیم، ۲۳۰). در همین دوره، عالم بصری، ابن کلاب از برجستگان متکلمان اهل سنت و جماعت نیز در نظریه‌ای نسبتاً پیچیده، صوت مسموع از کلام الله را تنها عبارتی از کلام الله و نه عین آن دانست (نک: اشعری، ۵۸۴-۵۸۵؛ نیز فان اس، «ابن کلاب...»، 103 ff.).

به طور کلی باید یادآور شد که در عصر بخاری، به خصوص در محیط‌هایی چون خراسان و ماوراءالنهر که زمینه‌های عقل‌گرایی از قوتی برخوردار بود، بازسازی افکار اهل سنت و جماعت بر مبنای احادیث و سنن به گونه‌ای نظام مند و قابل رقابت با مذاهب نظام مند عصر، مقتضی آن بوده که تأویل حدیث مبتنی بر یک نظام اندیشه شکل گیرد و توجه به همین نیاز است که از بخاری شخصیتی خاص و متمایز ساخته است.

۲. پیوند خلق افعال عباد و خلق قرآن نزد بخاری: در مقایسه میان افکار بخاری با عالم نسل پیشین او حسین کرایسی که بخاری چندی از او دانش آموخته (نک: عبادی، ۵۳؛ سبکی، ۲۱۴/۲)، چنین به نظر می‌رسد که بخاری همان دغدغه‌های او را داشته است؛ وی همچون کرایسی بر آن بود که مخلوق نبودن قرآن را نمی‌توان به قرائت انسانی از قرآن تعمیم داد و در عین حال بر نفی اختیار انسان در برابر قضای الهی اصرار داشت. اما بخاری این دو مبحث را کاملاً مرتبط با یکدیگر یافته بود و اساساً مسئله قرائت انسانی از قرآن را از فروع مبحث خلق قرآن و کلام الهی نمی‌دید، بلکه سخت معتقد بود که این مسئله از فروع مبحث خلق افعال عباد است. هم از این روست که بخاری کتابی با عنوان خلق افعال العباد و الرد علی الجهمیه و اصحاب التعطیل نگاشت، در حالی که محور موضوعی اصلی در این کتاب مبحث قرائت انسانی از قرآن است.

در تبیین این پیوند باید گفت، متقدمان اصحاب حدیث آنگاه که بر مبحث خلق افعال انسان اصرار و تأکید می‌ورزیدند، هدف آنان نفی نظریه اختیار بود که از سوی قدریه تبلیغ می‌شد و تمام توجه آنان به سوی این نکته معطوف بود که افعال انسان را مخلوق خدا و نه بنده بشمارند؛ اما هرگز سعی نداشتند در اصل مخلوق بودن افعال انسان یا دست کم برخی از این افعال تردید کنند. برداشت بخاری از این باور سنتی

در عمل بدان معنا بود که بخاری ضعف راوی را در حدی می‌دانسته که روایت از او را «حلال» نمی‌شمرده است (نک: همو، میزان، ۶/۱). تعبیر «فیه نظر» کاشف از آن بود که اتهام راوی از نگاه شخص بخاری است و نزد دیگر ناقدان اتهامی متوجه وی نبوده است (نک: همان، ۴۱۶/۲؛ نیز سیر، ۴۴۱/۱۲)، اما تعبیر «سکتوا عنه» دلالت بر مجهول بودن راوی دارد. این تعبیر توسط مُسَیِّر بن عُرْم الله دمیّنی در اثری مستقل با عنوان قول البخاری تحلیل شده است (ریاض، ۱۹۹۱م).

گرایش‌های اعتقادی بخاری: بی‌تردید نقطه آغاز سخن درباره گرایش‌های مذهبی بخاری در عقاید و نیز فقه آن است که گفته می‌شود وی به عنوان عالمی از محدثان برجسته، به مبنای مذهبی اصحاب حدیث پایبند بوده است (نک: ه. د. ۱۲۰۹-۱۲۳۰)؛ بنابراین، در نگاهی گذرا به افکار او کافی است تنها وجوه امتیاز او از دیگر اصحاب حدیث مورد بررسی قرار گیرد؛ به خصوص درگیری‌های بخاری با محمد بن یحیی ذهلی به خوبی نشان می‌دهد که او در پاره‌ای از موضوعات مبنایی متفاوت در پیش گرفته بوده است. مهم‌ترین مسئله مورد اختلاف میان بخاری و اصحاب حدیث عصر خود مسئله «نظریه لفظ» در باب خلق قرآن بوده است، یعنی باور به اینکه «لفظ قرآن بر زبان انسان مخلوق است». گویی محمد بن یحیی ذهلی، قول به لفظ را به عنوان تهمتی بر بخاری وارد ساخته، و این اتهام در زمان حیات بخاری شهرتی گرفته است؛ اما بخاری در محافل خصوصی‌تر بر این نکته تأکید کرده که هرگز قائل به نظریه لفظ نبوده، آن را تهمتی به خود می‌شمرده، و از آن براءت می‌جسته است (مثلاً نک: ابن ابی حاتم، الجرح، ۱۹۱/۲)؛ خطیب، تاریخ، ۳۱۱/۲). اما با نگاهی تحلیلی به روایات شرح حال و با بهره‌گیری از برخی آثار بخاری، به روشنی آشکار می‌گردد که بخاری ضمن تقبیح نظریه لفظ، خود اندیشه‌ای نزدیک به آن را مطرح ساخته، و تا پایان بر آن پایدار بوده است (نک: سعیدی، ۳۵-۳۴).

۱. جایگاه تاریخی عقاید بخاری: نیم قرن پیش از بخاری، احمد بن حنبل و همفکران او از حدیث‌گرایان، با پرهیزی سخت از هر گونه تأویل و برداشت عقل‌گرایانه از نصوص قرآنی و متون روایات، و تأکید بر پذیرش ظاهر نصوص بدون پرسش از «چگونگی» و «چرایی»، نظامی اعتقادی را بنیاد نهادند که مبنای آن، اعتقاد به حقانیت نصوص ماثوری بود که مفهوم آنها جز به اجمال دانسته نمی‌شد (نک: ابن ابی یعلی، ۲۴۱/۱-۲۴۶، ۲۹۴-۲۹۵، ۳۴۱-۳۴۵)؛ در حالی که اسحاق بن راهویه، مؤثرترین استاد بخاری در شکل‌گیری شخصیتش، با قدری تفاوت به احادیث می‌نگریست و تأویل را در محدوده‌ای لازم می‌شمرد (برای بازتاب این فکر، نک: ابن قتیبه، ۱۶ ب). زبان و منطق شاگردان اسحاق، همچون ابن قتیبه، اگر کلامی نبود، دست کم در مسیر گفت و گو با متکلمان، ایجاد درکی متقابل میان محدثان و متکلمان را دنبال می‌کرد و با همین زبان به شبهات مخالفان از اهل کلام پاسخ داده می‌شد و این همان مسیری است که بخاری در آثار خود در پیش گرفته است.

دریاره کوشش عالمان اصحاب حدیث برای درگیر شدن در چنین

اصحاب حدیث، یک برداشت جانبی بود؛ چه، او با تکیه بر این نکته که قرائت انسانی از قرآن کریم، یکی از افعال انسانی است، مخلوق بودن این فعل انسانی را لازمه اصل «خلق افعال عباد» می‌شمرد (نک: خلق، ۲۹، ب؛ برای تحلیل اندیشه بخاری در اصل مسأله قدر، نک: گیوم، 43-63).

بخاری به این نکته نیز کاملاً توجه داشت که فعل انسانی بودن قرائت انسانی نیز می‌توانست به سادگی از سوی اصحاب حدیث مورد انکار قرار گیرد؛ از همین روست که وی بخش مهمی از کتاب خود خلق افعال العباد را به گردآوری احادیثی اختصاص داده است که در آنها تلفظ انسان از قرآن یا کتابت انسان از قرآن به عنوان فعل انسانی شناخته شده‌اند. وی در این راستا به جمع‌آوری چنین مضامینی در حدیث پرداخته، و نمونه‌هایی چون احادیث منع از بیع مصاحف (همان، ۶۶-۶۷)، احادیث مربوط به مدح صوت ابی موسی در قرائت قرآن و امر به آراستن صوت هنگام قرائت قرآن (همان، ۶۷ ب) را شاهد آورده است.

۳. زبان بخاری در بیان نظریه‌اش در باب قرآن: با آنکه فاصله بخاری از عالمی کلام‌گرا چون حسین کرابیسی، از نظر مواضع اعتقادی بسیار اندک به نظر می‌رسد، اما زبان او در بیان عقایدش با متکلمان بسیار متفاوت، و ویژه اوست. راهی که بخاری برای بیان یافته‌هایش درباره قرائت انسانی قرآن در پیش گرفت، گردآوری اخبار بدون نتیجه‌گیری صریح و واگذارن نتیجه‌گیری به خواننده بود. انتظام حاکم بر کتاب خلق افعال العباد، نهادن اخبار مربوط به خلق افعال انسانی در کنار اخباری که قرائت و کتابت انسانی از قرآن را فعلی انسانی می‌شمرد، بسنده بود تا هر خواننده متأملی را به سوی نظریه نامخلوق بودن قرائت و کتابت انسانی رهنمون گردد. اما بخاری به هر دلیل از به کارگیری زبان متکلمان در بیان این عقیده خود سخت ابا داشت و حاضر نبود به درستی «نظریه لفظ» با زبان متکلمان اقرار نماید.

کوشش مخالفان بخاری از جناح محمد بن یحیی ذهلی برای وادار ساختن وی برای اقرار به نظریه لفظ در عمل نتیجه‌ای نبخشید و بخاری همواره بر این نکته تأکید داشت که «هر کس مدعی گردد که من گفته‌ام قرآن مخلوق است، کذاب و دروغزن است، بلکه آنچه من گفته‌ام این است که افعال عباد مخلوق است» (خطیب، تاریخ، ۳۲/۲؛ لالکایی، اعتقاد، ۳۴۹/۲، ۳۵۹؛ بیهقی، ۱۱۰؛ ذهبی، سیر، ۴۵۴/۱۲-۴۵۷-۴۵۸).

زبان تلویح و سوق دادن خواننده به سوی نتیجه‌گیری، زبانی است که بخاری در سراسر کتاب صحیح خود نیز از آن بهره گرفته، و با انتظام دهی به ابواب و گردآوری احادیث در ذیل هر باب به بیان اندیشه‌ای منسجم پرداخته است (نک: پاکتچی، «رویکرد...»، سراسر مقاله).

۴. مروری بر دیگر مواضع اعتقادی: بخاری درباره ایمان دیدگاه معمول اصحاب حدیث را بازگو کرده، و در صحیح خود بابی با عنوان «زیادت و نقصان ایمان» گشوده است (نک: ۱۶/۱؛ نیز لالکایی، همان، ۱۷۴/۱). اما ویژگی برخورد او در معنایی است که از نقصان ایمان ارائه

کرده است. گفتنی است که چندی پیش از بخاری حتی از سوی برخی مدافعان تشکیک‌پذیری ایمان تردیدهایی درباره معناداری نقصان در ایمان مطرح شده بود که حاصل آن طرح نظریه‌ای بود مبنی بر اینکه ایمان زیادت‌پذیر، ولی نقصان ناپذیر است (نک: اشعری، ۱۳۶). بخاری در رویارویی با معنای نقصان در ایمان، ضمن تمسک به آیاتی چند از قرآن کریم که در آنها از کمال و زیادت ایمان سخن آمده، نقص در ایمان را «ترک چیزی از کمال» دانسته است (نک: همانجا، نیز ۷/۱-۸).

بخاری با تکیه بر نصوصی از کتاب و سنت، گاه به باورهای رسیده، و از دور شدن از اقوال مشهوری بی‌نیاز نبوده است. به عنوان نمونه او با تفسیری خاص از آیه «... يَخْرُفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ...» (نساء، ۴۶/۴)، بر این باور است که تورات متداول در میان یهودیان، تحریف لفظی نشده، و مقصود از تحریف در آن، تحریفی است که در تأویل و برداشت از آن روی نموده است (نک: صحیح، ۲۱۶/۸؛ ابن قیم، ۴۰۶/۲؛ ابن حجر، فتح، ۳۳۶/۱۳، ۴۰۰).

همچنین وی با استدلال به این مضمون روایی که در سرآمد هر سده احدی بر روی زمین زنده نخواهد ماند (نک: همان، ۳۷/۱، ۱۴۱، ۱۴۹)، بر آن است که خضر نیز وفات یافته، و حیات جاودان او را انکار داشته است (نک: ابن حجر، الاصابه، ۲۹۸/۲).

شخصیت فقهی بخاری: آنگونه که از یک عالم اصحاب حدیث در سده ۳ق انتظار می‌رود، بخاری نیز دانش فقه را از نظر دور نمی‌داشت. کوشش وی در قالب صحیح خود که بخش وسیعی از آن را ابواب فقهی از طهارت تا دیات تشکیل داده، از آن روحانز اهمیت است که وی در آن مجموعه‌ای از احادیث گزینش شده را با شرط «حجیت» ارائه کرده است. بنابراین، می‌توان گفت: بخاری — به همان شیوه‌ای که در بیان عقاید خود عمل کرده — در حوزه فقه به جای بیان احکام فقهی یا زبانی فتوایی، فتاوای مختار خود را در قالب گزینش و چینشی نظام مند از احادیث ارائه کرده است. این نکته‌ای است که ابن خلدون نیز در مقدمه خود، به هنگام کندوکاو از زمینه‌های شکل‌گیری علم فقه در چهره روایی خود بدان توجه کرده، و پس از موطأ مالک صحیح بخاری را به عنوان یک مجموعه فقهی از نوع محدثانه معرفی نموده است. ابن خلدون به این نکته مهم نیز توجه نموده که بخاری در تدوین خود از احادیث، از گزینش بومی اخبار پرهیز داشته، و احادیث متنوعی از طریق حجازیان و عراقیان و شامیان گرد آورده است (نک: ۵۵۹/۱-۵۶۰).

دانش فقهی بخاری بارها از سوی عالمان معاصرش از اصحاب حدیث، چون نعیم بن حماد، یعقوب دورقی و محمد بن بشر ستوده شده است (خطیب، تاریخ، ۱۶/۲، ۲۲، ۲۴؛ ذهبی، سیر، ۴۱۹/۱۲-۴۲۲)؛ تا آنجا که گاه فقاهاش او را بر احمد بن حنبل یا استادش اسحاق که خود فقیهی نامدار بوده است، ترجیح می‌نهادند (خطیب، همان، ۱۹/۲).

در برخورد با ظواهر قرآن، بخاری بدون در دست داشتن «صارفی» قوی بر به کارگیری آن اصرار ورزیده، و نمونه‌ای از آن در باب محرمات نکاح بازتاب یافته است؛ آنجا که وی با تمسک به ظاهر آیه «... وَ أَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ...» (نساء/۲۴)، جمع بین دو دختر عمودر نکاح را جایز دانسته است (نک: صحیح، ۱۲۶/۶-۱۲۷). وی همچنین با تمسک به عموم ظاهری آیه «... فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ...» (بقره/۲۳۲) در مبحث ولایت نکاح فرقی میان ثیب و بکر قائل نشده است (صحیح، ۱۳۲/۶؛ نیز ابن حجر، فتح، ۱۴۹/۹، بی).

بخاری در برخورد با ظاهر احادیث نیز روشی مشابه را در پیش گرفته، و به عنوان نمونه، در تفسیر حدیث «امر به سواک»، عموم امر در حدیث را حاکی از جواز مسواک زدن برای همه، از جمله روزه‌داران دانسته است (همان، ۲۳۴/۲).

در برخورد با مسأله تعارض بین نصوص، وی در اندک مواردی که به حل تعارض بدوی میان احادیث در صحیح خود اقدام کرده، تعارض را با حمل بر اجمال و تفسیر حل نموده است و بر این اصل تکیه کرده که در صورت صحت سند هر دو حدیث، حدیث «مفسر» بر حدیث «مبهم» قاضی خواهد بود (نک: همان، ۱۳۳/۲، ۲۸/۳). وی در پاره‌ای از موارد که دو حدیث متعارض را از نظر اسناد در وضعیت همسان نمی‌دیده، حدیث «اسند» (با سند صحیح‌تر) را ترجیح نهاده، و در صورتی که حدیث معارض آن، موافق احتیاط بوده، گزینه دیگر را به عنوان گزینه «احوط» مطرح ساخته است؛ وی در این ترجیح خود پرهیزی از آن نداشته است که گزینه‌ای چون «وجوب غسل به انزال» را بدون توجه به مخالفت آن با قول مشهور، به عنوان قول اقوی اختیار نماید (همان، ۹۷، ۷۶/۱).

افزون بر تأثیر علمی که شیافعی بر نسل‌های پسین خود از اصحاب حدیث نهاده، توجه به این نکته که بخاری از برخی از فقیهان اصحاب شافعی چون حمیدی، زعفرانی و ابو ثور کسب علم کرده (عبادی، ۵۳؛ سبکی، ۲۱۴/۲)، تأثیر پذیری او از افکار شافعی را بیشتر قابل انتظار می‌سازد.

بخاری را باید در شمار آن دسته از عالمان اصحاب حدیث همچون ابو ثور، محمد بن نصر مروزی، ابن خزیمه و ابن منذر به شمار آورد که با وجود قربات بسیار افکار آنان به شافعی، در فقه مذهبی مستقل برای خود داشته، و در بردی محدود پیروانی نیز داشته‌اند.

نزدیکی روش فقهی بخاری به شافعی تا آنجاست که برخی او را در فقه از منتسبان به مذهب شافعی شمرده، و نام او را در طبقات شافعیه جای داده‌اند، با آنکه استقلال بخاری در مذهب را نیز پوشیده نداشته‌اند (نک: عبادی، همانجا؛ سبکی، ۲۱۲/۲؛ ابن قاضی شهبه، ۸۳/۲). در معنای انتساب بخاری به مذهب شافعی، گفته شده: این انتساب از آنجاست که وی در اجتهاد و استنباط از ادله و مقدم ساختن برخی از آنها بر دیگران بر طریقه شافعی رفتار کرده، و جز در مسائلی محدود از آراء او عدول نکرده است (نک: دهلوی، الانصاف، ۷۶). گفتنی است که

ذهبی، همان، ۴۱۸/۱۲، ۴۲۰). بخاری با اختلاف فقها و مبانی استدلال آنان نیز آشنا بوده، و نشانه‌هایی بر این آگاهی در آثار او بازتاب یافته است (مثلاً نک: صحیح، ۲۳/۱، ۱۲۷/۶، ۱۷۷، ۱۱۳/۸، قره العینین ...، ۳۳، ۳۴، ۳۵، جم). بر اساس روایتی از قتیبة بن سعید، وی در عصر خود حامل فقه احمد و اسحاق - یعنی دو نماد فقه اصحاب حدیث در سده ۳ق - به شمار می‌آمده است (نک: ذهبی، همان، ۴۱۸/۱۲).

با اینکه بخاری هیچ اثر مستقلی در فقه استدلالی و اصول فقه نپرداخته، اما برخی عبارات گذرای او در صحیح، ضمن نشان دادن برخورد اصولی و نظام مند با فقه، گواهی دارد که ذهن او با مسائل اصولی مطرح عصر خود آشنا بوده است. همچنین باید به کتاب «اخبار الآحاد» از صحیح بخاری (۱۳۲/۸، بی) توجه کرد که در آن، مؤلف فصلی مستقل را به یکی از مباحث بحث انگیز اصولی در عصر خود اختصاص داده، و به شیوه روایی خود به بررسی موضوع پرداخته است. به مضامین صحیح، باید عبارات بخاری در کتاب القراءة خلف الامام را افزود که یک تک نگاری فقهی - حدیثی است و بخاری در آن قول جدید شافعی در وجوب قرائت بر مأوم را یاری کرده است (نک: بخاری، خیر الکلام ...، سراسر کتاب؛ قس: ابن هبیره، ۹۲/۱؛ نیز درباره رفع یدین در نماز، نک: بخاری، قره العینین، سراسر کتاب).

فقه بخاری بر این مبنا مبتنی بود که هر نکته‌ای که نیاز به دانستن آن باشد، در کتاب یا سنت یافت می‌شود، و نیز امکان آگاهی بر پاسخ تمام نیازها هم از کتاب و سنت وجود دارد (ذهبی، همان، ۴۱۲/۱۲). وی همین اندیشه خود را در اواخر صحیح، در بخشی با عنوان «کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة» بسط داده، و به بررسی جزئیات آن پرداخته است. وی در قسمتی از همین کتاب الاعتصام که آن را «باب ما یذکر من ذم الراى و تکلف القیاس» نام نهاده (صحیح، ۱۴۸/۸)، با طرح اندیشه‌ای همچون شافعی، از سویی هر گونه رأی جز قیاس را نفی کرده، و از سویی دیگر ضمن آنکه اصل قیاس را نفی نکرده، از افراط در کاربرد آن و به تعبیر خود از «تکلف قیاس» نهی کرده است.

برخورد بخاری در تفسیر نصوص، به شیوه‌ای نزدیک به شافعی، برخوردی تأویل پذیر بوده است؛ شاخص‌ترین نمونه، قول او درباره فراموش شدن «تسمیه» به هنگام ذبح است که برای تبیین آن به آیه «... وَ إِنَّهُ لَفِشْقٌ...» (انعام/۱۲۱/۶) اشاره کرده، و سپس با تکیه بر این نکته که «ناسی» نمی‌تواند مصداقی برای «فاسق» باشد، ترک تسمیه در اثر فراموشی را مانع تزکیه ندانسته است (نک: صحیح، ۲۲۴/۶؛ قس: شافعی، ۲۳۴/۲).

نمونه‌ای گویا از رویکرد درایی بخاری در برخورد با نصوص را می‌توان در نظریه‌ای یافت که وی درباره تشریف «شکران» (مست) و وضعیت حقوقی او به دست داده است؛ وی بر آن است که فردی که عقل او «مغلوب» گشته است، یعنی آنگونه که اتفاقات رخ داده به هنگام مستیش را به خاطر نیاورد، هیچ یک از اعمال او - از جمله طلاق - نافذ نخواهد بود (نک: ذهبی، همانجا).

برخی نیز با تکیه بر رابطه بخاری و احمد، بخاری را از اصحاب او و در شمار حنبلیان نام برده‌اند (ابن ابی یعلی، ۲۷۱/۱؛ ابن مفلح، ۳۷۵/۲).

در پایان سخن از فقه بخاری، باید یادآور شد که وی در اظهار و اقامه شعائر فقهی اصحاب حدیث همچون «افراد اقامه» و «بلند کردن دستان در نماز» اهتمام داشته، و به خصوص در محیط نامساعد ماوراءالنهر، در این راه محتتهایی را به جان خریده، و با متنفذان درگیری‌هایی داشته است (مثلاً نک: ذهبی، سیر، ۴۶۵/۱۲). با توجه به اکثریت قاطع مذهب حنفی در منطقه ماوراءالنهر در عصر بخاری (نک: مقدسی، ۳۲۳) و با عنایت به تقابلی که میان اصحاب حدیث و حنفیان صاحب‌رای وجود داشت، آشکارا می‌توان دریافت که کوششهای تبلیغی بخاری، بیش از همه در برابر محافل حنفی بوده است (برای نحوه رویارویی بخاری با فقه حنفی، نک: غیب غلامی، سراسر کتاب؛ برای جدل در حوزه خاص حیل، نک: شاخت، ۸۱). بازتاب این تقابل در قالب یک افسانه از پرداخته‌های همان روزگار دیده می‌شود، مبنی بر اینکه چگونه ابوحفص کبیر بخاری، مفتی حنفیان در عصر خود، نخست بخاری را از فتوا دادن در بخارا منع کرده، و آنگاه که با اصرار او بر افتا مواجه گشته، با پرسشی او را دچار لغزش ساخته، و زمینه اخراجش از بخارا را فراهم آورده است (نک: قرشی، ۶۷/۱)؛ هر چند این داستان با توجه به برخی ویژگی‌ها در محتوا و نیز درگذشت ابوحفص در محرم ۲۱۷ (نک: ذهبی، همان، ۱۵۹/۱۰) چندان قابل پذیرش نیست.

به هر روی، دیدگاه فقهی بخاری در سده‌های متمادی در کتب فقه تطبیقی مورد توجه قرار نگرفته، و تنها اخیراً این موضوع توجه برخی محققان را به خود جلب کرده است. نخست باید از جمال الدین قاسمی (د ۱۳۳۲ق)، از اصلاح طلبان سلفی شام یاد کرد که در چند برگ از اثر خود درباره بازشناسی شخصیت بخاری، به گردآوری فهرست وار از اختیارات فقهی بخاری بر اساس الجامع الصحیح پرداخته است. همچنین عبدالسلام مبارکپوری (د ۱۳۴۱ق) از عالمان هند در اثری با عنوان سیره الامام البخاری: سید الفقهاء و امام المحدثین به جایگاه فقهی بخاری توجه کرده است (ترجمه عربی از عبدالعلیم عبدالعظیم، مکه، ۱۴۲۲ق؛ نیز نک: دهلوی، شرح...، ۱).

در دهه‌های اخیر کوشش در جهت بازشناسی جایگاه فقهی بخاری و بازبایی آراء فقهی او از خلال آثار و منابع رونقی افزون یافته که از نمونه‌های آن است: هاشم، حسینی عبدالمجید، الامام البخاری محدثاً و فقیهاً، قاهره، ۱۹۸۲م؛ همدانی، نزار عبدالکریم، الامام البخاری فقیه المحدثین و محدث الفقهاء، بغداد، ۱۹۸۹م؛ ابوفارس، محمد عبدالقادر، فقه الامام البخاری، عمان، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ که آراء فقهی بخاری را بر اساس صحیح و به تفصیل در ۲ جلد گرد آورده است.

رویکرد بخاری به ادب و اخلاق؛ با آنکه از نیمه دوم سده ۲ق، عنوان زهد، برای گردآوری احادیث و اخبار مربوط به مباحث اخلاق و تربیت نفس نزد محدثان رایج بوده، اما بخاری را باید از نقاط عطفی در تاریخ اصحاب حدیث به شمار آورد که از این سنت روی گردانده، و

اساساً در آموزه‌های اخلاقی خود به دنبال ترویج زهد نبوده است. حتی برخلاف احمد بن حنبل و شاگردان او که به زهد محدثان پیشین چون سفیان ثوری باور نداشتند و کوشش کردند با نوشتن آثاری با عنوان الزهد، سنت زهدنویسی محدثان را در مسیری دیگر قرار دهند (نک: هـ، ۱۲۴/۹)، بخاری از زهد، در حد یک عنوان برای آثار خود، یا حتی بابی از آثارش نیز چشم پوشید (نک: دهلوی، همانجا، که مضامین ادبی - اخلاقی صحیح را به «زهد و رفاق» تعبیر کرده است).

از آنجا که بخاری تعلیم اخلاقی خود را با عنوان «ادب» مدون ساخته، نخست باید یادآور شد که پرداختن آثاری دینی با عنوان ادب، از اوایل سده ۳ق، در محافل محدود و خاص از اصحاب حدیث آغاز شده بود و نمونه‌های شاخص آن کتاب الادب از ابوبکر ابن ابی شیبه (د ۲۳۵ق) (برای نسخه خطی آن، نک: GAS, I/109)، ادب الاسلام از ابو عبید قاسم بن سلام (نک: بلوی، ۲۷/۲) بود. شاید بتوان نشان داد که همراهی بخاری با ابن ابی شیبه و ابو عبید، ناشی از قرابتی عمیق تر میان آنان در اندیشه‌ها بوده است (برای اطلاعات گسترده‌تری از فرهنگ ادب در سده‌های نخستین، نک: هـ، ۲۹۶/۷).

به هر تقدیر، بخاری تعلیم اخلاقی متخذ از احادیث نبوی را نخست در بخشی از کتاب صحیح خود با عنوان «کتاب الادب» گرد آورد و سپس برای تفصیل بیشتر فارغ از سخت‌گیریهای اسنادی کتاب صحیح، مجموعه‌ای گسترده‌تر از احادیث را در اثری مستقل گرد آورد و آن را الادب المفرد نام نهاد (نک: مأخذ).

بخاری در کتاب الادب المفرد، بحث خود را با نیکی به والدین و شیوه رفتار با آنان آغاز کرده، سپس به صله رحم و شیوه سلوک با همسایگان و خویشاوندان پرداخته، و بحث را با آموزشهای درباره شیوه سلوک و معاشرت با طبقات گوناگون مردم و حتی حیوانات خانگی تکمیل کرده است (نک: سراسر کتاب). وی حتی در بابی که با عنوان «باب الاحسان الی البر و الفاجر» گشوده، به نیکی کردن به انسانها اعم از نیکوکار و بدکار تشویق کرده است (همان، ۵۹). فضای حاکم بر کتاب بخاری، نه سلوکی فردی به شیوه زاهدان و تارکان دنیا، که سلوکی همراه با جمع مردمان است و مؤلف در سراسر آموزشهای خود، راههایی را برای جست و جوی رستگاری در خلال زندگی این جهانی پی گرفته، و اندیشه ترک دنیا را نداشته است.

در طرح مباحث اخلاقی نیز همچون دیگر مباحث، بخاری به ندرت به ارائه توضیح و تفسیری در حاشیه احادیث پرداخته، اما در همین توضیحات محدود نیز به نظر می‌رسد که وی شیوه‌ای مشابه تفسیر احادیث فقهی را در استنباط از احادیث اخلاقی به کار گرفته است (مثلاً نک: صحیح، ۷۹/۲، ۲۰۹/۶، ۱۲۹/۷).

آثار:

۱. الادب المفرد، در اخلاق و آداب، ترجمه انگلیسی آن از یوسف دلورنزو، اسکندریه، ۱۹۹۷م؛ ترجمه از یکی از شمس الدین باباخانف، تاشکند، ۱۹۹۰م؛ شرح آن با عنوان فضل الله الصمد فی توضیح الادب

جم: ذهبی، سیر، ۳۹۲/۱۲، جم). ظاهراً تحریری از این کتاب زیاداتی به عنوان «ذیل» از شخص مؤلف دربرداشته است (نک: همان، ۴۱۶/۱۲)؛
 ۲. الامام البخاری امام الحفاظ والمحدثین، از تقی الدین ندوی مظاهری (دمشق، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م)؛ ۳. الجمع والتوضیح لمرویات الامام البخاری و احکامه فی غیر الجامع الصحیح، از ابومعاذ طارق بن عودالله (ریاض، ۲۰۰۰م).

برای بزرگداشت و بازشناسی شخصیت بخاری، بارها از جمله در ۱۹۷۵م در شیکاگو، در ۱۹۸۲م در سمرقند، در ۱۹۸۷م در ترکیه، و در ۱۹۸۸م در تاشکند همایشهایی بین المللی برگزار شده است.

مأخذ: این ابی حاتم، عبدالرحمان، بیان خطأ محمد بن اسماعیل البخاری فی تاریخه، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ابن ابی یعلی، محذ، طبقات الخلفاء، به کوشش مخد، حامد قتی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، علی، جامع الاصول، به کوشش محمد حامد قتی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، صفة الصوفیة، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواس قلمه جی، بیروت، ۱۲۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابة، به کوشش علی محمد بجاری، بیروت، ۱۲۱۲ق/۱۹۹۲م؛ همو، فتح الباری، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ ابن خلدون، مقدمة، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن خیر، محمد، فهرسة، به کوشش کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن دقیک العید، محمد، الاقتراح فی بیان الاصطلاح، به کوشش قحطان عبدالرحمان دوری، بغداد، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن صلاح، عثمان، [مقدمة] علوم الحديث، به کوشش نورالدین عتر، دمشق، ۱۲۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن قاضی شهید، ابوبکر، طبقات الشافعية، به کوشش عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ ابن قتیبة، عبدالله، تأویل مختلف الحديث، بیروت، دارالجليل، ابن قیم جوزیه، محمد، اغانة اللہقان، به کوشش خالد عبداللطیف السبع العلی، بیروت، ۱۲۱۷ق/۱۹۹۷م؛ ابن مفلح، ابراهیم، المقصد الاورش، به کوشش عبدالرحمان ابن سلیمان عینی، ریاض، ۱۹۹۰م؛ ابن ندیم، الفهرست، ابن نقطه، محمد، التقييد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن هبیر، یحیی، الافصاح، به کوشش محمد راضب طبایخ، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ انشیری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بخاری، محمد، الادب المفرد، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، التاريخ الكبير، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، خلق افعال العباد، به کوشش عبدالرحمان عمیره، ریاض، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، خیر الکلام فی القراءة خلف الامام، بیروت، ۱۹۸۵م؛ همو، صحیح (الجامع الصحیح)، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ همو، قرعة العینین فی رفع الیدین فی الصلاة، به کوشش احمد شریف، کویت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ بزار، ابوبکر، السنن، به کوشش محفوظ الرحمن زین الله، بیروت/مدينه، ۱۴۰۹ق؛ بلوی، یوسف، الف باء، قاهره، ۱۲۸۷ق؛ بیهقی، احمد، الاعتقاد والهدایة الی سبیل الرشاد، به کوشش احمد عصام کاتب، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ ترمذی، محمد، السنن، به کوشش احمد محمد شاكر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ بی: حازمی، محمد، «شروط الائمة الخمسة»، همراه شروط الائمة الستة ابن قیرانی، به کوشش طارق سعود، دمشق/بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ حمیدی، محمد، جذوة المقتیس، به کوشش ابراهیم ایاری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ همو، الکفاية فی علم الروایة، به کوشش ابو عبدالله سورتی و ابراهیم حمدي مدنی، مدينه، المكتبة العلییه، همو، موضح ارهام الجمع والتفریق، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجي، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ دارقطنی، علی، «التتبع»، «الانزامات والتتبع»، به کوشش مقبل بن هادی وادعی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ دهلوی، ولی الله، الانصاف، به کوشش عبدالفتاح ابوغده، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ همو، شرح تراجم ابواب صحیح البخاری، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۹۶۳م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعية الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۹۶۸م؛ سمعانی، عبدالکریم، التحبیر، به کوشش منبره

المفرد، از فضل الله جیلانی، قاهره، ۱۳۷۸ق؛ دو اثر با عنوانهای ضعیف الادب المفرد، و صحیح الادب المفرد، در نقد احادیث این کتاب از محمد ناصر الدین البانی، جبیل، ۱۹۹۴م.

۴-۲. التاريخ الكبير، التاريخ الاوسط و التاريخ الصغير، التاريخ الاوسط (ریاض، ۱۹۹۸م) به ترتیب گاه شمار است و دو اثر دیگر، به ترتیب رجال تنظیم شده اند. ابن ابی حاتم رازی بر التاريخ الكبير نقدی نوشته است؛ همچنین محمد عبدالکریم عبید در اثر خود تخریج الاحادیث المرفوعة المسندة فی کتاب التاريخ الكبير (ریاض، ۱۹۹۹م)، به استخراج احادیث مسند نبوی آن پرداخته است. برخی نسخه های خطی با عنوانهایی چون التاريخ فی معرفة رواة الحديث... و التواریخ و الانساب (نک: GAS, I/133) وجود دارد که شاید بخشهایی از التاريخ الكبير بوده باشند. کرنکوف نیز در مقاله ای به بیان ویژگیهای التاريخ الكبير دست زده است (نک: ص 643-648). کتاب التاريخ الصغير نیز به کوشش محمود ابراهیم زاید (حلب/قاهره، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م) منتشر شده است.

۵. الجامع الصحیح یا صحیح بخاری، معتبرترین کتاب از صحاح سته که تاکنون بارها به چاپ رسیده، و آثار پرشماری درباره آن قلمی گشته است (نک: ه، ص صحیح بخاری)، نسخه ای با عنوان تفسیر القرآن موجود در کتابخانه اسکوریل (ECS¹، شم 1255)، ظاهراً بخش «کتاب التفسیر» الجامع الصحیح است (نک: GAL, I/166). همچنین رابطه میان آنچه ابن ندیم آن را السنن فی الفقه نام داده، و در عرض صحیح آورده (ص ۲۸۶)، با الجامع الصحیح قابل تأمل است.

۶-۷. خلق افعال العباد و الرد علی الجهمیة، و خیر الکلام فی القراءة خلف الامام، اثر اخیر به اردو نیز ترجمه شده است (دهلی، ۱۲۹۹ق).

۸. قرعة العینین فی رفع الیدین فی الصلاة، این اثر به اردو نیز ترجمه شده است (کلکته، ۲۵۶ق، دهلی، ۱۲۹۹ق).

۹. کتاب الضعفاء الصغير، در بررسی راویان ضعیف. این اثر به کوشش محمود ابراهیم زاید در حلب به چاپ رسیده است (۱۳۹۶ق).

۱۰. کتاب الکئی، که گاه در فهراس از آن به الاسماء الکئی تعبیر شده (ابن ندیم، همانجا)، و به کوشش سید هاشم ندوی در حیدرآباد (۱۳۶۰ق) به چاپ رسیده است.

گفتنی است که آثاری با عنوان العقيدة (یا التوحید) و نیز اخبار الصفات در مباحث اعتقادی به بخاری نسبت داده شده که سزگین نسخه های خطی آنها را معرفی کرده است (نک: GAS, I/133).

افزون بر آثار معرفی شده از سوی ذهبی، دوالیبی، ابوبکر عیدروس، ابن عبدالهادی عجلونی و احمدین علی پسگری (نک: همان، I/116) و برخی آثار معرفی شده در خلال همین مقاله، می توان به این آثار نیز اشاره کرد که درباره شخصیت بخاری تألیف شده اند: ۱. مناقب البخاری (یا شمائل البخاری)، اثر ابوجعفر محمد بن ابی حاتم بخاری از شاگردان بخاری (نک: سمعانی، ۶۹/۲) که از منابع اصلی مؤلفان بعدی درباره شرح حال بخاری بوده است (مثلاً نک: خطیب، تاریخ، ۶/۲، ۷،

جمله مهم‌ترین آنان می‌توان به شهاب‌الدین احمد عطار اشاره کرد (کنانی، ۱۳۸۴). وی به بیماری طاعون وفات یافت و در زاریه نابلس به خاک سپرده شد (جبرتی، ۶/۴؛ سرکیس، ۵۳۷/۱).

محمد بخاری را به وسعت اطلاع در مسائل فقهی و حدیثی و یگانه بودن در حفظ حدیث و شناخت رجال حدیث و نسب‌شناسی ستوده‌اند، تا جایی که او را همتای بخاری صاحب صحیح دانسته‌اند (جبرتی، سرکیس، کنانی، همانجاها). تنها اثر مکتوبی که از وی برجای مانده است، القول الجلی فی ترجمه شیخ الاسلام ابن تیمیة الحنبلی است (درباره تقریظهای نوشته شده بر آن، نک: قنوجی، همانجا) که یک بار ضمن مجموعه‌ای در چاپخانه کردستان (۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م) و دومین بار در حاشیه کتاب جلاء العینین فی محاکمة الاحمدین، اثر نعمان آلوسی در قاهره (۱۲۹۲ق/۱۸۷۵م) به چاپ رسیده است.

مآخذ: جبرتی، عبدالرحمان، عجائب الآثار، به کوشش حسن محمد جوهر و دیگران، قاهره، ۱۹۶۵م؛ زرکلی، الاعلام؛ سرکیس، یوسف الیان، معجم المطبوعات العربیة و العربیة، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ قنوجی، صدیق، ابجد العلوم، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸م؛ کنانی، عبداللّی، فهرس الفهارس والائبات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م. کیانوش صدیق

بخاری، ابوالمثل، از شعرای معروف اوایل عهد سامانی در سده ۴ق/۱۰م). نظامی عروضی نام وی را در شمار شاعران نامداری چون رودکی و کسایی آورده است (ص ۲۷-۲۸) که در بقای نام امیران سامانی نقش بسزایی داشته‌اند.

بر اساس بیتی بر جای مانده از ابوطاهر طیب بن محمد خسروانی، شاعر نامدار سده ۴ق - که در آن به مرگ ابوالمثل و شاکر و جلاب، رشک برده است (نک: اسدی، ۳۰؛ نیز صفا، ۳۹۹/۱-۴۰۰) - می‌توان او را از معاصران خسروانی دانست. همچنین این بیت و بیتی از منوچهری (ص ۱۴۰) که در آن صریحاً به نام ابوالمثل اشاره می‌کند، بر ضبط صحیح نام او دلالت دارد (قزوینی، ۱۲۶-۱۲۷). منوچهری در یک قصیده نونیه، از بزرگان شعر و ادب یاد کرده، و به ۵ شاعر از بخارا اشاره کرده است (ص ۷۴) که با توجه به شهرت ابوالمثل، برخی احتمال داده‌اند منظور، ابوالمثل بخاری بوده است (مدبری، ۶۵؛ دبیرسیاقی، ۲۴۹-۲۵۰).

از معاصران او بجز خسروانی، می‌توان از ابوالمؤید بلخی، سپهری بخارایی و خبازی نیشابوری نیز نام برد (اوحدی، ۳۳، ۴۴۶؛ هدایت، ۲۰۱/۲، ۶۰۰/۲، ۶۹۶).

عوفی (۲۶/۱) و اوحدی بلیانی (ص ۳۳) توان و مهارت او را در سخنوری و انواع هنر ستوده‌اند. همچنین او را در شمار حکیمان آورده‌اند (نک: همانجا).

از بخاری تا کنون اشعاری پراکنده و اندک (حدود ۳۰ بیت) از تذکرها (نک: همانجاها؛ هدایت، ۱۳۴/۱) و فرهنگهای لغت به دست آمده است (برای نمونه، نک: اسدی، ۵۷، ۶۱-۶۲، ۲۲۳، جم: نخجوانی، ۵۱، ۵۷، ۱۸۴، جم: صفی کحال، ۳۶، ۹۳؛ اوبهی، ۱۹۳؛ سروری،

ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ سید مرتضی، علی، الفصول المختارة، قم، ۱۴۱۳ق؛ شافعی، محمد، الام، بیروت، دارالمعرفه؛ عبادی، محمد، طبقات الفقهاء الشافعية، به کوشش یوستا ویستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ غیب غلامی، محمدحسین، الامام البخاری و فقه اهل العراق، قم/بیروت، ۱۴۲۰ق/۲۰۰۰م؛ قرآن کریم؛ قرشی، عبدالقادر، الجواهر المضية، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ کلاباذی، احمد، رجال صحیح البخاری، به کوشش عبدالله لثی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ لالکایی، هبة الله، اعتقاد اهل السنة، ریاض، ۱۴۰۲ق؛ همو، کرامات الاولیاء، ریاض، ۱۴۱۲ق؛ مروزی، محمد، تعظیم قدر الصلاة، به کوشش عبدالرحمان بن عبدالجبار فریوایی، مدینه، ۱۴۰۶ق؛ مزی، یوسف، تهذیب الکمال، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نووی، یحیی، تهذیب الاسماء واللغات، قاهره، ۱۹۲۷م؛ نیز:

ESCH; Fück, J., «Beiträge zur Überlieferungsgeschichte von Buḥārī's Traditionssammlung», ZDMG, 1983, vol. XCII; GAL; GAS; Goldziher, I., «Muhammedanische Studien», Halle, 1888-1890; Guillaume, A., «Some Remarks on Free Will and Predestination in Islam», JRAS, 1924; Krenkow, F., «The Tarikh of the Imam al-Bukhari», Islamic Culture, 1934, vol. VIII; Paketchy, A., «The Contribution of Eastern Iranian and Central Asian Scholars to the Compilation of Hadiths», History of Civilizations of Central Asia, vol. IV(2), UNESCO, Paris, 2000; id., «A Theological Approach to Sahih of al-Bukhari», Proposed to International Conference of Imam Bukhari, Tashkent, 1998; Sa'idi, Ghulam Rasûl, «Imam Bukhari», tr. I. A. Qadri & M. Iqtidar, with a note of G. F. Haddad, Minhaj - ul - Qur'an (Monthly Magazine), March 1995; Schacht, J., An Introduction to Islamic Law, Oxford, 1991; Sezgin, F., Buḥārī'nin kaynakları hakkında araştırmalar, Istanbul, 1956; Van Ess, J., «Ibn Kullūb und die Miḥnaw, Oriens, Leiden, 1976; id., Theologie und Gesellschaft 2. und 3. Jh. H., Berlin/New York, 1991-1997. احمد باکتچی

بخاری، ابوالفضل صفی‌الدین محمد بن احمد بن محمد (د ۲۷ رمضان ۱۲۰۰ق/۲۴ ژوئیه ۱۷۸۶م)، فقیه و محدث حنبلی. در تاریخ ولادت او اختلاف است، از جمله برخی آن را ۱۱۵۴ق/۱۷۴۱م و برخی دیگر ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م دانسته‌اند (جبرتی، ۴/۴؛ کنانی، ۲۱۴/۱). بخاری نزد دانشمندان عصر خویش به فراگیری دانش پرداخت و گویند: در علوم معقول و منقول، سرآمد دوران گشت (جبرتی، همانجا). وی در محضر استادان بسیاری از ماوراءالنهر و یمن و مصر و شام و حجاز کسب علم کرد. از شیوخی که وی در محضر ایشان به آموختن فقه و استماع حدیث پرداخت، می‌توان به عبدالرحمان بن احمد باعیدید، محمد بن علاء‌الدین مزجاجی، سلیمان بن یحیی و سیدمرتضی زبیدی اشاره کرد (همو، ۵/۴).

بخاری در سفر حج با شیخ صاحب طریقه، محمد بن عبدالکریم سقان نیز مشهور گشت و به کسب اجازه از او نائل آمد (همانجا). وی در ۱۱۸۲ق/۱۷۶۸م وارد مصر شد، چندی نیز در صعيد مصر به سربرد و در ۱۱۸۷ق از آن دیار مراجعت کرد. سپس رو به سوی بیت المقدس نهاد، به الخلیل رفت و مورد احترام و بزرگداشت اهالی آنجا قرار گرفت. او در همان شهر ازدواج کرد و در سالهای بعد میان مصر و فلسطین و دمشق در تردد بود، اما بیشتر در نابلس اقامت داشت. او از جایگاه اجتماعی ویژه‌ای به خصوص در میان حنبلیان برخوردار گشت و یک سال در جمالیة مصر، نمایندگی سلطان را عهده‌دار شد (همو، ۵/۴-۶؛ قنوجی، ۱۳۶/۳؛ زرکلی، ۱۵/۶). بخاری شاگردانی تربیت کرد که از

۴. هدایایی که میان حضرت پیامبر (ص) و نجاشی رد و بدل شد، وفات نجاشی؛ باب سوم درباره صحابه حبشی نژاد در ۴ فصل: ۱. بردگان حبشی پیامبر (ص)، ۲. زنان صحابی حبشی، ۳. حبشیانی که برده صحابه بودند، ۴. پیوند با قریشیان یا حبشیهای دو رگه؛ باب چهارم درباره اهل ادب در ۴ فصل (فلوگل، 698-699).

پیداست که نگارش کتاب درباره حبشیان، سنتی دیرپا بوده است، چنانکه فلوگل به ۳ نویسنده که در این باب آثاری داشته‌اند، اشاره کرده است: ۱. ابوبکر ابن مرزبان، ۲. عبدالرحمان ابن جوزی، ۳. عبدالنافع مدنی (ص 698). افزون بر این، چنانکه گفته شد، بخاری هم کتاب خود را براساس و اثر دیگر از سیوطی نگاشته بوده است.

الطراز المنقوش را وایس وایلر^۱ در ۱۹۲۴م به آلمانی برگرداند. بطرس ایلیا نیز در ۱۹۷۸م این کتاب را تصحیح کرد و به عنوان رساله دکتری خود در بیروت به چاپ رساند. دو خلاصه نیز از آن موجود است: یکی در کتابخانه بادلیان، و دیگری آن است که نورالدین حلبی (د ۱۰۴۴ق) تدارک دیده، و در قاهره (۱۳۰۷ق) به چاپ رسیده است (EI²; GAL, S, II/519).

از الطراز المنقوش نسخه‌های خطی متعددی در دست است: بروکلمان ۷ نسخه را معرفی کرده است (GAL, S)، همانجا). افزون بر آنها، نسخه‌هایی در بغداد (جبوری، ۱۹۸/۴-۱۹۹)، دانشگاه آمریکایی بیروت (خوری، ۴۴۶)، دانشگاه پرینستون (حتی، 199) و نسخه‌هایی در ترکیه (ششن، ۲۵۵)، گوتا (برج، ش 1694) و برلین (آلوارت، ش 6118؛ نیز نک: GAL, II/504) نیز یافت می‌شود.

مآخذ: بغدادی، هدیه؛ جبوری، عبدالله، فهرس المخطوطات العربية فی مکتبة الاوقاف العامة فی بغداد، بغداد، ۱۹۷۴م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خوری، یوسف، المخطوطات العربية الموجودة فی مکتبة الجامعة الاميركية فی بیروت، بیروت، ۱۹۸۵م؛ زرکلی، اعلام؛ ششن، رمضان، مختارات من المخطوطات العربية النادرة فی مکتبات ترکیا، استانبول، ۱۹۹۷م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ نیز: Ahlwardt; EI²; Flügel, G., «Einige geographische und ethnographische Handschriften der Refaija...», ZDMG, 1862, vol. XVI; GAL; GAL, S; Hitti, Ph. K. et al., Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts, Princeton, 1938; Pertsch. آذرناس آذرنوش

بخاری، امیر احمد بن محمد حسینی (ح ۸۴۹-۹۲۲ق/۱۴۴۵-۱۵۱۶م)، از مشایخ طریقه نقشبندیه.

امیر احمد احتمالاً در بخارا زاده شد. تاریخ تولد او به طور دقیق روشن نیست؛ به نوشته برخی از مآخذ، هنگام وفات ۷۳ سال داشته است (مجدی، ۳۶۵؛ ثریا، ۱۹۵/۱؛ مدرس، ۲۳۷/۱؛ رفعت، ۹۹/۱). پس ولادت او را می‌توان در حدود سال ۸۴۹ق دانست. وی از سادات حسینی (شیخی، ۴۸/۱) و از تبار شیخ محمود فغنوی است (خانی، ۱۷۴). او ابتدا به حلقه خواجه عبیدالله احرار سمرقندی پیوست؛ سپس به خدمت شیخ عبدالله الهی سماوی درآمد و همراه او به تاشکند رفت و

۱۰۷۶/۳، ۴۰۶/۱؛ آنندراج، ۳۳۴۲/۵).

در ابیات محدود بر جای مانده از ابوالمثل بخاری، ویژگیهای عمومی صورخیال شعر فارسی در قرن ۴ق (نک: شفیع کدکنی، ۴۰۴-۴۱۳) نمودار است، مانند تصاویر ساده و متنوع حسی (نک: ص ۶۶-۶۸)، جنبه گسترده و تفصیلی تصاویر (ص ۶۶، بیت‌های ۹-۱۱)، بهره‌گیری از عناصر طبیعت و اشیاء در تصاویر (ص ۶۶-۶۷، بیت‌های ۲-۱۳، ۷، غلبه عنصر حرکت (ص ۶۶، بیت‌های ۱۰، ۱۱)، همچنین اغراق شاعرانه (ص ۶۷-۶۸، بیت‌های ۲۰، ۲۲) و توجه به مضامین قرآنی (ص ۶۶، بیت ۱؛ نیز نک: شفیع کدکنی، ۴۱۳).

مآخذ: آنندراج، محمد پادشاه، تهران، ۱۳۳۵ش؛ اوبهی هروی، حافظ سلطانعلی، فرهنگ تحفة الاحیاء، به کوشش فریدون تقی زاده طوسی و نصرت الزمان ریاضی هروی، مشهد، ۱۳۶۵ش؛ ارحدی بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، ش ۵۳۲۴؛ بخاری، ابوالمثل، «اشعار»، شرح احوال و اشعار... (نک: ه، مدبری)، دبیرسایق، محمد، حاشیه و تعلیقات بر دیوان منوچهری دامغانی (ه ۱) سروی، محمدقاسم، مجمع الفرس، به کوشش محمد دبیرسایق، تهران، ۱۳۳۸ش؛ شفیع کدکنی، محمدرضا، صورخیال در شعر فارسی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۴۲ش؛ صلی کحاله، عبدالمؤمن، فرهنگ مجموعه الفرس، به کوشش عزیزالله جونی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۹۰۳م؛ قزوینی، محمد، مقدمه و حواشی بر چهارمقاله (نک: ه، نظامی عروضی)، لغت فرس، اسدی طوسی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۹ش؛ مدبری، محمد، شرح احوال و اشعار شاعران بی‌دیوان در قرنهای ۳، ۴ و ۵ هجری قمری، تهران، ۱۳۷۰ش؛ منوچهری دامغانی، دیوان، به کوشش محمد دبیرسایق، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نخجوانی، محمد، صحاح الفرس، به کوشش عبدالعلی طاعتی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نظامی عروضی، احمد، چهارمقاله، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحاء، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش.

بخاری، ابوالمعالی علاءالدین محمد بن عبدالباقی (د او اواخر سده ۱۰ق/۱۶م)، خطیب مدینه و نویسنده کتابی در فضایل حبشیان. همه اطلاعات ما درباره زندگی این دانشمند، به آگاهی‌هایی که حاجی خلیفه داده، منحصر است. به گفته وی، بخاری خطیب مدینه و مردی فاضل بود؛ در ۹۹۱ق کتابی به نام الطراز المنقوش فی محاسن الحبوش نگاشت و به شریف مکه مکرمه تقدیم کرد. این کتاب به تقلید از دو اثر سیوطی به نامهای رفع شأن الحبشان و ازهار العروش تألیف شده است (۱۱۰۹/۲؛ نیز نک: بغدادی، ۲۵۶/۲؛ قس: زرکلی، ۱۸۴/۶، که تاریخ تألیف کتاب را ۹۹۳ق آورده است).

الطراز المنقوش که گویا نزهة الناظر و سلوة الخاطر (زرکلی، همانجا) و عقد الفرائد فیما نظم من الفوائد (کحاله، ۱۲۳/۱۰) نیز خوانده می‌شد، بنا به فهرستی که در مقدمه آن آمده است، اساساً در فضیلت حبشیان، و شامل ۴ باب است: باب اول درباره حبشیان پیش از اسلام و سبب سیاهی پوستشان، در ۳ فصل: ۱. احادیثی که بر فضل آنان دلالت دارد، ۲. حبشیان در قرآن، ۳. شادمانی حبشیان در مسجد النبی؛ باب دوم درباره نجاشی، در ۴ فصل: ۱. درباره نام و فضایل او، ۲. هجرت مسلمانان به حبشه، ۳. ام حبیبیه و همسری با حضرت پیامبر (ص)،

آنگاه ترک یار و دیار کرده، به توصیه خواجه عیدالله راهی بلاد روم شد و در راه با عبدالرحمان جامی ملاقات کرد (طاش کویری زاده، ۳۵۸-۳۵۹؛ غزی، ۱۵۲/۱؛ «دائرة المعارف...»، ۱۶/۱۶؛ مدتی در قصبه سما و اقامت گزید و در خدمت شیخ الهی بود و از شیخ الهی منقول است که وی ۶ سال نماز صبح را با وضوی نماز عشا می گزارد و در این مدت به هیزم کشی برای آشپزخانه شیخ مشغول بود و شبها نمی خوابید (سعدالدین، ۵۸۸/۲؛ سامی، ۱۰۴/۲؛ مجدی، ۳۶۳).

بخاری پس از مدتی اقامت در سما و با اجازه شیخ به حج مشرف شد (طاش کویری زاده، ۳۵۹؛ غزی، همانجا). نزدیک یک سال در مکه اقامت گزید (سعدالدین، همانجا)، سپس به سما و بازگشت و از آنجا به استانبول رفت (طاش کویری زاده، ۳۶۰؛ غزی، ۱۵۳) و در زاویه شیخ وفا زاده مسکن گزید (مجدی، ۳۶۴). چندی بعد، در همانجا مسجد و زاویه‌ای بنا کرد و برای آسایش مریدان و فقرا حجره‌هایی ترتیب داد و تا پایان عمر در آنجا به ترویج و تبلیغ طریقت پرداخت (ثریا، همانجا؛ مجدی، ۳۶۵). بخاری بعد از وفات در کنار مسجدی که خود ساخته بود، به خاک سپرده شد (نیهانی، ۵۳۹/۱؛ طاش کویری زاده، ۳۶۱) و ماده تاریخ درگذشت او را «واه شیخ» آورده‌اند (مجدی، همانجا).

عامه مردم به بخاری اعتقاد خاص داشتند و کرامات و خوارق عاداتی به وی نسبت داده‌اند (نک: طاش کویری زاده، همانجا؛ نیهانی، ۵۳۸-۵۳۹). او با ادب فارسی آشنا بوده، و گویا به فارسی شعر هم می گفته است (ثریا، ۱۹۵/۱-۱۹۶). از خلفای او شیخ مصلح الدین مصطفی افندی (شیخی، ۴۹/۱) و شمس الدین کوتاهیه‌ای و محمود لامعی چلبی، معروف به حکیم چلبی را می توان نام برد (ثریا، ۱۹۶/۱؛ «دائرة المعارف...»، همانجا). وی اساس طریقت را اجتناب از رخصت و ترک بدعتها، تمسک به سنت سنیته، دیدار با مردم به قدر نیاز آنان، کم خواری، کم خوابی، کم گویی، عبادت شبانه و صوم روزانه می دانست (همان، ۲۲/۱۶). کتابی بدون نام در اصول آیین نقشبندی و مجموعه‌ای در تفسیر ابیات مشکل مثنوی (ایرانیکا، IV/329) را از آثار او شمرده‌اند.

مأخذ: ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ خانی خالدی نقشبندی، عبدالمجید، الحدائق الوردیه، دمشق، ۱۳۰۸ق؛ رفعت، احمد، لغات تاریخیه و جغرافییه، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، تاج التواریخ، استانبول، ۱۲۸۰ق؛ شیخی محمد افندی، وقایع الفضلاء (ذیل الشقائق النعمانیه)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ طاش کویری زاده، احمد، الشقائق النعمانیه، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ غزی، محمد، الکواکب السائرة، به کوشش جبرائیل سلیمان جبر، بیروت، ۱۹۴۵م؛ مجدی محمد افندی، حدائق الشقائق (ذیل الشقائق النعمانیه)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ مدرس، محمدعلی، ریحانه الادب، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ نیهانی، یوسف، جامع کرامات الاولیاء، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ نیز:

Iranica; Evliyâlar ansiklopedisi, İstanbul, 1992.

علی اکبر دیات

بخاری، باقر بن عثمان، از صوفیان قرن ۱۱/۱۷م شبه قاره هند و

مؤلف کتاب جواهر الاولیا. نیاکان او در بخارا می زیستند و در سده ۷ق، یکی از اجداد او، سید جلال بخاری (د ۶۹۰ق/۱۲۹۱م) از بخارا به نواحی شمال غربی شبه قاره آمد و در قریه اُچ، واقع در استان پنجاب مسکن گزید (بخاری، ۱۰، ۵۵۳؛ غلام سرور، ۳۱). از نیاکان بخاری کسانی چون سید جلال بخاری و فرزندش سید احمد کبیر و فرزند وی سید جلال، ملقب به مخدوم جهانیان و جهانگشت (۷۰۷-۷۸۵ق/۱۳۰۷-۱۳۸۳م)، از بزرگان صوفیه هند بودند و بیشتر به طریقه سهروردیه تعلق داشتند (بخاری، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۲۹۴). گویا سید جلال جهانگشت، در سفری به دهلی، خرقة سلسله چشتیه را نیز از دست شیخ نصیرالدین محمود چراغ دهلی دریافت نموده است (همو، ۱۱، ۵۰۵-۵۰۱).

از احوال بخاری آگاهی چندانی در دست نیست. ظاهراً او در اچ، موطن اجدادی خویش به دنیا آمده، و در همانجا زیسته، و در گذشته است؛ چنانکه وجود مزار وی در آنجا گواه این معنی است. چنین به نظر می رسد که بخاری مقدمات علوم را زیر نظر پدر خویش، عثمان بن داوود بخاری به انجام رسانیده، و علاوه بر پدر، از شخص دیگری به نام سید شمس الدین مخدوم امام بخاری گجراتی، از اولاد سید جلال جهانگشت نیز کسب دانش کرده است (همو، ۱۱۳). بخاری پس از سپری کردن دوران تحصیل، دست ارادت به پدر خویش داد و خرقة خلافت از وی گرفت (همو، ۲۹۶).

از شاگردان بخاری این اشخاص نامشان در جواهر الاولیا آمده است: ۱. سید احمد بن سید کبیر (همو، ۲۴۰)؛ ۲. سید علی اکبر بن سید حامد قتال بخاری، مؤلف باقر الانوار و نیز فواید البخاری (همو، ۱۲۷، ۲۳۷)؛ ۳. سید محمد بن سید یوسف (همو، ۲۴۰)؛ ۴. محمد علی بن عبدالواسع صوفی که اولین نسخه کتاب جواهر الاولیا را تحریر کرد (همو، ۳۹، ۹۲، ۵۵۳).

بخاری جواهر الاولیا را در فضیلت سوره‌ها و آیه‌های قرآن، اسماء باری تعالی، احوال و القاب پیامبر اکرم (ص) و مطالب دیگری در این زمینه‌ها، به زبان فارسی تألیف نموده است. کتاب در ۵ «جواهر» ترتیب یافته که شامل مجموعه متنوعی است از موضوعات یاد شده و نیز ادعیه و اوراد و آدابی که به گمان مؤلف، مأثور از بزرگان دین و طریقت بوده است. این کتاب را غلام سرور بر اساس ۳ نسخه خطی (نک: غلام سرور، ۵-۲۸) تصحیح کرده، و به ضمیمه مقدمه‌ای مبسوط، در ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م در اسلام آباد پاکستان به چاپ رسانیده است. بخش بسیار بزرگی از این کتاب مشتمل است بر اوراد و افسونیهایی که غالباً به سحر و جادو نزدیکند و جنبه بسیار عامیانه و خرافی دارند. مؤلف در مواردی نیز فضایل و کراماتی به اجداد خود نسبت داده، و در ضمن مطالب، روایات و حکایاتی نقل کرده است که هیچ گونه مأخذ و سندی ندارند. بخشهایی از این کتاب به ذکر اسامی نحوایان، محدثان، راویان،

سید جلال‌الدین ابتدا در زادگاه خود مقدمات علوم را فرا گرفت و زیر نظر پدر خویش، تربیت باطنی یافت، سپس به ملتان رفته، از دست شیخ رکن‌الدین ابوالفتح (د ۷۳۵/ق ۱۳۳۴ م)، نوه شیخ زکریای ملتانی، خرقة خلافت سلسله سهروردیه را دریافت نمود (جمالی، ۲۲۵، ۲۲۸؛ ابوالفضل، ۱۷۲/۳؛ داراشکوه، ۱۱۷؛ لعلی بدخشی، ۶۹۰-۶۹۱؛ دهلوی، ۱۴۸). گفته‌اند که در یک شب عید در کنار مقبره شیخ زکریا، در عالم غیب به عنوان عیدی به او لقب «مخدوم جهانیان» داده شد (جمالی، لعلی بدخشی، داراشکوه، همانجاها؛ بخاری، ۱۱).

وی اندکی پس از مرگ مرشد خویش به سیر و سفر پرداخت و پیش از ۷۵۱/ق ۱۳۵۰ م به هند مراجعت کرد و از این روی بود که به «جهان‌گشت» شهرت یافت (غلام سرور، ۴۲، ۴۰؛ یزدانی، ۱۵۶). وی مدت ۷ سال در مکه و مدینه گذرانید و ۷ بار زیارت حج به جای آورد (بخاری، ۲۲۲، ۲۹۰؛ غلام سرور، ۳۸، ۳۹). در مکه با امام عبدالله یافعی ملاقات کرد (جمالی، ۲۲۶؛ ابوالفضل، داراشکوه، همانجاها) و گویا در مراجعت از مکه به سوی هند، در کازرون فارس، به خدمت شیخ امام‌الدین برادر شیخ امین‌الدین [بیانی کازرونی] نیز رسید و از این طریق با سلسله اسحاقیه کازرونیه ارتباط پیدا کرد (دهلوی، همانجا؛ لعلی بدخشی، ۶۹۲-۶۹۳). پس از ورود به دهلی به دیدار شیخ نصیرالدین محمود چراغ دهلوی رفته، دست ارادت به وی داد و خرقة خلافت سلسله چشتیه را نیز از او دریافت کرد (جمالی، ابوالفضل، دهلوی، داراشکوه، همانجاها؛ بخاری، ۱۱).

اگرچه رابطه سید جلال‌الدین بخاری با همه مشایخ و صوفیان زمان خود مطلوب و دوستانه بود، اما سیدعلی همدانی از او چندان خوشدل نبود و به همین سبب، در رساله همدانیه خویش او را مذمت کرده است (دهلوی، ۱۴۹؛ لعلی بدخشی، ۶۹۴).

سلطان محمد تغلق از معتقدان سید جلال‌الدین بود و حتی به او منصب شیخ‌الاسلامی پیشنهاد کرد، اگرچه قبول ننمود (آریا، ۴۵)، اما یک‌چند ریاست خانقاه محمدی را در سیوستان، واقع در ناحیه سند - که از بناهای سلطان محمد تغلق بود - برعهده گرفت و کمی بعد بار دیگر متوجه حرمین شد و در عهد سلطان فیروزشاه به هند بازگشت و سرانجام در اچ اقامت گزید (دهلوی، ۱۴۸؛ لعلی بدخشی، ۶۹۳) و به عنوان جانشین پدر و سرپرست خانقاه نیای خود، سید جلال‌الدین سرخ، به راهنمایی و ارشاد مردم پرداخت (غلام سرور، ۴۳). بسیاری از مردم پنجاب به دست وی مسلمان شدند و از نواحی دیگر هند نیز بسیاری به وی دست ارادت دادند. سلطان فیروز شاه تغلق (د ۷۹۰/ق ۱۳۸۸ م) نیز، برخلاف گفته برتلس (ص ۶۱۹) به سیدجلال‌الدین اعتقادی خاص داشت (شمس‌سراج، ۵۱۴-۵۱۶؛ لعلی بدخشی، همانجا؛ بخاری، ۶۱، ۶۲، ۲۱۲).

سید جلال‌الدین بخاری مؤسس سلسله فرعی «مخدومیه» از طریقه سهروردیه است (آریا، ۴۵)، اما برخی از محققان، سلسله جلالیه سهروردیه را که منسوب به جد وی، سید جلال‌الدین سرخ بوده است و

قاریان و عارفان اختصاص یافته است و به نظر می‌رسد که مؤلف فهرستهای از اسامی دانشمندان در رشته‌های گوناگون در دست داشته، و مطالب خود را به ترتیب از آنها اخذ کرده است.

نثر فارسی کتاب جواهر الاولیا ساده و عامیانه است، ولی در عین حال، مؤلف به صورتی گسترده، لغات و ترکیبات عربی در نوشته خویش وارد نموده است (مثلاً نک: ص ۸، ۲۱۷، ۲۳۵، ۲۷۸، ۳۹۳، ۴۸۳-۴۸۶؛ غلام سرور، ۱۱۱ بی). نثر عربی کتاب نیز در مواردی که نوشته خود مؤلف است، ناپخته و پرغلط است و نشان از اطلاع اندک او از قواعد صرفی و نحوی و اسلوب نگارش عربی دارد، و معلوم می‌شود که اطلاع او در این موارد محدود به اوراد و اذکار و آیات قرآنی بوده است. بخاری در این کتاب گاهی اشعاری از ساخته‌های خود آورده (ص ۲۷۵، ۳۱۵-۳۱۷، ۳۲۱، ۵۱۴، جم) که غالباً عاری از لطف معنا و تناسب وزن است.

به استناد وقایعی که در جواهر الاولیا آمده است، می‌توان تاریخ تألیف آن را در میانه سالهای ۱۰۷۰ تا ۱۰۹۸ ق تخمین زد (نک: ص ۲۳۹، ۳۳۳، ۵۴۹؛ غلام سرور، ۷۹-۸۲). و هم از این روست که می‌توان یقین کرد تاریخ درگذشت بخاری بعد از جمادی الثانی ۱۰۹۸ بوده است. بخاری در این کتاب از برخی دیگر از تألیفات خویش نام برده است، از جمله: اکبر جلالی (ص ۲۶۱)، باقر المرادات (ص ۵۵۱)، و خمس الانوار (ص ۱۱۱، ۳۲۰).

مآخذ: بخاری، باقر، جواهر الاولیا، به کوشش غلام سرور، اسلام آباد، ۱۳۵۵ ش/ ۱۹۷۶ م؛ غلام سرور، مقدمه جواهر الاولیا، اسلام آباد، ۱۳۵۵ ش/ ۱۹۷۶ م.
عبدالامیر جابری زاده

بخاری، سید جلال‌الدین (۷۰۷-۷۸۵/ق ۱۳۰۷-۱۳۸۳ م)، فرزند سید احمد کبیر، معروف به مخدوم جهانیان و جهان‌گشت، از عارفان بزرگ سده ۸/ق ۱۴ م در شبه قاره هند. بعضی منابع جدیدتر نام او را جلال‌الدین حسین هم یاد کرده‌اند (چشتی، ۹۷۰؛ عبدالحی، ۲۸/۲؛ EI², II/392).

وی در قریه اُچ (= اوچه) در ناحیه پنجاب پاکستان فعلی متولد شد (لعلی بدخشی، ۶۸۹). نسب او به چند واسطه به حضرت امام علی‌نقی (ع)، امام دهم شیعیان می‌رسد (همو، ۶۹۰؛ چشتی، همانجا؛ غلام سرور، ۲۹، ۳۰). اگرچه قاضی نورالله شوشتری خانواده سادات بخاری را شیعه می‌داند (۱۴۶/۱)، اما منابع دیگر جلال‌الدین و خانواده‌اش را حنفی مذهب دانسته‌اند (لعلی بدخشی، ۶۹۰؛ عبدالحی، ۲۹/۲) و گفته‌اند که نیاکانش از عراق به بخارا مهاجرت کرده بودند (شوشتری، همانجا). جد وی سید جلال بخاری بزرگ (سید جلال سرخ)، از بخارا به هند رفته، و در ملتان به خدمت شیخ بهاء‌الدین زکریای ملتانی رسیده است (جمالی، ۲۲۳-۲۲۴؛ داراشکوه، ۱۱۶؛ بخاری، ۱۰) و به دستور پیر خود در قصبه اچ مقیم گردید (لعلی بدخشی، ۶۸۹؛ غلام سرور، ۳۵)، و پس از آن قصبه اچ به «اچ بخاری» معروف گشت.

همچنین طریقه جلالی خاکساریه را، به وی نسبت داده‌اند (نک: برتلس، ۶۱۷-۶۲۰: زرین کوب، ۲۷۶).

سرانجام سید جلال‌الدین بخاری پس از ۷۸ سال زندگی در قریه‌ای بخاری درگذشت و در همانجا دفن شد (جمالی، ۲۳۸؛ دهلوی، ۱۴۹؛ لعلی بدخشی، ۶۸۹؛ ابوالفضل، ۱۷۲/۳؛ داراشکوه، ۱۱۷). مزار وی هم اکنون زیارتگاه مردم آن دیار است.

جمالی مؤلف سیر العارفین هم خود مشاهده کرده است که در مکه و مدینه و بیت المقدس و بغداد مردم برای حجره‌هایی که محل اقامت و عبادت سید جلال‌الدین بخاری بوده است، احترام زیادی قائل بوده‌اند و تا روزگار او در آنها شمع و چراغ روشن می‌کرده‌اند (ص ۲۲۶).

آثار: تألیفاتی به سید جلال‌الدین بخاری نسبت داده‌اند که اغلب آنها از نوع ملفوظات است و کلاً در زمینه امور شرعی و تصوفند، از آن جمله‌اند: ۱. جامع العلوم، یا خلاصه الالفاظ، مجموعه ملفوظاتی است که به وسیله ابوعبدالله علاءالدین علی بن سعد بن اشرف دهلوی (د ۷۸۲ق) ترتیب یافته است. این کتاب با عنوان الدر المنظوم فی ترجمه ملفوظ المخدوم به اردو ترجمه شده است (یزدانی، ۱۵۷؛ نیز نک: تسبیحی، ۱۲۱/۱؛ منزوی، خطی مشترک، ۱۳۸۱/۳). ۲. سراج الهدایه.

برخی گردآوری آن را به شخصی به نام مولانا و یا سید عبدالله، و گروهی هم ترتیب آن را به احمد برنی نسبت داده‌اند. این کتاب مشتمل است بر برخی مسائل فقهی و نیز مسائلی دربارهٔ پیرو مرشد، و باب هفتم آن نیز دربارهٔ خواص میوه‌هاست (E12، همانجا؛ یزدانی، ۱۵۷-۱۵۸؛ نیز نک: منزوی، همان، ۴۳۸/۱، ۱۵۴۹-۱۵۴۸/۳). ۳. خزانه جلالی، یا خزانه الفوائد جلالی، که به وسیله احمد، مدعویه بهاء بن حسن بن محمود گردآوری شده است و مشتمل است بر ابواب توبه، زکات، حج، ... و مناقب اولیا و مشایخ و خرقة و ... (یزدانی، ۱۵۸؛ منزوی، همان، ۱۴۲۵-۱۴۲۶؛ لعلی بدخشی، ۶۹۸). ۴. جواهر جلالی، یا مناقب مخدوم جهانیان، که شخصی به نام فضل‌الله بن ضیاء عباسی، مرید و خلیفه وی آن را مرتب کرده، و مشتمل است بر موضوعاتی مانند ادعیه، آداب مراقبه، اسرار عارفانه، خواب، طعام و پوشاک (یزدانی، همانجا). در این کتاب دربارهٔ فضیلت سوره فاتحه نیز از قول امام جعفر صادق (ع) مطالبی نقل شده است (لعلی بدخشی، همانجا؛ برای آگاهی بیشتر، نک: منزوی، فهرست، ... ۶۰۲/۲-۶۰۳، خطی مشترک، همانجا؛ تسبیحی، ۱۲۴/۱). ۵. رساله کنز الاربعین، که شاید همان اربعین صوفیه باشد (غلام سرور، ۴۶). ۶. تحفة السرایر، گردآوردهٔ فخر محمد غزنوی (عباسی، ۷۶۴؛ منزوی، همان، ۱۳۳۶/۳). ۷. سؤال و جواب (همان، ۱۵۶۷/۳). ۸. مسافرنامه، یا سفرنامه، سیرنامه، که شرح مسافرت وی به ایران و دیگر کشورهاست، گردآوردهٔ سید محمود بنگالی (نک: همان، ۱۹۱۸-۱۹۱۹، ۵۴/۱۰-۵۵). ۹. مظهر جلالی، یا ملفوظات جلال‌الدین، گردآوردهٔ صلاح‌الدین شاه (نک: همان، ۱۹۳۷/۳). ۱۰. مقررنامه، یا مکتوبات جهانیان جهان‌گشت، که شامل ۴۲ نامه است در مسائل اخلاقی و عرفانی خطاب به تاج‌الدین احمد بن معین سیاه‌پوش

دهلوی (منور، ۳۷۳؛ منزوی، همان، ۱۹۸۲/۳؛ عباسی، ۷۶۷). ۱۱. مناجات جهانیان جهان‌گشت (منزوی، همان، ۴۴۳/۷).

مآخذ: آریا، غلامعلی، طریقه چشتیه در هند و پاکستان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ابوالفضل علامی، آیین اکبری، کانپور، ۱۸۹۳م؛ بخاری، باقر، جواهر الاولیاء، به کوشش غلام سرور، اسلام‌آباد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ برتلس، ی. ا.، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ تسبیحی، محمدحسین، کتابخانه‌های پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ جمالی، حامد، سیر العارفین، ترجمه محمد ایوب قادری، لاهور، ۱۹۸۹م؛ چشتی، عبدالرحمان، مرآة الاسرار، ترجمه علی‌اصغر چشتی صابری، لاهور، ۱۴۱۱ق؛ داراشکوه، محمد، سفینه الاولیاء، کانپور، ۱۹۱۰م؛ دهلوی، عبدالحق، اخبار الاخیار، دیوبند، ۱۳۳۲ق؛ زرین کوب، عبدالحسین، جست‌وجو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۵۷ش؛ شمس سراج، عقیق‌الدین، تاریخ فیروز شاهی، به کوشش ولایت حسین، کلکته، ۱۸۹۱م؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ش؛ عباسی، منظور احسن، مخطوطات فارسیه، لاهور، ۱۹۶۳م؛ عبدالحی، نزهة الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م؛ غلام سرور لاهوری، مقدمه جواهر الاولیاء بخاری، اسلام‌آباد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ لعلی بدخشی، لعل بیگ، ثمرات القدس، به کوشش کمال حاج سیدجواد، تهران، ۱۳۷۶ش؛ منزوی، خطی مشترک، همو، فهرست نسخه‌های خطی گنج بخش، اسلام‌آباد، ۱۹۷۹م؛ منور، محمد، «انشاء و مکتوبات»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۱؛ یزدانی، عبدالمجید، «ملفوظات»، همان؛ نیز: E12.

غلامعلی آریا

بخاری، صلاح بن مبارک (د ۷۹۳ق/۱۳۹۱م)، از صوفیان طریقه نقشبندیه. از زندگی او آگاهی بسیار اندکی در دست است، حتی تاریخ تولد او نیز دانسته نیست، وی خود گوید که در پی یک رؤیای عرفانی به خدمت خواجه علاءالدین عطار (د ۸۰۲ق/۱۴۰۰م)، از پیشوایان بنام طریقه نقشبندی، رسید (ص ۶۶) و در ۷۸۵ق/۱۳۸۳م به وساطت وی در «قصر عارفان» یا «قصر هندوان»، از روستاهای بخارا، به درک محضر خواجه بهاء‌الدین نقشبند (۷۱۸-۷۹۱ق/۱۳۱۸-۱۳۸۹م) نایل شد (همانجا؛ نیز نک: طاهری، ۴۰). ظاهراً بخاری سفری نیز از سمرقند به بخارا داشته است (بخاری، ۳۸۲).

از بخاری اثری ارزشمند با عنوان انیس الطالبین وعدة السالکین بر جای مانده است. این کتاب از کهن‌ترین و مهم‌ترین آثار در اصول طریقه نقشبندیه، و شرح زندگی و مقامات بهاء‌الدین نقشبند است. به گفتهٔ صاری اوغلی آثار مهم دیگر دربارهٔ این طریقه چون رشحات عین‌الحیات واعظ کاشفی، قدسیهٔ خواجه محمد پارسای بخارایی، و بحثهای مربوط به طریقت نقشبندیه در نفحات الانس جامی برگرفته از انیس الطالبین است (ص ۴۵). وجود چند کتاب دیگر با همین عنوان (نک: منزوی، فهرستواره، ... ۲۰۲۴/۳-۲۰۲۵؛ طاهری، ۷۴-۷۵)، موجب شده است که در انتساب این کتاب به بخاری اختلاف نظر وجود داشته باشد (نک: صفا، ۷۵/۴، حاشیه؛ صاری اوغلی، ۵۸). اما تصریحی که بخاری خود در مقدمهٔ کوتاه کتاب به انگیزه و چگونگی تألیف آن دارد، هر گونه تردیدی را در تعلق این اثر به بخاری از میان می‌برد (ص ۶۶-۶۷).

بخاری پس از درگذشت خواجه بهاء‌الدین و با کسب اجازه از جانشین وی، خواجه عطار، به نگارش انیس الطالبین پرداخت (نک: ص

جیحون به فرغانه، در جانب راست وادی سفد است که آن را آرئنجن (اشکال...، ۱۸۸، ۱۹۶؛ ابن حوقل، ۴۹۶؛ اصطخری، ۲۵۴؛ بیرونی، ۵۷۴/۲؛ سمعانی، ۱۰۴/۱) و یا رَئنجَن (حدود العالم، ۱۰۷) گفته‌اند و مقدسی هم نام این شهر را رَئنجان ثبت کرده است (ص ۲۱۶).

از بخاری ارفنجی اثری به نام تاج القصص بر جا مانده است که از کهن‌ترین کتابهای قصص الانبیا به شمار می‌رود. تاج القصص متن مفصلی است که مؤلف در آن به شرح زندگی پیامبران پرداخته، و مطالب آن بدین شرح است: آفرینش و آدم (ع)، ادریس، نوح (ع)، هود، صالح، شعیب، ابراهیم (ع)، اسماعیل (ع)، یعقوب، یوسف (ع)، موسی (ع)، ایوب، یونس، جالوت، داوود (ع)، سلیمان، لقمان، اسکندر، حضرت محمد (ص). در پایان، شرح معجزات پیامبر اسلام و دیگر پیامبران و سپس اخبار خلفا تا شهادت حضرت علی (ع) و برخی رویدادهای تاریخی صدر اسلام تا شهادت امام حسین (ع) آمده است. منزوی بخاری ارفنجی را با احمد بن محمد بن منصور ارفنجی که در ادبیات فارسی استوری نامی از او آمده (۷۲۲-۷۲۱/۲)، یکی شمرده، و قصص الانبیا را که بلوشه به این شخص نسبت داده (شمه 360)، همان تاج القصص دانسته است (فهرستواره، ۱۵۶۶/۳).

در برخی فهرستها، نگارش کتابی به نام انس (انیس) المریدین و روضة المحبین به بخاری ارفنجی نسبت داده شده است (نک: استوری، ۱۰۹/۱؛ بانکیور، XIV/1؛ منزوی، فهرست...، ۵۱/۶-). اما این اثر، تفسیر سورة یوسف، و فصلی از تاج القصص است (همان، ۱۳۲۶/۳-۱۳۲۷). از مقدمه نسخه کهن تاج القصص چنین برمی‌آید که انس المریدین خود کتاب مستقلی بوده، که ابوالقاسم محمود بن حسن جیهانی، استاد بخاری ارفنجی، بنا به درخواست شاگردانش، در تفسیر سورة یوسف فراهم آورده بوده است و سپس بخاری ارفنجی در ۴۷۵ق/ ۱۰۸۲م در بلخ، نسخه‌ای از آن را تهیه، و پس از مقابله با متن اصلی، در آن اینگونه تصرف کرده است: ۱. مشکلات متن را به قدر توان خود گشوده است. ۲. به کوتاه کردن سخنانی پرداخته که در نظر او دشوار می‌نموده است. ۳. صورت واضح‌آیه‌هایی را که جیهانی نیاورده بوده، به متن افزوده است. ۴. متن داستان یوسف را با تفصیل بیشتری نگاشته است. ۵. برخی سخنان لطیف را از نسخه تکملة اللطایف و نزهة الطرایف برگزیده، و به متن اصلی افزوده است (بخاری ارفنجی، ۱؛ درباره تکملة اللطایف، نک: منزوی، فهرستواره، ۱۷۳۶/۳).

به این ترتیب، بخاری ارفنجی اثر استاد خود را مطول‌تر و مشبع‌تر کرده، و آن را به عنوان فصلی در کتاب خود گنجانده، و پس از آن به شیوه پیشین، تاج القصص را ادامه داده، و به پایان برده است. از تاج القصص نسخه‌های متعدد بر جا مانده است و معتبرترین آنها که احتمالاً از روی نخستین تحریر تاج القصص تهیه شده، مربوط به سده ۹ق/ ۱۵م است و آغاز و پایان ندارد (نک: آل داود، ۱۸). منزوی این نسخه را معرفی کرده است (خطی مشترک، ۱۳/۱). آل داود ضمن تهیه فهرستی از کلیه نسخه‌های تاج القصص، تصریح کرده که دیگر

۶۷؛ نیز نک: رضوی، II/21). با توجه به تاریخ درگذشت بهاءالدین نقشبند و بخاری، می‌توان گفت که انیس الطالبین در فاصله سالهای ۷۹۱ تا ۷۹۳ق تألیف شده است.

انیس الطالبین پس از یک مقدمه کوتاه، دارای ۴ «قسم» است: قسم اول در تعریف ولایت و ولی. مؤلف در این قسم با ذکر آیات و احادیثی به برشمردن نشانه‌های ولی می‌پردازد و سپس شرحی درباره کرامت نقل می‌کند. قسم دوم در شرح ابتدای احوال خواجه بهاءالدین و ذکر سلسله خواجهگان. قسم سوم در بیان صفات، احوال، اخلاق و گفته‌های خواجه بهاءالدین و شرح طریقه و نسبت سلوک او و چگونگی صحبت و رفتار او با طالبان طریقت و ذکر حقایقی که او در احوال مختلف بیان کرده است. قسم چهارم در ذکر دیگر کرامات و آثار و اعمال خواجه بهاءالدین که در دوران ولایت او روی داده است. این قسم، مفصل‌ترین بخش انیس الطالبین است. بخاری در نگارش اثر خود بجز مشاهداتش، از نقل قولهای مریدان و نزدیکان و درویشان ملازم خواجه بهاءالدین نیز بهره برده است (نک: ص ۶۸).

انیس الطالبین جز در مقدمه که از صنایع بدیعی خالی نیست (نک: صاری اوغلی، ۵۳)، کلاً نثری ساده و روان دارد و بخاری گاه بر حسب مورد و مقام به آیات و احادیث نبوی اشاره کرده، و اشعار عربی و فارسی نیز آورده است.

از انیس الطالبین چندین نسخه برجای مانده است (نک: منزوی، خطی مشترک، ۸۱۰/۱۱-۸۱۳، ۲۱۶۹/۱۲، فهرستواره، ۲۰۲۴/۳؛ استوری، I(2)/948). این کتاب به کوشش خلیل ابراهیم صاری اوغلی در تهران طبع و نشر شده است. ترجمه ترکی آن نیز به قلم عزیزی سلیمان افندی (د ۱۱۶۸ق) سالها پیش به چاپ رسیده بوده است (بروسه لی، ۱۰۱/۳).

مآخذ: بخاری، صلاح، انیس الطالبین، به کوشش خلیل ابراهیم صاری اوغلی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بروسلی، محمد طاهر، عثمانی مؤلفی، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ صاری اوغلی، خلیل ابراهیم، مقدمه بر انیس الطالبین (نک: هم، بخاری)، صفاء، ذیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۵۶ش؛ طاهری عراقی، احمد، مقدمه بر قدسیه پارسی بخارایی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ منزوی، خطی مشترک؛ هو، فهرستواره کتابهای فارسی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نیز:

Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1972.

هدی سیدحسین زاده

بخاری، عبدالکریم، نک: عبدالکریم بخاری.

بخاری، علاءالدین، نک: علاءالدین عطار.

بخاری، محمد بن مبارک شاه، نک: میرک بخاری.

بخاری ارفنجی، ابونصر احمد بن محمد بن نصر، ادیب و مفسر فارسی زبان قرآن کریم (سده ۱۱ق/ ۱۱م). او از مردم ماوراءالنهر، و از شاگردان شیخ ابوالقاسم محمود بن حسن جیهانی (زنده در ۴۷۵ق/ ۹۸۵م) بود. ارفنج که وی منسوب بدانجاست، نام شهری در مسیر

نسخه‌های این کتاب، همگی متعلق به سده ۸/ق ۱۴م و پس از آن است و از روی تحریر جدیدی تهیه شده است که با متن نسخه کهن، تفاوت‌هایی دارد.

ماخذ: آل داود، سیدعلی، «تاج القصص کهن‌ترین داستان پیامبران به زبان پارسی»، کتابداری، تهران، ۱۳۶۷ش، ش ۱۳؛ ابن حوقل، محمد، «صورة الارض»، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۱۳/ق ۱۹۹۲م؛ استوری، ج.ا.، «ادبیات فارسی»، ترجمه به روسی برگل، ترجمه یحیی آربن‌پور و دیگران، تحریر احمد منزوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ اشکال العالم، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، سالک و سالک، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بخاری ارفنجی، احمد، تصویر دو صفحه از تاج القصص، همراه «تاج القصص کهن‌ترین...» (نکته: آل داود)؛ بیرونی، ابوریحان، القانون السعودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲/ق ۱۹۵۵م؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۲۰ش؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۷م؛ منزوی، خطی مشترک، هم، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه گنج‌بخش، اسلام‌آباد، ۱۳۵۷ش؛ هم، فهرست‌واره کتابهای فارسی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نیز؛

Bankipore; Blochet, E., Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale, Paris, 1905.
مریم مجیدی

بَخت، اصطلاحی در فلسفه اسلامی برای تبیین رویدادهایی که وقوع آنها با نظام شناخته شده علل و معلومات ناهم‌هنگ به نظر می‌رسد. اساس این اندیشه بر این تصور استوار بوده است که برخی از پدیده‌ها از نظم حاکم بر طبیعت پیروی نمی‌کنند و بنابراین، نمی‌توان آنها را برپایه قوانین علیت تبیین کرد. فیلسوفان مسلمان در مبحث بخت یا بخت و اتفاق به تبیین اینگونه رویدادها در چارچوب اصل علیت پرداخته‌اند.

نخستین کسی که به صورت روشمند از اتفاق و تصادف – هر چند سخت موجب و خلاصه – سخن گفته، ارسطوست (نک: متافیزیک، گ 1064b، سطر 15، گ 1065b، سطر 4، گ 1034a، سطرهای 21-9، فیزیک، گ 195b، سطر 31، گ 198a، سطر 13، باری ارمیناس^۱، گ 18b، سطر 5، گ 19a، سطر 22).

مترجمان عربی آثار ارسطو «اتفاق» را در برابر «خودبه خودی^۲» به کار برده، آن را به عبارت عربی «من تلقاء نفسه» نیز ترجمه کرده‌اند. واژه فارسی «بخت» که در ترجمه فیزیک ارسطو و دیگر متون فلسفه اسلامی به کار رفته است، معادل دقیقی برای واژه یونانی «توخه^۳» است (نک: ابوحیان، ۱۶۱/۲؛ ابوعلی مسکویه، ۱۰۳-۱۰۴؛ «اتولوجیا»، ۱۲۷؛ اسحاق، ۱۱۷/۱، ۱۲۷).

تمایزی که در نگاه نخست میان پدیده‌های قانونمند و پیش‌بینی‌پذیر با امور خلاف عادت و پیش‌بینی‌ناپذیر دیده می‌شود، گاه به این اعتقاد منجر شده است که بخت و اتفاق، بیرون از شمول اقسام علیت، و خود مبدای ناشناخته برای فعلیتهاست. ارسطو با اینکه امور اتفاقی را همانند پدیده‌های دیگر، بیرو قوانین علیت می‌شمارد، برای بخت و اتفاق نوعی اصالت هم قائل می‌شود که تطبیق بیان او در فیزیک و متافیزیک

را اندکی دشوار می‌سازد (نک: راس، 77).

فیلسوفان مسلمان – و به ویژه ابن سینا – بحث بخت و اتفاق را به شیوه‌ای که به بیان ارسطو در طبیعیات (فیزیک) نزدیک‌تر است، به تفصیل ذیل مبحث علیت طرح کرده‌اند. مثلاً ارسطو و مشائیان از نظریه دموکریتوس در پیدایش جهان از اثر گرد آمدن تصادفی ذرات تجزیه ناپذیر، انتقاد می‌کنند که او گردش و حرکتی را که جهان و افلاک را از حالت آشفتنگی نخستین^۴ در آورده، و نظم بخشیده است، به اتفاق و تصادف نسبت داده، در حالی که در مورد فعلیتهای درون جهان، یعنی پیدایش انواع موجودات و وقوع رویدادهای جزئی به ضرورت علی معتقد بوده است (ارسطو، فیزیک، گ 196a، سطر 24-196b، سطر 4؛ قس: ابن سینا، الشفاء، سماع، ۶۱، ۶۸؛ نیز، صدرالدین، ۲۵۳/۲-۲۵۴/۵، ۲۵۴).

امپدوکلس نیز که در تبیین حرکت و اجتماع عناصر عامل اتفاق و صدفه را در کار آورده، مورد انتقاد فیلسوفان مسلمان واقع شده است. در نظر او هیأتها و کیفیات اشیاء، برآمده از اجتماع اتفاقی عناصرند، اما از میان این هیأتها آنهایی باقی مانده‌اند که امکان بقا داشته‌اند و آنچه از سازگاری کیفیتهای اشیاء با نیازها و کاربردهای آنها می‌بینیم، مطابق عنایتی پیشین نیست، بلکه به حسب اتفاق حاصل شده، و به علت شایستگی بقاء همین نوع کیفیتهای پایدار شده است (نک: ابن سینا، همان، ۶۱-۶۲، ۶۹؛ صدرالدین، ۲۱۰/۱، ۲۵۴/۲؛ قس: ارسطو، همان، گ 196a، سطرهای 24-21).

ابن سینا به نقل از ارسطو می‌گوید که کسانی برای بخت منزلتی مهم قائل بوده‌اند و آن را سبب الهی مستور و فراتر از درک عقول می‌شمرده‌اند، تا آنجا که بخت را در مقام صنی قابل پرستش می‌نشانده‌اند (همان، ۶۱؛ قس: ارسطو، همان، گ 196b، سطرهای 5-7). گفتنی است که اشاره ارسطو در این گزارش به دموکریتوس بوده است (نک: دیلز، II/29). چنانکه ابن سماع در شرح سخن ارسطو از اسکندر افرویدی نقل می‌کند، بعدها رواقیان نیز می‌گفتند که بخت علتی الهی است که ذهن انسان به فهم آن نمی‌رسد. این تعبیر در نظر رواقیان که معتقد بودند هر چیزی به ضرورت و مشیت روی می‌دهد، تأکیدی است بر اینکه تصور بخت ناشی از ناآگاهی انسان به اسباب و علل است (نک: ابن سماع، ۱۱۹؛ کرم، 204).

امور اتفاقی به اموری اطلاق می‌شود که برخلاف رویدادهای همیشگی و رویدادهایی که در غالب اوقات رخ می‌دهند، وقوعشان استثنایی و اقلی است. این فرض مسلمی است که در قاعده فلسفی «الاتفاقی لایکون دائماً ولا اکثریاً» نیز بیان شده، و ابن سینا آن را مبنای اعتبار استقراء (ه م) دانسته است (نک: الشفاء، برهان، ۹۵-۹۷، الاشارات، ...، ۲۱۶/۱). در توضیح صدفه و اتفاق و سازگاری آن با شمول اصل علیت، بر این نکته تأکید می‌شود که طبقه‌بندی امور بر پایه

1. Peri hermenias. 2. automaton 3. tuché 4. chaos

سبب این امر بوده است. امر مقارن با معلول بالذات تنها در جایی معلول اتفاقی شمرده می‌شود که بتوان رابطه‌ای میان سبب و آن معلول بالعرض تصور کرد، اگرچه این رابطه در مواردی نادر قابل فرض باشد. به بیان دیگر، اتفاق تنها در آنجا معنا می‌یابد که معلول بالعرضی یک رویداد طبیعی یا یک فعل ارادی با غایت و نتیجه‌ای که از آن رویداد یا عمل انتظار می‌رفته است، سنجیده شود. این غایت در رویدادهای طبیعی، عبارت است از نتیجه کنشهایی که از طبیعت اجسام برمی‌آید؛ و در افعال انسانی عبارت از مقصود و غایت اندیشیده فاعل است. آنچه به علت ذاتی پدید می‌آید، همان غایت و فرجام ذاتی هر مبدأی است؛ اما غایتی که بالعرض از آن حاصل می‌شود، تنها آنگاه که قابل فرض به عنوان غایت واقعی باشد، معلول اتفاقی آن مبدأ به شمار می‌رود (ابن سینا، همان، ۶۴-۶۵؛ ابن رشد، تفسیر...، ۶۹۲/۲-۶۹۵، ۷۳۶، «السماع»)، ۱۹-۲۰؛ ارسطو، فیزیک، گ ۱۹۶b، سطر 17-197a، سطر 20).

اصطلاح «بخت» - در آثار فیلسوفان مسلمان - با آنکه گاه در مفهوم عام اتفاق نیز به کار رفته است، در اصل بر معنایی خاص‌تر دلالت می‌کند و به آن دسته از امور اتفاقی اطلاق می‌شود که مبدأ آنها فاعل ارادی، یعنی انسان باشد. از همین‌رو، گفته‌اند موضوع بخت همان موضوع فکر (رویت) است، زیرا انتخاب و قصد بدون فکر صورت نمی‌پذیرد. بنابراین، آن نوع رویدادهایی که بخت نسبت داده می‌شوند که بتوان آنها را غایت بالعرض برای عمل ارادی انسان محسوب کرد و چنین غایتی برای فاعل می‌تواند نتیجه نیک یا بد عمل او تلقی شود. سخن گفتن از بخت نیک و بخت بد به همین مفهوم باز می‌گردد و تحلیل آن مانند دیگر امور اتفاقی است (ابن سینا، همان، ۶۶-۶۷؛ ابن رشد، همان، ۲۰؛ ابوالبرکات، ۱۹/۲-۲۰؛ فخرالدین، ۵۳۷/۱؛ قس: ارسطو، متافیزیک، گ ۱۰۶۵a، سطر 30-1065b، سطر 2، فیزیک، گ 197a، سطرهای 5-7، گ 197a، سطر 25-198a، سطر 4).

مأخذ: ابن رشد، محمد، تفسیر ما بعد الطبیعه، به کوشش م. بوژ، بیروت، ۱۹۴۲م؛ همو، «السماع الطبیعی»، رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابن سحیح، ابوعلی، حواشی بر الطبیعه ارسطو (نک: همد اسحاق بن حنین)، ابن سینا، الاشارات والتنبیها، تهران، ۱۴۰۳ق؛ همو، الشفاء، طبیعیات، سماع طبیعی، به کوشش سعید زاید، منطق، برهان، به کوشش ابوالعلا عقیفی، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابوالبرکات بغدادی، هبة الله، المعبر، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق؛ ابوحیان توحیدی، علی، الامتاع و الموائسة، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، «الشوامل»، الهوامل و الشوامل، به کوشش احمد امین و احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ «اتولوجیا»، افلوطین عند العرب، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ اسحاق ابن حنین، الطبیعه (ترجمه فیزیک ارسطو)، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ سبزواری، ملاهادی، شرح غرر الفوائد، به کوشش مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، ۱۳۶۰ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار، تهران، ۱۳۸۳ق؛ فخرالدین رازی، المباحث المشرقیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ق؛ نیز:

Aristotle, *Metaphysics*; id, *Physics*; id, *Peri hermenias* (*De Interpretatione*); Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. W. Kranz, Berlin, 1954; Kraemer, J. L., *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Leiden, 1986; Ross, W. D., *Aristotle*, London, 1949.

محمدجواد انواری

بُخْتِ آردشیر، نک: بوشهر.

احتمال وقوع، به ۴ مرتبه دائمی، اکثری، اقلی و مساوی، تنها به اعتبار شناخت ما از طبیعت جاری امور معنا می‌یابد و روشن است که در مقام تحقق، همه رویدادها مشمول این حکمند که تا از ناحیه علتی ضرورت نیابند، وجودشان ممکن نیست. امور اکثری تفاوتی با امور دائمی ندارند، جز اینکه در برخی موارد روندی همیشگی به واسطه مانعی بر هم می‌خورد و پیداست که مؤثر افتادن آن مانع، خود مؤید ضرورت بخش بودن علت است. به همین اعتبار، در اموری که احتمال روی دادن یا ندادن مساوی به نظر می‌رسد، هر یک از دو احتمال جز با تأثیر علتی ضروری یا تکمیل کننده تحقق نمی‌یابد. بدین گونه، امور اتفاقی یا اقلی نیز در ذات خود تفاوتی با دیگر رویدادها ندارند و اقلی بودن آنها نسبی است. ممکن است چیزی به قیاس طبیعت کلی، نادر و اقلی محسوب شود، ولی به اعتبار اسباب موجد خود اکثری یا دائمی باشد (همو، الشفاء، سماع، ۶۲-۶۴؛ صدرالدین، ۲۵۵/۲-۲۵۶). با اینهمه، چنانکه ارسطو تصریح می‌کند، امور اقلی و عارضی از این رو متمایزند که نمی‌توانند مستقیماً موضوع دانش ما به جهان واقعیت قرار گیرند (متافیزیک، گ 1027a، سطرهای 28-19، گ 1064b، سطر 30-1065a، سطر 6).

اتفاقی بودن یک رویداد در جایی است که آن رویداد معلول عاملی غیر از علت شناخته شده خود باشد، یا به بیان دیگر، یک علت چیزی غیر از معلول مورد انتظار خود پدید آورد. چنین وضعی بی‌آنکه نافی علت باشد، همواره به سبب تقارن و همراهی میان دو عامل پیش می‌آید و ذهن ممکن است در این موارد علت اصلی یا بالذات را از علت بالعرض تمیز ندهد. اگر الف علت ب باشد و ب مقارن با ج، الف به حسب اتفاق علت ج شمرده می‌شود، در حالی که ارتباط میان الف و ج نه ذاتی، بلکه عارضی است. مثال مشهور در این باره این است که کسی که به ندرت برای خرید به بازار می‌رود، در آنجا اتفاقاً به کسی که به او بدهکار بوده است، برخورد کند و موفق به بازیافتن مال خود شود. در چنین مواردی گاه رقم خوردن سرنوشت را به عامل بخت و اتفاق نسبت می‌دهند، در حالی که نتیجه خلاف انتظار، صرفاً معلول اسباب ویژه خود بوده است. چنانکه اگر کسی را فرض کنیم که از سیر وقایع منتهی به هریک از این رویدادها آگاه باشد، از منظر او فرجام کار عیناً قابل پیش بینی است (ابن سینا، همان، ۶۵-۶۶؛ ابن رشد، «السماع...»، ۱۹؛ سبزواری، ۱۶۴؛ قس: ارسطو، فیزیک، گ 198a، سطرهای 13-5، متافیزیک، گ 1026b، سطر 27-1027a، سطر 15، گ 1064b، سطر 15-1065b، سطر 4).

هر چیز یا رویدادی تنها یک علت بالذات یا یک مجموعه خاص از علل بالذات دارد و در عین حال، برای آن می‌توان شمار نامحدود و نامعینی از علل بالعرض در نظر گرفت، یعنی همه اموری که با آن علت بالذات همراهی و همزمانی داشته باشند؛ اما میان یک رویداد و علل بالعرض آن همیشه رابطه‌ای از نوع اتفاق وجود ندارد. مثلاً اگر مقارن با نشستن کسی ماه گرفتگی رخ دهد، نمی‌توان گفت که نشستن او اتفاقاً

بختاورخان، محمد، مورخ و دیوان سالار عصر اورنگ زیب (ه م). از نخستین سالهای زندگی او اطلاعی در دست نیست. بنا بر اطلاعی که خود وی در کتاب ریاض الایلیاء به دست داده است (گ ۲۳۰)، می‌توان تاریخ تولد او را در ۱۰۲۹ یا ۱۰۳۰ ق/۱۶۲۰ یا ۱۶۲۱ م دانست (نک: علوی، ۱۶/۱).

بختاورخان در ۱۰۶۵ ق/۱۶۵۵ م منشی شاهزاده اورنگ زیب شد و در کشمکشهای او و برادرانش بر سر جانشینی شاهجهان (حک ۱۰۳۷-۱۰۶۸ ق)، به پشتیبانی از اورنگ زیب برخاست (بختاورخان، مرآة...، ۶۲/۱؛ آفتاب اصغر، ۴۵۰). اورنگ زیب نیز پس از تاج گذاری، او را لقب «خان» و منصب هزاری و داروغگی خاصان داد (بختاورخان، همان، ۱۶۵/۱، ۳۳۸؛ مستعدخان، ۱۷۲؛ شاهنوازخان، ۳(۲)/۹۷۲؛ آفتاب اصغر، ۴۵۰-۴۵۱). وی در دوران خدمتش در دربار اورنگ زیب، چند مسجد، یک کاروانسرا نزدیک دهلی، کاروانسرای در بختاورپور، پلی نزدیک دهلی، و باغی نزدیک اعزآباد و نیز لاهور بنا کرد (بختاورخان، همان، ۵۲۲/۲-۵۲۴؛ سرخوش، ۲۵).

بختاورخان در ۱۵ ربیع الاول ۱۰۹۶ ق/۱۰ فوریه ۱۶۸۵ م پس از ۳۰ سال خدمت در دربار در گذشت و اورنگ زیب خود پیکرش را تشییع کرد و بر او نماز گزارد («کیفیت...»، ۶۹۳/۲؛ مستعدخان، ۱۷۱).

فعالیت‌های ادبی: اورنگ زیب بیشتر دوران سلطنتش را در کشمکشهای داخلی و خارجی می‌گذراند، از این رو، تنها علاقه بختاورخان به ادب و هنر موجب شد تا فضای آن دوره برای پرورش ادیبان و شاعران مساعد گردد و دربار اورنگ زیب به مجمع ادیبان و دانشمندان تبدیل شود. مستعدخان مؤلف مآثر عالمگیری، و شیخ رضی‌الدین بهاگپوری یکی از نویسندگان فتاوی عالمگیری از کسانی بودند که توسط بختاورخان به دربار اورنگ زیب راه یافتند (علوی، ۱۸، ۱۹، ۱/۹۵۴؛ نیز نک: مستعدخان، ۱۷۲) و شاعرانی چون، عبدالرسول کشمیری (متخلص به استغنا)، تحسین، عرشی و قیصر تتوی از حمایت بختاورخان برخوردار شدند (بختاورخان، همان، ۵۴۳/۲، ۵۵۸، ۶۲۸، ۶۴۹). افزون بر این، آثار مهم دیگری نیز در این دوره پدید آمد (همان، ۵۱۶/۲-۵۱۹؛ عبدالحی، ۹۱/۵).

آثار:

۱. مرآة العالم، که از مهم ترین آثار بختاورخان است و در ۱۰۷۸ ق نگاشته شده است. این اثر در تاریخ عمومی، و مشتمل بر یک مقدمه و ۷ جلد (آرایش) و هر جلد در چند باب (نمایش) و هر باب در چند فصل (پیرایش) است. مجلدات نخست در تاریخ عمومی جهان است و مجلدات بعدی به وقایع دوران سلاطین دهلی و امپراتوران گورکانی اختصاص یافته، و جلد آخر مشتمل بر حوادث ۱۰ سال اول فرمانروایی اورنگ زیب و اوضاع و احوال فرهنگی این دوره است. در باب سوم آن نیز به ذکر احوال دانشمندان و مشایخ هند (نک: ۴۷۲/۲-۴۲۱، ۴۲۲)، خوش‌نویسان و برخی از شعرا پرداخته شده است (۴۵۹/۲، بی، ۵۲۵، ج). مأخذ مهم بختاورخان در تألیف این اثر، کتاب عالمگیرنامه،

اثر میرزا منشی محمدکاظم است (آفتاب اصغر، ۴۵۲؛ نیز نک: علوی، ۱۶، ۱/۱، ج). اما ذکر وقایع روزگار اورنگ زیب مستند به اطلاعات و مشاهدات خود بختاورخان نیز هست. مرآة العالم از نظر شیوه و سبک بیان نسبت به آثار قبلی او خالی از هرگونه تکلف، و دارای نثری روان است (نک: ۷/۱، ۲۸۳؛ آفتاب اصغر، ۴۵۵). بخش آخر کتاب که احوال و مرگ بختاورخان را نیز در بردارد، گویا پس از مرگ او به وسیله مستعدخان تکمیل شده است (نک: آفتاب اصغر، ۴۵۳). از این اثر مهم، فقط بخش آخر آن که مربوط به دوران اورنگ زیب است، در لاهور چاپ شده است، اما نسخه‌های فراوان دیگری از آن در کتابخانه‌ها یافت می‌شود (منزوی، ۱۰-۱۲۶-۱۲۷؛ آصفیه، ۱-۲۳۵-۲۳۶؛ اته، ۱/۵۵-۵۶؛ بانکیور، ۵۵-۵۶/۱).

۲. چهارآیین، یا آیین بخت، که در ۱۰۶۸ یا ۱۰۶۹ ق تألیف شده است. برخی معتقدند که این کتاب، طرح نخستین مرآة العالم بوده است (ایوانف، ۵؛ استوری، ۱۳۲/۱(۱)؛ در حالی که خود بختاورخان در مرآة العالم یادآور شده (۵۱۶/۲) که چهارآیین کتاب مستقلی است. این کتاب که از یک مقدمه، یک خاتمه و ۴۰ معاینه (بخش) تشکیل شده، شامل احوال پیاپیران، خلفا، پادشاهان و عارفان است. ۴ معاینه آخر به شرح وقایع ۴ جنگ اورنگ زیب با برادرانش بر سر جانشینی شاهجهان اختصاص یافته است (نک: همانجا؛ الیت، ۱۵۰/۷؛ ایوانف، ۵-۶). یک نسخه خطی این اثر، در مجموعه نسخه‌های فارسی کرزن در کتابخانه انجمن آسیایی بنگال، و نسخه دیگری نیز در کتابخانه خصوصی عالمگیر شجاع در لاهور نگهداری می‌شود (همو، ۵؛ منزوی، ۱۰-۱۲۴-۱۲۵).

۳. ریاض الایلیاء، که در ۱۰۹۰ ق تألیف شده، و دارای ۴ چمن (بخش) است و در آن به ذکر مکارم امامان معصوم (ع)، مناقب خلفای راشدین و شرح احوال اولیا و مشایخ، و منتخباتی از تذکرة الایلیاء، نفحات الانس، رشحات عین الحیاة و منتخب الاخبار را نیز شامل می‌شود (ریو، ۹۷۵/۳؛ آصفیه، ۱-۲۹۰؛ نیز نک: بختاورخان، ریاض...، ج). از این کتاب، دو نسخه خطی در دست است که یکی در کتابخانه آصفیه و دیگری در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود (آصفیه، ریو، همانجا).

۴. تاریخ هندی، که در ۱۰۷۸ ق تألیف شده، و مشتمل بر تاریخ تیموریان هند است. این کتاب به ۶ فصل تقسیم شده، و هر فصل با رعایت ترتیب تاریخی، به وقایع دوران فرمانروایان گورکانی از بابر (حک ۹۳۲-۹۳۷ ق) تا اورنگ زیب اختصاص یافته است (آفتاب اصغر، ۴۹۰-۴۹۱؛ استوری، ۵۱۷/۱(۱)). تنها یک نسخه از این کتاب شناخته شده که در دانشگاه پرینستون نگهداری می‌شود (همانجا).

۵. بیاض، یا سواد الا عظم، که در ۱۰۸۲ ق تألیف شده، و مجموعه‌ای از شعر، نثر، تذکرة شعرا، ساقی نامه‌ها و دیوان شعرای متقدم و متأخر است که در زمان خود بختاورخان به وسیله خوش‌نویسان، نوشته شده است (بختاورخان، مرآة، ۲/۵۱۷ - ۵۱۸؛ علوی، ۲۰/۱؛ قس: ریو،

شورش... ۶۸). گسترش دامنه قیام و پیروزیهای موردنظر مبارزان، نیاز به رهبرانی فعال داشت و به همین دلیل، وقتی سپاهیان بریلی به فرماندهی بخت‌خان وارد دهلی شدند و او — به عنوان رهبر برجسته نظامی که به خانواده سلطنتی نیز منتسب بود — از بهادرشاه دوم خواست که فرماندهی کل سپاهیان هند را به او دهد، با تقاضایش به گونه‌ای موافقت شد و وی عملاً با وجود میرزا مغول که رسماً فرماندهی کل را در دست داشت، رشته امور را در اختیار گرفت و با عنوان «صاحب عالم بهادر» تصمیمات نهایی را اتخاذ می‌کرد («مسلمانان»، نیز اسپیر، همانجاها). رقابت میان میرزا مغول و بخت‌خان و شکوه‌های آنان در گزارشهای بر جای مانده از آن دوران منعکس شده است (همو، 213-214؛ نیز نک: پانیکار، 203).

بخت‌خان به خوبی ارتش دهلی را سازمان‌دهی کرد و بر قدرت و مهارت افراد آن افزود. شایستگی او در این کار، به رغم نارضایی بهادرشاه از برخی رفتارهایش، موجب شد تا وی همچنان در زمره افراد نزدیک به او باقی بماند و افکار آزادی خواهانه‌اش نیز در تصمیم‌گیریهای بهادرشاه تأثیر گذارد (اسپیر، همانجا). نفوذ و موقعیت بخت‌خان در دربار به گونه‌ای بود که تصمیمات شورای ۱۰ نفره دربار که وظیفه کنترل شهر و عملیات نظامی را برعهده داشتند، تنها پس از تأیید بهادرشاه و بخت‌خان رسمیت می‌یافت و به اجرا در می‌آمد (همو، 206). در این زمان، بخت‌خان مسئولیت حفاظت از دهلی را هم برعهده داشت و از اقدامات او در این شهر، حذف مالیات بر کالاهای مصرفی عادی و صدور دستور ممنوعیت کشتن گاو بود. این دستور موجب شد تا رهبر هندوها نیز به حمایت از این قیام برخیزد و رهبری نمادین بهادرشاه را در این مبارزه بپذیرد («شورش... ۲»).

با وجود برخی کشمکشها میان سپاهیان بریلی و دهلی و افراد غیرنظامی، بخت‌خان همواره در مبارزه خود برضد بریتانیا تزلزل ناپذیر و راسخ بود (اسپیر، 214). سرانجام، با فشار شدید نیروهای بریتانیا و پس از چند نبرد سخت، در محرم ۱۲۷۴/سپتامبر ۱۸۵۷ دهلی به تصرف انگلیسیها درآمد (همو، 215-216). بهادرشاه اسیر و محاکمه شد و متهم گردید که با بخت‌خان در قیام همکاری کرده، و به او یاری رسانده است («رهبری... ۲»)، 1؛ هاردی، ۱۰۲؛ گارسن دوتاسی، III/320؛ اسپیر، 222). بخت‌خان در ۲۹ محرم همین سال دهلی را ترک کرد و به لکهنو رفت و به نیروهای بیگم حضرت محل (د ۱۲۹۷/۱۸۸۰م) همسر واجد علی شاه که به حمایت از پسرش برجیس قادر، مردم اوده را برضد بریتانیا تهییج کرده بود (هاردی، ۹۶)، ملحق شد (EI²).

از واپسین روزهای زندگی بخت‌خان اطلاع چندانی در دست نیست؛ گفته‌اند که وی به نیال گریخت و در آنجا به همراه دیگر رهبران مبارزه در نبردی کشته شد. اما گزارشهای دیگر حاکی از آن است که وی طی یک درگیری در ۱۰ شوال ۱۲۷۵/۱۳ مه ۱۸۵۹م کشته شده

(I/126). از دیگر آثار بختاورخان می‌توان به منتخباتی از آثار سنایی، عطار، مولوی، و نیز روضه الاحباب و تاریخ الفی اشاره کرد (نک: بختاورخان، همان، ۵۱۶/۲-۵۱۷؛ عبدالحی، ربو، همانجاها).

برخی از مآخذ، تألیفات بختاورخان را به محمد بقا نسبت داده‌اند (نک: الیت، همانجا؛ استوری I(1)/131؛ قس: مستعدخان، ۱۷۲؛ شاهنوازخان، ۲/۸؛ علوی، 14-15؛ ربو، I/123، III/975). این ادعا، بیشتر درباره مرآة العالم مطرح است و گفته شده که این کتاب، طرح اولیه مرآة جهان نما اثر محمد بقا بوده است. با آنکه فصولی از این دو کتاب، کاملاً به هم شبیه است، اما دلیل قطعی که این ادعا را ثابت کند، در دست نیست (الیت، VII/150-151)؛ جز آنکه بختاورخان خود در مرآة العالم تصریح کرده که محمد بقا در تألیف این اثر با او همکاری کرده است (نک: ۵۵۴/۲).

مآخذ: آصفیه، خطی؛ آفتاب اصغر، تاریخ نویسی فارسی در هند و پاکستان، لاهور، ۱۳۴۶ش؛ بختاورخان، محمد، ریاض الاولیاء، میکروفیلم موجود در کتابخانه مرکز؛ همو، مرآة العالم: تاریخ اورنگ زیب، به کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ سرخوش، محمدافضل، کلمات الشمر، لاهور، ۱۹۴۲م؛ شاهنوازخان، مآثر الاسراء، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۸م؛ عبدالحی، نزهة الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ علوی، ساجده س.، مقدمه و حواشی بر مرآة العالم (نک: همو، بختاورخان)، «کیفیت وفات بختاورخان» مرآة العالم (نک: همو، بختاورخان)؛ مستعدخان، محمد ساقی، مآثر عالمگیری، ترجمه محمد فداعلی طالب، کراچی، منزوی، خطی مشترک؛ نیز:

Alvi, S. S., introd. *Mir'at al-'Alam* (vide: PB, Bakhtāwar Khān); Bankipor; EI²; Elliot, H. M., *The History of India*, Allahabad; Ethé, H., *Catalogue of The Persian, Turkish, Hindūstāni, and Pushtū Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1989; Ivanow, W., *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts*, Calcutta, 1926; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, vol. I, 1966, vol. III, 1883; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1970. شادی دابی رضایی مقدم

بخت‌خان، محمد (مه ۱۲۷۵/۱۸۵۹م)، یکی از رهبران اصلی «شورش بزرگ نظامی» هندیان برضد بریتانیا در ۱۲۷۴ق/۱۸۵۸م. او در حدود سال ۱۲۱۲ق/۱۷۹۷م در سلطان پور آوده زاده شد. پدرش عبدالله خان از بازماندگان غلام قادر روحیه بود که به واسطه ازدواج با شاهزاده‌ای از فرمانروایان مخلوع اوده به خانواده سلطنتی وابسته شده بود (EI²). بخت‌خان در حدود سال ۱۲۳۳ق/۱۸۱۸م با درجه «صوبه‌دار» وارد توپخانه تیپ بریلی^۱ شد و تا حدود سال ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م در این سمت باقی ماند (همانجا). وی در نخستین جنگ جلال‌آباد (۱۲۵۴-۱۲۵۸ق/۱۸۳۸-۱۸۴۲م) شرکت داشت و شایستگی او در این جنگ، افتخارات و نشانهای بسیاری را برای توپخانه تحت فرمانش به ارمغان آورد (اسپیر، 213؛ پال، I/508؛ «مسلمانان... ۲»)، (EI²: I/119).

اوج شهرت بخت‌خان هنگامی بود که وی در ۱۲۷۴ق فرماندهی سپاهیان معترض هندی برضد تسلط انگلیسیها را برعهده گرفت (نک:

است ((مسلمانان))، همانجا: اسمیت، ۱۲۷۴/۱۸۵۷، ۶۷۱: EI²).

مآخذ: شورش هندوستان ۱۸۵۷/۱۲۷۴ ق، ترجمه آواس ماسیان، به کوشش صفاءالدین تیران، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ هادی، پ، مسلمانان هند بریتانیا، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد، ۱۳۶۹ ش؛ نیز:

Ball, Ch., *The History of the Indian Mutiny*, New Delhi, 1981; EI²; Garcin de Tassy, J., *Histoire de la littérature Hindouie et hindoustanie*, New York, 1968; *Leadership of the Revolt*, www.forindia.com...html; *Muslims in India*, ed. N. K. Jain, Manohar, 1979; Panikkar, K. M., *A Survey of Indian History*, Bombay etc., 1960; *The Revolt of 1857*, www.foit.org/history/1857.html; Smith, V. A., *The Oxford History of India*, Oxford, 1958; Spear, P., *Twilight of the Mughuls*, New Delhi, 1969.

هدی سید حسین زاده

(۱۰۵۲).

بختک در گویشها: از دیرباز، مردم ایران این مادینه دیو را می‌شناخته‌اند و او را به نامهای گوناگون می‌خوانده‌اند. در لغت‌نامه‌های فارسی قدیم به شماری از نامهای گویشی بختک اشاره شده است که این صورتهای آن شمارند: بخت، بَرخُفج، خُفج، خُفتک، بَرخُفجک، دَرخُفجک، اِمُتنبه یا دیوِ سِتنبه، گَرنجو، بوشاسب و شکاچه (نک: لغت فرس، برهان، غیاث، داعی‌الاسلام، نیز لغت‌نامه...، ذیل همین کلمات).

واژه بوشاسب که در اوستا به صورت بوشیانشتا آمده، در اوستای نوین نام دیو مادینه‌ای است که برای آدمیزادگان خواب سنگین و خواب‌آلودگی و تبیلی می‌آورد. بنابر روایتی، بوشاسب در پگاه بر خفتگان فرود می‌آید و آنان را به خواب آغاز روز و تبیلی وامی‌دارد و حالتی از رخوت و سستی شبیه مرگ برای آنان می‌آورد (نک: نیبرگ، ۶۷، ۱۰۸؛ پورداود، ۲۰۴/۲؛ بهزادی، ۲۸۴). با توجه به ویژگیها و عملکرد بوشاسب، این دیو را خلاف‌نظر برخی (مثلاً معین، ذیل کابوس) نمی‌توان همان بختک و پدیدآورنده کابوس دانست.

چون شب و تاریکی جولانگاه بختک است، در برخی از گویشهای ایرانی او را به شب و سیاهی یا شبخ نسبت داده‌اند؛ مثلاً او را لرهای خرم‌آباد شوی (ایزدینه، ۹۲)، مردم لرستان شوی و مردم ایلام شوه (اسدیان، ۱۶۶، حاشیه)، گردها و خمینیا شوه (مردوخ، ۱۶۴/۲؛ ایرانیکا)، اراکیها شوئی، و افغانها سیاهی (همانجا؛ افغانی نویس، ۳۶۲) می‌نامند. چون بختک در خواب به سراغ خفتگان می‌آید، در برخی از گویشها او را به خفت و خواب نسبت داده‌اند، مثلاً یزدیها او را خُفتک، مردم راور کرمان خُفتو (افشار، ۸۶؛ کرباسی، ۱۴۹/۱)، و مردم سروستان فارس نیز خُفتوک (همایونی، ۳۲۹)، و تفرشیا خُفتک، گالشیا و رشتیا فوخوس و لنگرودیها فوقوس (پاینده، ۱۱۷) می‌خوانند.

بیرجندیها غول و بختک را غیل و قؤل (صبحی، ۱۰۲/۱)، و شوشترها و رامهرمزها کابوس را تپ تپو (نیرومند، ۸۳؛ ایرانیکا) می‌نامند. روستاییان جنوب خراسان بختک را علی خونگی (میهن دوست، ۵۰)، زابلیها نصرتک (روحانی، ۵۱)، و برخی مردم آن را عبدالجنه (برهان، ذیل شکاچه؛ غیاث، ذیل عبدالجنه)، و اصفهانیا بینی گلی (کلباسی، ۱۲۸) می‌نامند.

همسانها: از دوران کهن، مردم جهان به دیوانی کم و بیش شبیه بختک باور داشته‌اند، یکی از این دیوها در فرهنگ دیوشناسی بابلی آلو بود. بابلیها الو را روح یا شبخی شریر و نفرت‌انگیز می‌پنداشتند که همچون بختک یا کابوس عمل می‌کرد. الو با پرواز بر فراز بستر خفتگان، به ویژه کودکان، نیروی زندگی و حرکت را از آنان می‌ستاند و برای آنان آشفته‌گی، خفگی و مرگ می‌آورد (مکنزی، ۶۹-۶۸؛ نیز نک: هد، آل).

بابلیان به مادینه دیو دیگری به نام لیلیتو باور داشتند و آن را همسان بختک فریبنده و کشنده مردان در خواب تصور می‌کردند. بنابر نظر

بختک، موجودی وهمی و شبرو که صورت جسمانی ندارد و همچون سایه یا شبخ شبها به بستر آدمیزادگان می‌آید و خود را روی خفتگان می‌افکند. خفتگان در زیر گرانی بختک احساس سنگینی می‌کنند و حالت خفگی به آنان دست می‌دهد. بختک را مترادف کابوس (برهان...، نیز داعی‌الاسلام، ذیل بخت؛ فیضی، ذیل برخفج) و کابوس را مظهر و نشانه بختک گرفته‌اند.

ویژگیها: بختک را دیو سِتنبه، یعنی عفریته (میدانی، ۶۴)، یا مادینه دیوی (کونن، ۲۶۷) به شکلی مهیب، و هنگامه آفتی (غیاث...، ذیل کابوس) ترسناک و زیانبار تصور کرده‌اند که پیکری سیاه و از قیر (میهن دوست، ۵۰) دارد. او را به سان سیاهی (برهان، همانجا)، یا سایه (اسدیان، ۱۶۶)، و همچون خرسی ناپیدا (همایونی، ۲۴۲) و بچه‌ای سیاه و سنگین (ایرانیکا) وصف کرده‌اند و او را سایه، سیاهی و بینی گلی هم می‌نامند.

به پندار عامه بختک صاحب گنج یا ۷ گنج است که آنها را در زمین یا زیر رنگین کمان پنهان کرده است (شهری، ۵۳۷/۴؛ میهن دوست، همانجا؛ آیلرس، ۳۹). در فرهنگ عامه برخی از مناطق ایران، بختک گلوپندی دارد که آن را بر درختی، یا میخی، یا ناودانی می‌آویزد و از چشم خفتگان پنهان می‌کند (همو، ۴۵).

خاستگاه: بختک را کنیز اسکندر و همسفر او به ظلمات در جست و جوی چشمه جاودانگی، یا آب زندگانی پنداشته‌اند. بنابر افسانه‌ای، اسکندر پس از دست یافتن به آب حیات، مشکى از آن پر کرد و بر شاخه درختی آویخت. کلاغی مشک را سوراخ کرد. بختک مُشتی از آب حیات نوشید و بقیه آب مشک بر زمین ریخت. اسکندر بینی بختک را به سبب خوردن آب حیات برید. بختک هم از خاک آغشته با آب زندگانی یک بینی گلی برای خود ساخت (هدایت، ۱۷۵؛ نیز نک: آیلرس، ۴۳؛ ماسه، II/366). از آن پس، بختک عمر جاودانه یافت و در میان مردم به بینی گلی معروف شد و این باور به وجود آمد که بختک از گرفتن و کنده شدن بینش بیم دارد (هدایت، همانجا).

در تاریخ طبری، شاهنامه فردوسی و اسکندرنامه نظامی که داستان سفر اسکندر به ظلمات در آنها نقل شده، سخنی از کنیز او بختک و همراهیش با اسکندر و نوشیدن آب حیات نرفته است (بلوکباشی،

(39,46).

بختک و طب قدیم: در طب قدیم و سنتی، بختک یا کابوس را نوعی بیماری می‌دانستند که سبب آشفتگی ذهن و روان و اختلال اندامهای تن می‌شد. ابن رین این بیماری را نوعی تاریکی و صف می‌کند که مغز آدمی را می‌گیرد و روان او را به وحشت می‌اندازد (ص ۹۴).

کابوس یا بختک زدگی را مقدمه بیماری صرع، سکنه و مانیا (شیدایی) تصور می‌کردند و باور داشتند که دوام کابوس در بیمار، به این بیماریها منتهی خواهد شد (ابن سینا، ۹۰۴/۲-۹۰۵؛ اخوینی، ۲۴۸).

نشانه و علت بیماری: احساس سنگینی در اندامهای بدن، تنگی نفس، حالت خفگی و اختناق، بند آمدن زبان به هنگام خواب، ناتوانی و سستی اندامها در راه رفتن و سخن گفتن پس از بیداری را، از علامات بختک زدگی یا بیماری کابوس شمرده‌اند (ابن سینا، همانجا؛ نیز نک: کرزل، ۴۱۱).

اطبا علت کابوس زدگی را برآمدن بخار سیاه غلیظ خون یا بلغم یا سودا از معده به سوی دماغ (مغز) می‌پنداشتند (ابن سینا، همانجا؛ اخوینی، ۲۴۸-۲۴۹؛ ابن هندو، ۱۲۲) و می‌گفتند این بخار همچون ابری عارض بر رخسار خورشید، بین مغز کابوس زده و اعمال او حایل می‌شود (همانجا). به گفته اخوینی، سردی مزاج دماغ و رسیدن خون سرد به رگهای دماغ نیز از علتهای مهم پدید آمدن کابوس در کسانی است که طبیعتی سرد دارند (همانجا). رازی بدی گوارش و آشوب و اختلال در گواریدن غذا (۱۳۱/۱) را عامل کابوس دانسته است.

شیوه درمان: برای دفع کابوس از تن و روان بیمار و درمان وی، طبیبان قدیم از شیوه‌های درمانی رایج در طب سنتی استفاده می‌کردند. خون گرفتن از قیفال (رگی که خون را به سر و روی می‌برد)، قصید ساق پا، کم خوردن غذا، به خصوص در شب و روشهای معالجه صرع ناشی از فزونی بلغم (اخوینی، ۲۴۹) را از جمله شیوه‌های درمان کابوس زدگی یاد کرده‌اند. نوشاندن شربت‌ی از ترکیب فاوانیا یا عودالصلیب و ماءالعسل (عقیلی، ۶۴۵؛ حکیم مؤمن، ۶۲۹)، یا آمیزه نبات خرق سیاه و شقمونیا (رازی، ۱۳۲/۱) و خوراندن داروهای مسهل مانند حب یاره به تنهایی، یا همراه با حب قاقایا (حکیم میسری، ۵۸) را برای درمان کابوس تجویز می‌کرده‌اند. گذاشتن عودالصلیب در خانه و همراه کردن آن با کودکان (غسانی، همانجا) هم از جمله راههای پیشگیری این بیماری بوده است.

مأخذ: آشتیانی، اسماعیل، ادعیه قرآن یا احسن الادعیه، تهران، ۱۳۴۳ق؛ ابن رین، علی، فردوس الحکمة، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن سینا، القانون، به کوشش ادوارتس، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۳م؛ ابن هندو، علی، مفتاح الطب و منهاج الطلاب، به کوشش مهدی محقق و محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، عرایس الجواهر و نفایس الاطیاب، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ اخوینی، ربیع، هدایة المعلمین، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ اسدیان خرم‌آبادی، محمد و دیگران، باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام، تهران، ۱۳۵۸ش؛ افشار، ایرج، واژه‌نامه یزدی، به کوشش محمدرضا محمدی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ افغانی نویس، عبدالله، لغات عامیانه فارسی افغانستان، کابل، ۱۳۶۹ش؛ انطاکی، داوود، تذکرة اولی الالباب، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ ایزدناه، حمید

اومانسکی، دیو بابلی لَمَشْتُو که عجزه‌ای مهیب و رباینده و کشنده نوزادان و مادرانشان تصور می‌شد (قس: ام صبیان و آل در جامعه‌های اسلامی و ایران و لیلیت در جامعه یهود)، در پندار عامه مردم بابل یا لیلیتو در آمیخت و دیو و شبخی واحد در فرهنگ دیوشناسی عامه پدید آورد (ER, VIII/554؛ نیز نک: هـ، د، ام صبیان).

با گذشت زمان، میان این دیوان و اشباح زیانبار و نقش و عملکرد آنها در آمیختگیهای پدید آمده است. در فرهنگ دیوشناسی ایران نیز آل (عفریته دشمن زنان تازه‌زا)، ام صبیان (مادینه دیو رباینده نوزادان و کودکان) و بختک گاهی با یکدیگر می‌آمیزند و ویژگی و نقش و رفتاری مشابه و یکسان می‌یابند. مثلاً در فرهنگ عامه مردم برخی از شهرها و آبادیهای پیرامون اصفهان مانند نجف‌آباد و کزسیگان ایسیچی که مادینه دیوی است با ویژگیها و عملکرد بختک، گاهی با آل و گاهی نیز با بختک همسان گرفته می‌شود (نک: آیلرس، 44-45).

هر یک از این اشباح، یا مادینه دیوان زیانبار را که تصویری از زن در ذهن مجسم می‌سازند و مجازاً معنای مادر می‌دهند، نمونه‌ای از مادر مثالی و مظهري از شر و پلیدی در روی زمین دانسته‌اند (نک: ER, VIII/555؛ یونگ، ۲۵-۲۶). بنابراین، می‌توان بختک را مانند ام صبیان و آل، از اشباح موسوم به ام اللیل (مادر شب) گرفت و آن را مظهر و نمونه مادر مثالی به شمار آورد.

بختک زُدایی: مردم برای رماندن بختک از خانه و دور نگهداشتن گزند این دیو زیانبار از تن و جان خود، از بعضی رماننده‌های دافع جن و دیو و شیطان استفاده می‌کنند. قرار دادن قرآن در خانه، خواندن آیه‌های ۱۱۰ و ۱۱۱ از سوره اسراء (۱۷) به هنگام رفتن به بستر خواب (آشتیانی، ۲۰۵-۲۰۷)، خواندن ۳ بار سوره‌های فلق و ناس در شب و ۱۰۰ یا ۵۰ بار سوره اخلاص (کلینی، ۴۲۹/۴-۴۳۰)، گفتن بسم الله، ذکر نام مریم مقدس (ع)، یا آویختن و همراه کردن نام او و ذکر، یا همراه کردن بعضی از دعاها و اوراد و تعویذات و طلسمات مخصوص دفع جنها و شیاطین، از جمله رماننده‌هایی هستند که آدمیزادگان، و به ویژه خفتگان را از هر نوع دیوانگی و جن‌زدگی و پیشامدهای ناگوار دور نگه می‌دارند.

کاربرد آهن و اشیاء فلزی، سوزاندن و دود کردن گیاهان و دانه‌های مقدس و بودار گندزدا مانند اسفند و گندرو و جز آن، همراه داشتن ریشه و دانه‌های گیاه عودالصلیب یا فاوانیا نیز از زمره رماننده‌هایی هستند که برای پاک ساختن فضای خانه از هوام و اشباح و دور کردن بختک یا کابوس به کار می‌رفته‌اند (برای تفصیل، نک: ابوالقاسم کاشانی، ۲۴۱؛ انطاکی، ۲۴۶/۱؛ وجدی، ۷۷/۶؛ حکیم مؤمن، ۶۲۹-۶۳۰؛ غسانی، ۳۵۴؛ نیز نک: هـ، د، آل، نیز ام صبیان).

به پندار عامه مردم، اگر کسی در خواب بختک را به گرفتن و کندن بینیش تهدید کند، یا اگر بتواند بینیش او را بگیرد، بختک نه تنها او را رها می‌کند، بلکه جای گنج پنهانی خود را هم به او نشان می‌دهد (هدایت، ۱۷۵؛ کرباسی، ۱۴۹/۱؛ میهن دوست، ۵۰؛ شهری، ۵۲۷/۴؛ نک: آیلرس،

می شود ((آبادان...)) (188). قسمت اعظم آب این دریاچه از رود کر تأمین می شود (بدیعی، ۱۴۳/۱؛ بیات، کلیات جغرافیا...، ۲۲). آب دریاچه بختگان بسیار شور است، و عمق آن زیاد نیست (کیهان، ۸۹/۱-۹۰).

دریاچه بختگان به هنگام بارندگیهای فراوان از انتهای شمال غربی به دریاچه طشک (نرگس) می پیوندد و دریاچه پهنآوری را تشکیل می دهد (جعفری، ۸۳۲؛ بدیعی، همانجا). در فصلهای پر آب و هنگامی که آب بختگان افزایش می یابد، جزیره هایی در آن پدید می آید که مهم ترین آنها علی یوسف، بشژم و منک است (فسایی، ۱۵۸۶/۲-۱۵۸۷، ۱۵۸۹؛ جغرافیا...، ۲۳۴/۲). حاشیه بختگان اغلب به سبب وجود پرندگان مهاجر از قبیل فلامینگو، قو و مرغابی، سفید به نظر می رسد. سواحل آن از گل نرم و مرطوب پوشیده شده است و هیچ گونه ماهی در آنجا زندگی نمی کند، اما در حواشی آن کرمهایی وجود دارند که پرندگان از آنها تغذیه می کنند ((آبادان...)) (186، 188).

پیشینه تاریخی: اطراف دریاچه بختگان یکی از مراکز مهم تمدن باستانی ایران است. بناهای دولت هخامنشی و ساسانی که مرکز آن شهر استخر بوده، در کنار دریاچه بختگان یا نیریز قرار داشته، و در پیرامون آن دهکده ها و شهرهای آباد گسترده بوده است (مشکور، ۵۵۶؛ بیات، کلیات تاریخ...، ۱۵۱). در آن زمان این دریاچه خود مرکب از دو دریاچه بود، دریاچه شمالی (طشک یا نرگس امروزی) را باسفویه یا چوپانان، و دریاچه جنوبی را بختگان می نامیدند (لسترنج، 277-279؛ مشکور، همانجا؛ چکنگی، ۵۹، ۳۶). مساحت دریاچه بختگان در طول تاریخ تغییر می یافته است. در سده های ۴ تا ۶ق/۱۰ تا ۱۲م طول آن ۲۰ فرسنگ و عرض آن ۱۵ فرسنگ بوده است؛ در اطراف آن دهها و بناهایی قرار داشته که از کوره ها و روستاهای شهر استخر بوده اند (اصطخری، ۹۹-۱۰۰؛ اشکال...، ۱۱۴؛ حدود العالم، ۱۵).

ابن خردادبه از دریاچه ای که در راه استخر تا سیرجان در کرمان قرار داشته، نام برده، و از استخر تا حفر را ۷ فرسنگ، و از حفر تا دریاچه را ۵ فرسنگ دانسته است (ص ۵۳). احتمال می رود که این دریاچه همان بختگان باشد. ابن حوقل از راهی که از استخر تا سیرجان وجود داشته، نام برده است که در آن مسیر شهرهای آباده، بوذنجان، صاهک (چاهک) و هریه قرار داشته، و به موازات این راه، رود بختگان در جریان بوده که به دریاچه بختگان وارد می شده است (ص ۳۶۳). رود دیگر کر بوده که از حدود ارد سرچشمه می گرفته، پس از مشروب کردن چند قریه به دریاچه بختگان می ریخته است (همو، ۲۷۶؛ حدود العالم، ۴۵). در سده ۸ق/۱۴م طول دریاچه ۱۲ فرسنگ، عرض آن ۷ فرسنگ و دور آن ۳۵ فرسنگ ذکر شده است (حمدالله، ۲۴۰)؛ اما در سده ۹ق/۱۵م، دور آن به ۲۰ فرسنگ کاهش یافته است (حافظ ابرو، ۱۴۳/۲).

مآخذ: ابن بلخی، فارس نامه، به کوشش لسترنج و نیکلسن، کمبریج، ۱۳۳۹ق/۱۹۲۱م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن

فرهنگ اری، تهران، ۱۳۴۳ش؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بلوکیاشی، علی، «بختک»، دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۵ش؛ بهزادی، رقیه، یادداشت هایی بر بندش هندی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ پاینده، محمود، فرهنگ گیل و دیلم، تهران، ۱۳۶۶ش؛ پورداد، ابراهیم، ادبیات مزدیسنا، تهران، ۱۳۴۷ش؛ حکیم مؤمن، محمد، تحفه، تهران، ۱۴۰۲ق؛ حکیم میسری، دانشنامه در علم پزشکی، به کوشش برات زنجانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ دانشی الاسلام، محمدعلی، فرهنگ نظام، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رازی، محمد بن زکریا، الحاوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ روحانی، محمدرضا، «شایست ناشایست نزد مردم زابل»، خوشه، تهران، ۱۳۴۶ش؛ سده ۱۱، ستوده، منوچهر، فرهنگ گیلکی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ شهری، جعفر، طهران قدیم، تهران، ۱۳۷۱ش؛ صوبچی، علی اشرف، گویش بیرجندی، به کوشش جمال رضایی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ عقیلی علوی شیرازی، محمد حسین، مخزن الادویه، تهران، ۱۳۷۱ش؛ غسانی ترکمانی، یوسف، المعتمد فی الادویه المفردة، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ غیاث اللغات، غیاث الدین محمد رامپوری، تهران، ۱۳۳۷ش؛ فیضی سهرندی، الله داد، مدار الافاضل، به کوشش مخدیاقر، لاهور، ۱۳۳۷ش؛ قرآن کریم؛ کرباسی راوری، علی، فرهنگ مردم راوری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ کریمز، امراض عصبانی، ترجمه علی بن زین العابدین همدانی، تهران، ۱۲۹۷ق؛ کلیاسی، ایران، فارسی اصفهانی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ کلینی، محمد، اصول کافی، به کوشش هاشم رسولی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ لغت فرس، اسدی طوسی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، فرهنگ، تهران، چاپخانه ارتش؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ میدانی، احمد، السامی فی الاسامی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ مین دوست، محسن، «پدیده های وهمی دیرسال در جنوب خراسان»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۵ش؛ شید، ۱۷۷۱، نیرنگ، هس، دینهای ایران باستان، ترجمه سیف الدین نجم آبادی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ نیرومند، محمداقبر، واژه نامه ای از گویش شوشتری، تهران، ۱۳۵۵ش؛ وجدی، محمد فرید، دائرة المعارف القرن العشرين، بیروت، ۱۹۷۱م؛ هدایت، صادق، نیرنگستان، تهران، ۱۳۳۴ش؛ همایونی، صادق، فرهنگ مردم سرستان، تهران، ۱۳۴۸ش؛ یونگ، کارل گوستاو، چهار صورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیز؛

Cohen, A., Everyman's Talmud, London/New York, 1943; Eilers, W., Die Al, ein persisches Kindbettespens, München, 1979; ER; Iranica; MacKenzie, D.A., Myths of Babylonia and Assyria, London, 1974; Massé, H., Croyances et coutumes persanes, Paris, 1938.

بختگان، یا نیریز، دریاچه ای فصلی در استان فارس. این دریاچه به مساحت ۷۵۰ کد ۲، در ۸۵ کیلومتری شرق شیراز، ۱۴ کیلومتری شمال استهبان، و ۲۰ کیلومتری شمال غرب نیریز، در ارتفاع ۱۵۵۸ متری از سطح دریا واقع است (نک: نقشه تقسیمات...؛ جعفری، ۱۶۳). اطلاق نام نیریز به این دریاچه را می توان به دلیل همجوار بودن آن با جلگه نیریز و همچنین دریافت آب رود کر از این جلگه دانست (بدیعی، ۱۷۳/۱). نام بختگان به صورتهای بختگان (اصطخری، ۱۰۰)، بجگان، بجکان و بجیکان (مینورسکی، ۱۳؛ ابن بلخی، ۱۵۳، حاشیه؛ ابوالفدا، ۶۰). بیجه کان و بیجگان (به دلیل مجاورت آن با کوه بیجکان) (فسایی، ۱۲۴۲/۲-۱۲۵۵) نیز ضبط شده است.

بختگان از نظر وسعت دومین دریاچه پس از دریاچه اورمیه در ایران است (جعفری، همانجا) و بین دو رشته کوه بیجکان و خانه کت قرار دارد (نک: نقشه تاهموریا...). در فصل تابستان هنگامی که آب دریاچه تبخیر می شود، می توان مشاهده کرد که اراضی میان دو رشته کوه تا اندازه ای مسطح است و در فصلهای سرد و بارانی از آب پر

مداخله آنها در سرنوشت و زندگی انسان عقیده عامه را در بسته شدن و سیاه شدن بخت و اقبال انسان توسط این نیروهای مرموز تقویت کرد و مردم را به پاره‌ای اعمال جادویی برای گشایش بخت واداشت. بخت گشایی، خصوصاً در میان دختران در خانه مانده و به شوهر نرفته و زنان سیاه‌بختی که در زندگی زناشویی خود دچار مشکل بودند، همچنین در میان مردانی که کارشان گره خورده و بسته شده بود و در پیشبرد کارها توفیق نداشتند، رواج یافت.

اوقات بخت گشایی: بخت گشایی معمولاً در اوقات و یا ایام معینی صورت می‌گرفت. این ایام غالباً مقارن با جشنهای قومی- ملی و مذهبی بود. در بیشتر نقاط ایران، بخت گشایی در شب چهارشنبه سوری، روز سیزده به در، ایام نوروز (به خصوص روزهای اول سال نو)، شبهای احیا (۱۹ و ۲۱ و ۲۳ رمضان)، شب ۲۷ رمضان (شب مرگ ابن ملجم)، شبهای جمعه، هنگام نمازگزاردن و مراسم عقد و عروسی و ختنه کردن پسران برگزار می‌شد.

مکانهای بخت گشایی: اعمال بخت گشایی را معمولاً در مکانهای خاص و معینی انجام می‌دادند. پای منار مساجد، درون شبستان مساجد، امام‌زاده‌ها، اماکن مقدس مسیحیان و یهودیان، میادین بزرگ شهر، معابر پر رفت و آمد، کنار رودخانه‌ها، سبزه‌زارها، گرمابه‌های یهودیان، دباغ خانه‌ها و آرامگاهها از جمله مکانهای اجرای اعمال بخت گشایی بودند.

آداب بخت گشایی: بخت گشایی در نقاط مختلف ایران معمولاً با مجموعه‌ای رفتار و اعمال مذهبی مانند خواندن دعا و آیات قرآنی، گرفتن روزه، روضه خوانی و نذر و نیاز همراه بوده است. مثلاً در شب احیا هنگام خواندن دعای جوشن کبیر، زنان یزدی ۱۰۰ گره به طنابی می‌زدند و آن را به گردن دختر دم بخت می‌آویختند تا بختش باز شود (وکیلان، ۱۱۱-۱۱۲). تهرانیها برای گشایش بخت و کارنخستین آیات سوره‌های فتح (۴۸)، نصر (۱۱۰)، کوثر (۱۰۸) و آیه ۱۹ سوره شوری (۴۲) را بر روی کاسه‌ای می‌نوشتند و با آب آن کاسه غسل می‌کردند و یا آب کاسه را در خانه و دکان می‌پاشیدند (شهری، طهران، ۵۱۹/۴). همچنین آیات ۹۶ تا ۹۹ سوره بقره (۲) را روی رقع‌هایی می‌نوشتند و دختران دم بخت آنها را به خود می‌آویختند؛ یا نام پسر مورد نظر برای ازدواج را همراه نام مادرش با آیه ۱۰ سوره مائده (۵) روی رقع یا پارچه‌ای می‌نوشتند و مقداری از خاک گذرگاه پسر را بر آن می‌پاشیدند و به لباس دختر می‌آویختند («آداب...»، ۱۷۹/۱).

در بعضی از بخت گشاییهای همراه با اعمال مذهبی، عدد ۷ نقش مهمی داشت و هر یک از اعمال را ۷ بار تکرار می‌کردند، مانند نوشتن ۷ بار سوره حمد روی ۷ تکه از لباس و دفن کردن آن در ۷ قبر یا قبرستان (شهری، همان، ۵۱۸/۴)؛ گرفتن روزه مرتضی علی و گشودن آن با آب ۷ چاه از ۷ خانه (آقاجمال، ۷)؛ شستن رقع دعا در آب و نوشیدن آن در ۷ روز (کتیرایی، ۹۱)؛ تهیه آب از ۷ گری (یعنی از ۷ شغلی که نام آن پسوند گری داشت، مانند مسگری، زرگری و...) این

خردادبه، عبدالله، المسالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ ق؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ اشکال العالم، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰ م؛ بدیع، ربیع، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ بیات، عزیزالله، کلیات تاریخ تمدن ایران پیش از اسلام، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ همو، کلیات جغرافیای طبیعی و تاریخی ایران، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ جعفری، عباس، دایرة المعارف جغرافیایی ایران، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ جغرافیا و اسامی دهات کشور، وزارت کشور، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ چکنگی، علیرضا، فرهنگنامه تطبیقی با نامهای قدیم و جدید مکانهای جغرافیایی، مشهد، ۱۳۷۸ ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، جغرافیا، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ فسایی، حسن، فارس نامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ کیهان، سعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۰ ش؛ مشکور، محمدجواد، جغرافیای تاریخی ایران باستان، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ مینورسکی، و.، حواشی و تعلیقات بر حدود العالم، ترجمه میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ نقشه تقسیمات کشوری، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۷ ش، شه ۱۲۵؛ نقشه ناهوارها و حوضه رودخانه‌های ایران، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۷۶-۱۳۷۷ ش، شه ۲۷۸؛ نیز:

Abadan and Southwestern Iran, ed. L. W., Adamec, Graz, 1989;
Le Strange, G., The Lands of the Eastern Caliphate, London, 1966.
شیرو جعفری

بخت گشایی، مجموعه اعمال و رفتارهایی که همراه با برخی آداب خاص مذهبی و جادویی برای گشایش بخت بسته دختران («دم‌بخت») و شوهر نرفته در خانه مانده و گشایش کار زنان («سیاه‌بخت») و کار بسته مردان صورت می‌گیرد.

پیشینه: اعتقاد به نقش مؤثر بخت یا اقبال به عنوان نیروی مستقل و پنهان در زندگی و سرنوشت آدمیان که پیشینه‌ای کهن دارد، همراه با رواج سحر و جادو در رفع مصائب و مشکلات، اهمیت بخت و سرنوشت را در امور دنیوی مورد توجه عموم قرار داد و رفته رفته در ادبیات، خصوصاً در فرهنگ عامه، راه یافت (نکا: کتیرایی، ۸۹، حاشیه). در ایران باستان به دست آوردن بخت خوب (بهره) تنها در گرو توسل به ایزدان بود (وندیداد، فرگرد ۲۱، بند ۱) و به تعبیری آدمیزاده هیچ‌گونه اختیاریا توانی در تغییر سرنوشت خود نداشت (همان، فرگرد ۵، بند ۹). در فرهنگ اسلامی نیز باور به بخت و اقبال با تعبیر کم و بیش متفاوت و همراه با «قضا و قدر»، یا مشیت الهی تداول داشت (ایرانیکا، 537-536/III) و آن را نیروی مستقل و تغییر ناپذیر تلقی می‌کردند و حضور آن را در زندگی و سرنوشت آدمیزادگان مؤثر می‌پنداشتند (داعی‌الاسلام، ۶۰۹/۱-۶۱۰؛ نیز نک: ایرانیکا، همانجا؛ نفیسی، علی اکبر، ۵۴۰/۱). رفته رفته، مفاهیم بخت، سیاه‌بختی و نیک‌بختی در ادبیات نیز راه یافت و در میان شعرا و ادبا به کار می‌رفت و غالباً از بخت نیک و بخت بد سخن می‌گفتند. سعدی از بدبخت و نیک‌بخت (ص ۱۸۳)، و بخت‌همایون (ص ۹۵)، بخت‌نگون (ص ۱۴۰) و بخت بلند (ص ۱۵۰) مردم سخنها دارد (نیز نک: سنایی، ۱۱۷). بلعمی می‌گوید: «پس قایل بنفرین شد و بخت بد بدو راه نمود» (ص ۱۰۴). باور به ارواح خبیث و شیطانی و موجودات وهمی آسیب‌رسان، و

آب را در روز جمعه، پس از غسل جمعه و خواندن ۲ رکعت نماز حاجت، با جام «باطل سحر» روی سر دختر در خانه مانده که رو به قبله می‌ایستاد، می‌ریختند (همو، ۹۷).

از آداب دیگر بخت‌گشایی خواندن سوره یاسین بر خرما و خیرات آن در شب جمعه بود. در این بخت‌گشایی برای هر سال از عمر دختر ۱۲ دانه خرما بر می‌داشتند و یک بار سوره یاسین را می‌خواندند و بر آنها می‌دمیدند (شهری، همانجا). روضه خوانی و روزه داری نیز از اعمال دیگر بخت‌گشایی بود. در یزد زنان حاجتمند نذر می‌کردند که در صورت برآورده شدن حاجتشان از روز ۱۹ یا ۲۰ یا ۲۱ تا شب ۲۷ رمضان روضه قنبر که مخصوص زنان است، بخوانند (وکیلان، ۱۰۰). در میان کردها و مردم اورمیه و زنجان رسم بود که زنان پس از برآورده شدن حاجتشان، ۳ یا ۵ یا ۷ سال در ۳ شب جمعه آخر چله بزرگ یا اولین شب چله کوچک زمستان «قاووت» درست می‌کردند (انجوی، ۱۲۸/۲-۱۳۱).

بخت‌گشایی با آب قرآن نیز معمول بود. مثلاً دختر شوهر نرفته در روز جمعه آخر ماه رمضان از آبی که در برابر قرآن وزن کرده بودند، به صورت و بدنش می‌زد (کتیرایی، ۹۴). وارونه سر کردن چادر نماز به هنگام خواندن نماز، نذر خواندن مولودی و بستن حنای «سی تبارک» از آداب دیگر بخت‌گشایی بودند. حنای «سی تبارک» حنایی بود که در طول ماه رمضان هر روز یک بار سوره تبارک (۶۷) را به آن خوانده و دمیده باشند. این حنا را در شب عید فطر بر سر دختر دم‌بخت می‌مالیدند و معتقد بودند که تا عید دیگر بختش باز می‌شود (کتیرایی، ۹۵-۹۶، ۹۸).

در برخی از گورستانها و زیارتگاهها، مانند «عباسیه» (زیارتگاه علی بن مهزیار) در اهواز و مقبره «خضر» در آمل اعمال بخت‌گشایی را همراه مراسم مذهبی خاصی انجام می‌دادند (نکا: شکورزاده، ۹۰-۹۱). رفتن به مسجد فتح شیراز در محله یهودیان و روشن کردن شمع در آن در روز جمعه آخر ماه رمضان (وکیلان، ۱۵۳-۱۵۴)؛ قرار دادن شمع روشن در آخرین پله منبر مسجد جامع شیراز و پختن حلوا در زیر آن منبر توسط دختر دم‌بخت؛ دست گذاشتن روی سنگ سیاه مسجد با این باور که اگر دست عرق کند حاجت برآورده می‌شود (نکا: فقیری، ۱۳۷)؛ گرفتن پارچه از ۷ زن فاطمه نام و دوختن پیراهن مراد از پارچه‌ها به کمک ۷ دختر نابالغ (مولانا، ۱۱۲-۱۱۳)؛ و توسل به اماکن مقدس مسیحیان (کتیرایی، ۹۶) نیز از آداب دیگر در بخت‌گشاییها بوده‌اند.

آداب جادویی: این آداب ریشه در باورهای عامیانه و فرهنگهای کهن و سنتی مردم داشته، و عمدتاً در روز سیزده به در، شب چهارشنبه سوری و شب ۲۷ رمضان انجام می‌گرفته است. در این نوع بخت‌گشاییها اشیاء و وسایلی به کار می‌بردند که برخی از آنها جنبه نمادین داشتند؛ مثلاً توپ مروارید در میدان ارک تهران یکی از وسایل بخت‌گشایی زنان تهرانی بود. در شبهای چهارشنبه سوری، زنان تیره بخت و

دختران بی‌شوهر یا دم‌بخت به نیت باز شدن بختشان روی لوله توپ سوار می‌شدند و از روی آن سُر می‌خوردند و یا از زیر آن عبور می‌کردند و به آن دخیل می‌بستند (هدایت، ۱۵۰؛ شهری، همان، ۳۶۴/۳؛ نفیسی، سعید، ۸۵۳، ۸۵۴؛ بلوکباشی، ۵؛ پورکریم، ۱۶، ۲۱). نشستن دختران روی مالپند آسیابی که به کمک اسب حرکت می‌کرد و دوبار چرخیدن به دور محور آسیاب (بولاک، ۱۵۶)؛ گشتن به دور جوغن (هاون سنگی) در خاتون قیامت شیراز؛ سوار شدن روی شیر سنگی همدان؛ و ۳ بار عبور کردن از سوراخ تخته سنگی به نام «سنگ سوراخی» در قریه مورگان اصفهان در شبهای جمعه نیز از جمله اعمال جادویی بخت‌گشایی بودند (هدایت، ۱۵۸-۱۵۹؛ شکورزاده، ۸۹-۹۰؛ پورکریم، ۱۶).

بخت‌گشایی با باز کردن نخ یا گشودن قفل نیز متداول بود. برخی باور داشتند که گشوده شدن هر چیز بسته به گشایش بخت بسته و نیک‌بختی انسان کمک می‌کند. مثلاً زنان خراسانی نخ سفیدی به دو انگشت شست خود می‌بستند و در چهارشنبه سوری کنار جوی آبی می‌نشستند تا عابری بیاید و این نخ را باز کند (همو، ۲۱؛ شکورزاده، ۸۵)؛ یا پیردختران اصفهانی در شب چهارشنبه سوری، ۴ طرف یک چهار راه را نخ می‌بستند تا عابری نخ را پاره کند و با پاره شدن نخ بختشان گشوده شود و در آن سال به خانه شوهر بروند (پورکریم، همانجا). گاهی بخت بسته را با باز کردن قفل بسته می‌گشودند، مثلاً در شب چهارشنبه سوری یا شب ۲۷ رمضان، دختران دم‌بخت مشهدی و تهرانی قفلی را به گوشه چادر خود می‌بستند، یا به گردن می‌آویختند و در پای منار مساجد، یا در گذرگاهها منتظر می‌ماندند تا رهگذری قفل را از چادر یا گردن آنها بگشاید (نفیسی، سعید، ۸۴۹؛ کتیرایی، همانجا؛ شکورزاده، ۸۶؛ بلوکباشی، همانجا؛ ماسه، ۳۰۷/II؛ پورکریم، ۲۱-۲۲).

گاهی با شکستن، یا پاره کردن چیزی بخت‌گشایی می‌کردند و معتقد بودند که با این عمل، طلسم بخت بسته شان شکسته و گشوده خواهد شد. شکستن گردو با پا؛ روشن کردن شمع سر چاههای دباغخانه در مشهد (شکورزاده، همانجا؛ پورکریم، ۲۲؛ بلوکباشی، همانجا)؛ شکستن گردو با باسن روی پله‌های راهرو منار جنبان اصفهان، همراه با خواندن شعری با این مضمون که ای منار از حرف من نرنج و به من [دختر دم‌بخت] کمک کن تا شوهر دار شوم (آقاجمال، ۷؛ شاردن، ۴۴۶-۴۴۷/VII؛ هدایت، ۱۵۸)؛ عبور دادن دختران دم‌بخت از میان کمان پنبه زنی، با این باور که وقتی زه کمان پاره شود، بخت دختران نیز باز می‌شود (ذاکروزاده، ۲۸۱)؛ بستن و گره زدن سبزه به یکدیگر در روز سیزده به در؛ بستن نخ ابریشم سبز به سر (این نخ را به سوزن می‌کشند و هنگام عقد بستن عروس به چادر او فرو می‌کنند و بعد بر سر می‌زنند)؛ بستن مقداری از حنای سر عروس بر سر دختر دم‌بخت؛ و بستن جبه‌ای قند به شاخه‌ای از «نونند» (بوتۀ اسفند) از جمله اعمالی بودند که در بخت‌گشاییها رواج داشتند (کتیرایی، ۹۵؛ آقاجمال، ۹؛ صفی‌نژاد، ۴۳۷؛ هدایت، ۱۵۴؛ ماسه، ۱۵۹/II؛ همایونی، ۴۵۷).

گرمابه نیز نقش مهمی در بخت‌گشایی داشت. در اصفهان مردم در

«بخت‌م‌باشد» (شکورزاده، ۸۵)، بردن دختران به آب انبار و زدن ۷ گره بر لباسشان و گشودن گره‌ها توسط پسران نابالغ (نفیسی، سعید، ۸۵۴)، شکستن ۷ گردو در سر چاه دباغخانه و روشن کردن ۷ شمع روی هر چاه (پورکریم، ۲۲)، تهیه آجیل ۷ مغز (آجیل چهارشنبه‌سوری) از دکانهای روبه قبله و تقسیم آن میان خویشان و آشنایان (بلوکباشی، همانجا) از اعمال بخت‌گشایی بوده‌اند.

آداب دیگر: در اردکان در شب ۲۷ رمضان با «گَمَچَلی» (ملاقه) زدن، و در رفسنجان با «کلید زنی» به نیت بخت‌گشایی خوراکیهایی جمع‌آوری می‌کردند و می‌خوردند (نک: وکیلیان، ۱۲۳)؛ شبیه این اعمال را دختران شوهر نرفته تهرانی در شب چهارشنبه‌سوری با قاشق چوبی و الک آردی انجام می‌دادند (نک: کتیرایی، ۹۵-۹۶). بیرون زدن دختران دم‌بخت در شب چهارشنبه‌سوری از خانه و دنبال کردن آنها با چوب نیم سوز زیر دیگ در تهران (بلوکباشی، ۵؛ کتیرایی، ۹۸)؛ خاک کردن دل گوسفند سر سیاه در زیر منبر مسجد، با این باور که با پوشیدن دل، بخت دختر نیز باز می‌شود (شهری، همان، ۵۱۹/۴)؛ به سر کردن چادری که آن را از میان روده گوسفند قربانی، یا نذری گذرانده‌اند (کتیرایی، ۹۱؛ ذاکر زاده، ۲۸۱)؛ عبور از روی جسد مرده حیوان، یا انسان، یا تابوت خالی (مولانا، ۱۱۲)؛ پوشیدن لباس نو و به هم زدن «آش بی بی سه‌شنبه» با کفگیر مسی سوراخ دار (وکیلیان، ۱۸۰)؛ پرتاب سنگ ریزه به بالای آرامگاه شیخ ابوالحسن خرقانی در شاهرود، با این باور که اگر سنگ ریزه به پایین نیفتد، بختشان در سال نو باز خواهد شد (شریعت‌زاده، ۴۶۶)؛ تکان دادن سفره عقد روی سر دختران شوهر نرفته (کتیرایی، همانجا)؛ پختن قیقه پلو و مخلوط کردن آن با باقی مانده پلو عروسی، و خیرات آن توسط دختران شوهر نرفته؛ انداختن چادر سیاه دختر دم‌بخت از بالای منار مسجد به پایین همزمان با وضو گرفتن مردان در ظهر روز ۲۷ رمضان با این باور که اگر چادر روی سر مردی بیفتد، همان سال دختر به شوهر می‌رود (همو، ۹۵، ۹۹)؛ پریدن از روی آتش چهارشنبه‌سوری و گفتن «بخت‌م‌را باز کن چهارشنبه» (پورکریم، ۱۹)؛ دعا کردن دختران بی‌شوهر برای باز شدن بخت در وقت ختنه کردن پسران (آقا جمال، ۳۱)؛ قاپیدن حنای عروسی از دست عروس توسط دختران در کردستان (افندی، ۱۸۶)؛ نشستن روی چرخ کوزه‌گری و شکستن ۷ گردو (شکورزاده، ۸۳)؛ خریدن «وشای عاطل و باطل» (سرگین الاغ ماده) از عطاری روبه قبله و مالیدن آن در غروب چهارشنبه آخر سال به صورت دختران بی‌شوهر (همو، ۸۴)؛ آتش افروختن با «سرچینه» (گاه ساقه‌برنج) و پریدن دختران از روی آن؛ و یا رفتن به «جلاخانه» (سلاخ‌خانه) و گشودن بندی از لباس دختران توسط پسران نابالغ در رشت (نفیسی، سعید، همانجا) از جمله آداب بخت‌گشایی بودند. رمالان نیز عموماً با طلسم بخت‌گشایی می‌کردند، مثلاً در تهران و ممسنی با ساختن طلسمی و ترسیم و نوشتن خطوط و اعداد روی تکه‌هایی از کاغذ بخت دختران و زنان را می‌گشودند (مجیدی، ۴۸۴-۴۸۵).

شب چهارشنبه به حمام شیخ بهایی می‌رفتند و با جام موسوم به «چهل کلید» آب بر سر و روی خود می‌ریختند (هدایت، ۱۵۹). چهل کلید جام کوچک برنجین یا مسینی است که در درون و روی آن «چهار قل» (۴) سوره از سوره‌های قرآن و آیه‌هایی از سوره یاسین و دعاهایی کنده‌اند (نک: د، ۵۰/۱)؛ همچنین به حمام یهودیها می‌رفتند و در ۴ گوشه حمام به سر و رویشان آب می‌زدند (کتیرایی، ۹۱؛ شهری، همان، ۵۱۹/۴). شیرازیه‌ها نیز به سعدیه می‌رفتند و با جام چهل کلید از آب سعدیه روی خود می‌ریختند، یا در حوض سعدیه آب تنی می‌کردند (همایونی، ۱۸؛ پورکریم، ۲۸).

با آب دباغخانه نیز بخت‌گشایی می‌کردند. در تهران و رشت شب چهارشنبه‌سوری، زنان و دختران به دباغخانه‌ها می‌رفتند و با عبور از روی چاههای هفتگانه دباغخانه، از هر چاه مقداری آب به سر و صورتشان می‌زدند و یا مقداری از آن را برای غسل کردن به همراه می‌بردند (شهری، تاریخ...، ۴۴/۲؛ بلوکباشی، ۵؛ هدایت، ۱۵۸؛ نفیسی، سعید، ۸۵۱).

دوختن و پوشیدن پیراهن مراد با آدابی خاص و به سر کردن چادر مراد نیز از اعمال دیگر بخت‌گشایی بود (نک: کتیرایی، ۹۱-۹۳). مثلاً در لاریجان دختران دم‌بخت و زنان حاجتمند در شب چهارشنبه‌سوری کیسه‌ای می‌دوختند و به مسجد می‌رفتند و از مردم پول جمع‌آوری می‌کردند و در کیسه می‌ریختند؛ از آن پول پارچه می‌خریدند و از پارچه پیراهن مراد می‌دوختند و می‌پوشیدند (پورکریم، ۲۱؛ برای آداب مخصوص دوختن و پوشیدن پیراهن مراد، نک: کتیرایی، همانجا). اینگونه اعمال معمولاً در شبهای ۲۷ رمضان و با اندکی تفاوت در تهران، بروجرد و کرج نیز رایج بوده است (شهری، طهران، ۳۷۰/۳؛ ذاکر زاده، ۲۸۲؛ مولانا، ۱۱۲-۱۱۳؛ وکیلیان، ۱۲۶).

گاهی اعمال بخت‌گشایی را با تکرار عملی در ۳ مرتبه، یا در ۳ مکان مختلف انجام می‌دادند. اعتقاد عامه بر این بود که انجام دادن ۳ بار کاری بخت را می‌گشاید، مثلاً دختران شیرازی در جمعه «الودعی» یا «الوداعی» (جمعه آخر ماه رمضان) به مسجد جامع شیراز رفته، ۳ بار از منبر بالا می‌رفتند و اعتقاد داشتند که پس از ۳ روز، یا ۳ هفته، یا ۳ ماه بختشان باز می‌شود (وکیلیان، ۱۵۲-۱۵۳). دختران یا زنان حاجتمند تهرانی برای خریدن کندر، وشا و اسپند در شب چهارشنبه‌سوری به ۳ دکان روبه قبله می‌رفتند، از دو دکان جویا می‌شدند، ولی از دکان سوم آنها را می‌خریدند و به خانه می‌بردند و برای گشودن بخت و کار خود دود می‌کردند (بلوکباشی، ۶)؛ یا ۳ بار روزهای شنبه به حمام یهودیها می‌رفتند (کتیرایی، ۹۱).

گاهی ۷ بار تکرار اعمال بخت‌گشایی دیوش را از بخت‌بستگان دور می‌کردند. تکرار اعمال در ۷ بار احتمالاً متأثر است از اعتقاد ایرانیان باستان به قوای هفتگانه شر و تباهی که اهریمن سردهسته آنها بود (نک: معین، ۲۴۴-۲۴۵). زدن ۷ گره به دو ساقه سبزه در روز سیزده به در (شهری، همان، ۱۳۹/۴)، ۷ بار چرخش به دور حیاط خانه و ۷ بار گفتن

مآخذ: «آداب و رسوم و اعتقادات عامه»، ایرانشهر، تهران، ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م، ج ۱؛ آقاجمال خوانساری، محمد، عقائد النساء، به کوشش محمود کتیرایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ افندی بایزیدی، محمود، آداب و رسوم کردان، به کوشش الکساندر زابا، تهران، ۱۳۶۹ش؛ انجوی شیرازی، ابوالقاسم، زمستان، تهران، ۱۳۵۴ش؛ بلعی، محمد، تاریخ، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بلوکباشی، علی، «چهارشنبه سوری»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۶ش، شه ۵۳ و ۵۴؛ پورکریم، هوشنگ، «آیین چهارشنبه سوری در ایران»، همان، ۱۳۴۸ش، شه ۷۷ و ۷۸؛ پولاک، یاکوبادوارد، سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهانگیری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ داعی الاسلام، محمدعلی، فرهنگ نظام، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ذاکر زاده، امیرحسین، سرگذشت تهران، ۱۳۷۳ش؛ همدی، گلستان، به کوشش غلامحسین یوسنی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سنایی، حدیقه الحقیقه، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ شریعت زاده، علی اصغر، فرهنگ مردم شاهرود، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شکروزاده، ابراهیم، عقاید و رسوم مردم خراسان، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شهری، جعفر، تاریخ اجتماعی ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، طهران قدیم، تهران، ۱۳۷۱ش؛ صفی زاده، جواد، طالب آباد، تهران، ۱۳۵۵ش؛ فقیری، ابوالقاسم، ترانه های محلی، شیراز، ۱۳۴۲ش؛ قرآن کریم، کتیرایی، محمود، از خشت تا خشت، تهران، ۱۳۷۸ش؛ مجیدی کرابی، نورمحمد، تاریخ و جغرافیای مسمتی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ معین، محمد، مزیه سنا و ادب فارسی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ مولانا، غلامرضا، تاریخ بررچرد، ۱۳۵۳ش؛ نفیسی، سعید، «چهارشنبه سوری»، مهر، تهران، ۱۳۱۳ش، س ۱، شه ۱۱۱ نفیسی، علی اکبر، فرهنگ، تهران، ۱۳۱۸ش؛ وکیلان، احمد، رمضان در فرهنگ مردم، تهران، ۱۳۷۰ش؛ وندیداد، ترجمه محمدعلی حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق/۱۹۴۸م؛ هدایت، صادق، نیرنگستان، تهران، ۱۳۱۱ش؛ همایونی، صادق، آداب و رسوم مردم شیراز، شیراز، ۱۳۵۳ش؛ نیز؛ Chardin, Voyages, Paris, 1811; Iranica; Massé, H., Croyances et coutumes persanes, Paris, 1938.

جعفر اسحاقی نیمروی

بُخْتَنْصَر (حک ۶۰۴ یا ۶۰۵ تا ۵۶۲ ق م)، دومین فرمانروای کلدانی بابل و فرزند نبولنسر. در بابل پادشاه دیگری نیز به همین نام وجود داشته، ولی مراد از بختنصر به طور مطلق همین بختنصر دوم است (برای صورتهای مختلف این نام در اکدی، عبرانی و سریانی، نک: جودانیکا، XII/911؛ کتاب دانیال، ۱:۱؛ هاکس، ۸۷۱؛ ابن عبری، ۷۳). این نام در برخی منابع عربی به شکل بخت النصر نیز آمده است. ایرانیان آن را به صورت بوخت (بخت) نرسی (نرسه)، و محرف آن به شکل «بخترشه» و «بت نرسه» آورده اند (دینوری، ۲۲؛ مقدسی، مطهر، ۹۳/۳؛ ابوعلی مسکویه، ۲۶/۱؛ تاریخ سیستان، ۳۴؛ طبری، تاریخ، ۵۳۸/۱، ۵۴۱؛ ثعالبی، ۲۴۴؛ ابن بلخی، ۴۸؛ مجمل التواریخ، ۴۳۶؛ مافروخی، ۲۲؛ معین، ۸۵).

پس از سقوط آشور و تقسیم قلمرو آن میان مادها و بابلیان، چون مصریان سوریه و فلسطین را تسخیر کردند، نبو پلسر پسر خود بختنصر را مأمور جنگ با مصر کرد (۶۰۷ ق م). بختنصر در نبرد کرکمیش، فرعون مصر به نام نیکور را درهم شکست و سوریه و فلسطین را گرفت. در این میان نبو پلسر درگذشت و بختنصر از جنگ باز ایستاد و بی درنگ به بابل بازگشت و بر تخت نشست (کتاب ارمیا، ۲:۴۶؛ کامرون، 215-216؛ رو، 314-315؛ دیاکونف، 300, 316). در این دوره کشمکش میان بابلیان و مصریان با لشکرکشی مجدد بختنصر به متصرفات مصر شدت گرفت و آنگاه که یهوایقیم شاه یهود، به رغم توصیه ارمیای نبی، بر ضد بابل با مصر متحد شد، بختنصر درنگ نکرد و در ۵۹۷ ق م، اورشلیم را گرفت.

یهویاقیم به روایتی در این پیکار اسیر و به بابل تبعید شد؛ ولی اسارت یهود پس از حمله دوم بختنصر رخ داد که طی آن وی یهوایکین پسر و جانشین یهوایقیم و بسیاری از یهودیان را گرفته، به بابل فرستاد و صدقیا را پادشاه یهود گردانید (دوم تواریخ ایام، ۳۶:۵-۷؛ دوم پادشاهان، ۲۴:۱-۱۷؛ یوسفوس، VI/209-211؛ رو، 316؛ ابن عبری، ۶۹؛ جودانیکا، XII/913؛ قس: دوم تواریخ ایام، ۳۶:۱۰-۱۳). با اینهمه، تلاش صدقیا برای شورش، بختنصر را به تدارک حمله دیگری به اورشلیم برانگیخت. وی این بار صدقیا را نیز اسیر کرد (۵۸۶ ق م) و هزاران یهودی دیگر را تبعید، یا وادار به گریز به مصر کرد و حصارهای شهر را ویران ساخت و پادشاهی یهودا را منقرض گردانید (دوم پادشاهان، ۲۴:۲۰-۲۵:۷؛ دوم تواریخ ایام، ۳۶:۱۸-۲۰؛ کتاب ارمیا، ۳۹:۱-۹؛ رو، 316-317؛ شولتس، ۲۵۴-۲۵۷). تسخیر صور پس از چند سال محاصره، و نیز لشکرکشی به مصر از دیگر فعالیتهای بختنصر در سرزمینهای غربی قلمرو اوست (رو، 317). با آنکه وی زمانی نقش میانجی میان ایران و لیدی (لودیا) را برعهده گرفت، ولی خود از قدرت روبرو به تزیید مادها بیمناک شد و بر استحکامات بابل افزود و حصارهای بر گرد آنجا ساخت که «دیوار مادی» نام گرفت (همانجا؛ دیاکونف، 319-321؛ کامرون، 220-221؛ الدر، 81).

برپایه برخی روایات پهلوی، لهراسب کیانی، بختنصر را در حمله به اورشلیم همراهی می کرد. این گزارش از نخستین موارد تطبیق داستانهای ایرانی با روایات تورات و تلمود تلقی گردیده که نمونه های دیگری نیز از آن در منابع عصر اسلامی آمده است. مثلاً گاه بختنصر را پسر عموی لهراسب، و زمانی نبیره رستم خوانده اند و حتی او را با کیکاووس تطبیق داده، و آورده اند که بختنصر از سوی لهراسب اسپهبد سرزمینهای غرب دجله از اهواز تا روم شد و به فرمان همو اورشلیم را ویران کرد. بنابر همین گزارشها، وی پس از لهراسب روزگاری را هم در خدمت گشتاسب و سپس بهمن سپری کرده بود (طبری، تاریخ، ۵۳۸/۱، ۵۴۱؛ ابوعلی مسکویه، ۲۷:۲۶/۱؛ حمزه، ۲۷؛ مافروخی، ۲۲؛ مجمل التواریخ، ۵۰؛ ۴۳۶؛ دینوری، ۲۳؛ تاریخ سیستان، ۳۴؛ بیرونی، ۱۱۱؛ ثعالبی، ۲۴۴؛ مسعودی، ۶۰/۱، ۶۱، ۲۲۸؛ مقدسی، مطهر، ۱۱۵/۳؛ کریستن سن، ۳۷، ۱۵۶). در عهد عتیق نیز بارها از بختنصر یاد شده، و دانیال نبی او را «پادشاه پادشاهان» خوانده است (کتاب دانیال، ۲:۳۷؛ درباره خوابهای بختنصر و تعبیر آنها توسط دانیال، نک: همان، ۲:۴۹-۱:۲؛ ۴:۱-۲۸؛ ابن عبری، ۷۳-۷۶؛ ابوالفتوح، ۱۸۲/۱۲-۱۸۳؛ مقدسی، مطهر، همانجا؛ نیز نک: شولتس، ۲۷۸-۲۸۰).

در تفاسیر قرآن کریم، به ویژه تفسیر سورة اسراء از بختنصر، گاه به عنوان یکی از دو کافری که پادشاهی سراسر زمین را یافت، یاد شده است (طبری، تفسیر، ۳۴:۲۴/۱۵؛ ابوالفتوح، ۳/۴، ۱۱-۱۳، ۱۲/۱۶۳-۱۶۴، ۱۷۴-۱۸۶؛ میبدی، ۷۳۵/۵؛ سوراآبادی، ۲۰۸-۲۱۰؛ نیشابوری، ۳۶۰-۳۶۱).

از آثار و ابنیه معروف و منسوب به بختنصر، مشهورتر از همه

نک: EI², V/448).

بنا بر روایت افسانه‌ای، تبار کردها به دو برادر به نامهای بُخت و بَجن (نک: نیکیتین، ۸: بَجن) باز می‌گردد. این دو برادر به سودای به دست آوردن فرمانروایی جزیره، کارشان به ستیزه و جدایی کشید. بُخت حکومت شهر جزیره را یافت و بجن به حصن کیفا رفت (بدلیسی، ۲۰۸). حصن کیفا را قلعه و شهری در کرانه دجله، و میان آمد و جزیره این‌عمر دانسته‌اند (یاقوت، ۲۷۷/۲؛ برای نام‌گذاری این قلعه، نک: بدلیسی، ۲۰۱). از آن پس سرزمینی که طایفه بختی در آن می‌زیست، به نام آن طایفه، بختی، بختان و یا بهتان و بوتان نامیده شد (زکی، همان، ۴۲، ۲۵۰؛ مردوخ روحانی، ۳(۲)/۳۰۷).

در تعیین نیای قومی کردان، مینورسکی بختیان را بر نیاهای پیشنهادی دیگر ترجیح می‌دهد و به نقل از هرودت، کردهای بختی را همان گروه قومی می‌داند که با ارمنیان در خاک بختان می‌زیستند و در دوره هخامنشی سیزدهمین ساتراپ امپراتوری ایران را تشکیل داده بودند (نک: نیکیتین، همانجا).

سرزمین بختی: مینورسکی با استناد به نوشته گزنف که سرزمین کردوچنی^۱ را در خاور بوتان دانسته، می‌نویسد که این نام از آن زمان به بعد، بارها در متون آمده، و به بخشی از کرانه چپ رود دجله، نزدیک کوه جودی اطلاق می‌شده است. این ناحیه که نزد نویسندگان باستان به کردوئن^۲، و نامهای دیگری شبیه آن، شهرت داشته، در میان سامیها با تبدیل حرف آغازین این کلمه به «ق» به کار می‌رفته است. این ناحیه در زبان آرامی «بیت - قردو» و شهر جزیره ابن عمر «گزرتای قردو»، در زبان ارمنی «کردوز» و در عربی «بقردا» نامیده می‌شده است. بعدها نام بقردا از فهرست نامهای اسلامی حذف، و جزیره ابن عمر و بوتان جای آن را گرفت (EI², V/447-448؛ برای اطلاع بیشتر، نک: درایور، 393-405).

بنا بر روایت اسطوره‌ای، بیت - قردو یا بقردی نخستین دهکده‌ای بود که حضرت نوح (ع) پس از فرونشستن طوفان، آن را در پای کوه جودی بنا نهاد و ۸۰ تن از همراهان خود را در آن مسکن داد و از آن رو این ده را «سوق ثمانین» خوانده‌اند (ابن قتیبه، ۲۴۶/۱؛ نیز نک: خزائلی، ۲۶۲-۲۶۳).

مینورسکی ولایتی را که به نام بهتان، بوتان، یا بختان معروف بود مورخان اسلامی جزیره عمریه یا ابن عمر می‌خواندند، همان جایی می‌داند که مورخان یونانی آن را «کاردو» و «کردو» و به زبان ارمنی «قردو» نامیده‌اند (EI¹, IV/1133). این محل با ناحیه رُوزان در جزیره ابن عمر (مقدسی، ۱۳۷)، واقع در میان کوههای ارمنستان، اخلاط آذربایجان، دیاربکر و موصل (یاقوت، ۹۵۷/۲) تطبیق می‌کند. جغرافی نویسان اسلامی شهرهای روزان و بَشْنویه را قرار گاه کردهای بختی یا بختیه و بَشْنوی (احتمالاً صورت دیگر بَجنوی و بَجنوی منسوب به بَجن

«باغهای معلق بابل» است (کتاب دانیال، ۳:۴؛ کامرون، 220؛ الدر، 81-83). گفته‌اند که حیره و انبار هم در عهد او ساخته شد، و یهودیه اصفهان نیز توسط همو و برای اسکان یهودیان رانده شده از اورشلیم بنا گردید (طبری، تاریخ، ۴۳/۲؛ مقدسی، محمد، ۳۸۸؛ دمشقی، ۱۸۳؛ نیز نک: حمدالله، ۳۷).

مأخذ: ابن بلخی، فارس‌نامه، به کوشش لسترنج و نیکلسن، کمبریج، ۱۹۲۱م؛ ابن عربی، غریغوریوس، تاریخ مختصر الدول، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۸۸۳م؛ ابوعلی مکیه، احمد، تجارب الامم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابوالفتح رازی، روض الجنان و روح الجنان، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، ۱۳۶۷-۱۳۷۲ش؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش زاخا، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ تعالی مرغی، حسین، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، به کوشش ژنرل، پاریس، ۱۹۰۰م؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش لسترنج، لندن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، برلین، ۱۳۲۰ق؛ دمشقی، محمد، نخبة الدرر، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ سربابادی، عتیق، قصص قرآن مجید، به کوشش یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شولنس، ساموئل، عهد عتیق سخن می‌گوید، ترجمه مهرداد فاتحی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ طبری، تاریخ، همو، تفسیر عهد عتیق؛ کریستنسن، اوتور، کیانیان، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ مافروخی، مفضل، محاسن اصفهان، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ معین، محمد، «لبرکد نصر، بخت نصر، بخت نرسه»، مردم‌شناسی، تهران، ۱۳۳۵ش، ۱، ش ۲؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لندن، ۱۹۰۶م؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ میدی، احمد، کشف الاسرار، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیشابوری، ابراهیم، قصص الانبیاء، به کوشش حبیب یغمای، تهران، ۱۳۴۰ش؛ هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، تهران، ۱۳۴۹ش؛ نیز:

Cameron, G.G., *History of Early Iran*, New York, 1968; Diakonov, I.M., *Istoria mldia*, Moscow, 1956; Elder, J., *Archaeology and the Bible*, London, 1961; Josephus, *Jewish Antiquities*, tr. R. Marcus, London, 1966; *Judaea*; Roux, G., *Ancient Iraq*, London, 1964.

روزبه زرین‌کوب

بُختنصر، علی، نک: سُرَوانشاهان.

بُختی، یا بُختیه، یکی از طایفه‌های کهن گُرد ساکن در ناحیه بُختان (بوتان) در جزیره ابن عمر در کرانه غربی رود دجله.

نام و خاستگاه: ناحیه قردو که جغرافی نویسان اسلامی (مانند ابن اثیر، بلاذری و طبری) آن را بقردا و بقردی خوانده‌اند، تا اوایل دوره اسلامی به تمامی منطقه و شهری که امروزه به جزیره ابن عمر معروف است، و پس از آن به بخشی از منطقه و ناحیه بوتان، اطلاق می‌شد (زکی، خلاصه...، ۴۳). در دوران کهن این ناحیه جولانگاه تاخت و تاز دولت نیرومند خالدی (= هالدیا) بود که در سده ۹ ق م در ناحیه وان تشکیل شد. این همان دولتی است که آشوریان با نام «اورارتو»، عبریان «اراراط» (آرارات) و یونانیان «الارودی»، «خالدوی» و «خالدایوی» از آن یاد می‌کنند و تا سده ۶ ق م برقرار بوده است. خالدیها با آمدن ارامنه به ناحیه وان، از آنجا به کوهستانها پناه بردند (رشید یاسمی، ۹۲، ۹۴؛ نیز

یا بجن) (ابن اثیر، ۶۰۴/۱۰، ۵۱۹/۱۱؛ بدلیسی، ۲۰۸؛ یاقوت، همانجا؛ نیز اعتماد السلطنه، ۲۱۸۵/۴) دانسته، و قلعه آتیل در زوزان را از قلعه‌های بختی‌نشین، و قلعه جُردَیل (=گورکیل) را بزرگ‌ترین قلاع و مرکز بختیها نوشته‌اند (یاقوت، ۵۸۱/۱، ۵۷۷/۲). بدلیسی گورکیل را ناحیه‌ای از ولایت جزیره و کوه جودی را واقع در آن، و شامل ۱۰۰ پارچه ده معرفی می‌کند و می‌نویسد: مسلمانان و ارمنیان با هم در آنجا زندگی می‌کردند. کردهای مسلمان این ناحیه ۷ قبیله - ۴ قبیله حسینی و ۳ قبیله یزیدی - بودند. وی از اقامتگاههای مهم عشیره بختی نیز قلعه نش اتل و ارمشاط گورکیل را ذکر می‌کند که در تصرف کردهای براسپی بوده که عمدتاً از اعوان و انصار عشیره بختی به شمار می‌رفتند (ص ۱۵۸-۱۵۹، ۱۹۱). مینورسکی (نک: EI², V/451)، علّوس و یاز الجمرّا را نیز از اقامتگاههای دیگر طایفه بختی در این ناحیه نام می‌برد.

جزیره در خلافت عمر بن خطاب در ۱۹ ق/۶۴۰ م (نک: بدلیسی، ۱۵۷؛ در ۱۷ ق) گشوده شد (ابن اثیر، ۵۳۳/۲) و به گفته یاقوت (۷۹/۲) نخستین کسی که به آبادانی آن پرداخت، حسن بن عمر بن خطاب تغلبی (ح ۲۵۰ ق) بود، اما بدلیسی آبادانی آنجا را به عمر بن عبدالعزیز نسبت می‌دهد (ص ۱۵۷-۱۵۸). این شهر در شمال موصل قرار دارد (یاقوت، همانجا).

سازمان ایل: از سابقه ساختار نظام اجتماعی، سیاسی و اقتصادی طایفه بختی اطلاعی در دست نیست. امروزه نیز این طایفه از هم گسسته، و در ایلها و طایفه‌های دیگر گُرد مستحیل شده است. در خلال گزارشهای تاریخی جسته گریخته به طایفه بختی و برخی تیره‌های وابسته به آن اشاراتی شده است. تیره‌های سندی، محمدی، راسنی (صحیح آن: طاسنی = داسنی، نک: بدلیسی، ۲۶، ۳۵۷، ۳۵۹؛ نیز نک: EI², V/456, 460) و دُنبَلی (قس: زکی، کورد، ۳۲۹/۱، مردوخ کردستانی، ۸۰/۱ که آن را دنیکی آورده‌اند؛ نیز زنگنه، ۱۷۰/۱؛ دبنکی) را منتسب به طایفه بختی دانسته‌اند. داسنی بزرگ‌ترین تیره، با حدود هزار خانوار در موصل، ۵۰۰ خانوار در عقره (ناحیه‌ای در استان موصل) و شماری پراکنده در روستاهای پیرامون عقره بوده است. رئیس آنها میر علاءالدین کورک (=گورک) بود که در عقره می‌زیست (زکی، همان، ۳۲۸/۱-۳۲۹).

گروهی از دنبلیها در آذربایجان زندگی می‌کنند که آنها را از طایفه‌های مهاجر کرد جزیره ابن عمر یا ولایت بختی (بختان یا بوتان) دانسته‌اند. این گروه در میان کردان به دنبلی پُخت (بدلیسی، ۳۹۹-۴۰۰؛ نادر میرزا، ۲۰۲؛ مردوخ روحانی، ۸۵/۲) یا دنبلی بختی معروف بودند. شمار آنها را حدود هزار خانوار تخمین زده‌اند (زکی، همان، ۳۲۹/۱؛ نیز نک: مردوخ کردستانی، زنگنه، همانجاها؛ EI², V/460).

وضع کنونی طایفه بختی روشن نیست. ظاهراً پس از سلب قدرت از امیران بختی، بختیها به تدریج سرزمین جزیره را رها کردند و به مناطق دیگر پراکنده شدند و به ایلات و طوایف مختلف کرد پیوستند، یا با آنها درآمیختند. یکی از تیره‌های طایفه‌های ایل شکاک (هم)، از ایلات کرد

مرزنشین غرب ایران، بوتان نامیده می‌شود که در گه‌روکه در غرب اورمیه ساکنند (زکی، همان، ۳۴۹/۱؛ دهقان، ۶۱؛ شهریار افشار، ۳۹). نام این طایفه را عزراوی (۲۲۱/۲) بوتّا و بوتی یاد کرده، و از عشایر پراکنده در ایران و ترکیه دانسته است. طایفه بوتان ظاهراً گروهی از طایفه بختی هستند که نیاکانشان از بوتان به ترکیه مهاجرت کرده، و گروهی از آنها به ایران آمده، و به ایل شکاک پیوسته‌اند. بیات می‌نویسد: به سبب سرکوب کردها در ترکیه، گروهی از طوایف و تیره‌های کرد در ۱۳۰۵ ش به ایران و دولت ایران پناهنده شدند و در غرب این سرزمین سکنی گزیدند. در میان این گروه طوایفی از بوتان نیز در چهریق و شیران به سمکو (اسماعیل آقا سمیتقو)، سرپرست ایل شکاک ملحق شدند (ص ۵۷-۵۸).

زبان: به احتمال زیاد بختیهای بوتان به یکی از لهجه‌های کرمانجی (یا کردی) متعلق به دسته لهجه‌های کردی شمالی و شمال غربی صحبت می‌کرده‌اند. دلیل بر این مدعا اولاً اشعاری به لهجه کرمانجی از دانشمند و ادیب بختی بوتانی، شیخ احمد مشهور به «ملای جزیری» است که به قولی در سده ۱۶ ق و به قولی دیگر در سده ۱۲ ق می‌زیسته است (مردوخ روحانی، ۱۸۵/۱-۱۸۶)، ثانیاً انتشار روزنامه دوزیانه ترکی - کرمانجی به نام کردستان است که آن را یکی از امیران بدریخانی به لهجه کرمانجی متعلق به لهجه شمالی بوتان منتشر می‌کرد (کندال، ۳۵؛ نیز نک: ادمندز، ۱۱).

مذهب: بدلیسی (ص ۲۶) تمام طوایف گُرد را شافعی مذهب می‌داند، مگر چند طایفه از الوسات (عشایر) گُرد ساکن در موصل و شام، مانند طایفه‌های طاسنی (=داسنی)، خالدی و دنبلی که مذهب یزیدی داشتند (برای آگاهی از طایفه یزیدی و مذهب آنها، نک: EI¹, VIII/1163-1170؛ نیکیتین، 241-225؛ نیز نک: هد، یزیدی).

ظاهراً در همان سده‌های نخستین اسلامی، بختیها کیش یزیدی را رها کردند و به مذهب اهل تسنن پیوستند و مساجد و مدارس در شهرها و آبادیهای محل سکونتشان در جزیره و بوتان بنا کردند و روستاها و کشتزارهایی را وقف اماکن مقدس نمودند (بدلیسی، ۱۵۶). ابن بطوطه در وصف جزیره ابن عمر، از مسجد کهن و مستحکم آن شهر که با سنگ ساخته شده بود، سخن می‌گوید (ص ۲۳۶).

امیران بختی: نسب دودمان امیران بختی را به خالد بن ولید (د ۲۱ ق)، از صحابه مشهور پیامبر (ص) رسانده‌اند (بدلیسی، همانجا؛ نیز نک: بروینسن، 256). نخستین نیای بزرگ دودمان خالدی را که در جزیره به حکومت رسید، سلیمان بن خالد نوشته‌اند. سلیمان ۳ فرزند به نامهای حاجی پدر، میر عبدالعزیز و میر ابدال داشت که پس از درگذشتش، شایسته‌ترین آنها، میر عبدالعزیز (حک ۶۶۳ - ۶۸۰ ق)، حکومت جزیره را به دست گرفت و امیر بوتان شد و نواحی گورکیل و فنیک را به دو برادر خود سپرد (بدلیسی، ۱۶۰؛ صفی‌زاده، ۵۳۸). پس از عبدالعزیز افرادی از دودمان خالدی - که به امیران عزیزی معروف شدند - چند سده بر بوتان امارت کردند. با مرگ میرشرف بن خان

عمده‌ترین آنها بدین شرح است: ۱. حمله امیر تیمورگورکان در ۷۹۶ق/۱۳۹۴م به جزیره و ویران کردن شهر و قلعه آن، به سبب سرپیچی امیر عزالدین بختی از تسلیم شخصی به نام شیخ، از کردان بختی (شرف الدین، ۴۷۸-۴۷۹؛ بدلیسی، ۱۶۳-۱۶۵؛ زکی، همان، ۱۵۵/۱-۱۵۶). ۲. لشکرکشی محمدحسن بیگ آق‌قویونلو (د ۸۸۲ق) به جزیره در زمان حکمرانی امیر کک (کاکا) محمدبن ابراهیم و تسخیر جزیره توسط ترکمانان در ۸۷۳ق/۱۴۶۸م و کشته شدن بسیاری از اعیان بختی و سپرده شدن امارت جزیره به شخصی به نام جلیبی از طایفه لوی ترکمن. ۳. لشکرکشیهای متعدد شاه اسماعیل صفوی برای تسخیر جزیره و سرنگون کردن امیرنشین آن، و ناکامی او به سبب ایستادگی سپاه بختی (بدلیسی، ۱۶۶-۱۶۸؛ مردوخ روحانی، ۳(۲)۳-۳۱۱؛ صفی زاده، ۵۴۲).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل، ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۳۷۱ق/۱۹۶۰م؛ ابن قتیبه، عبدالله، عیون الاخبار، بیروت، ۱۹۲۵م؛ اعتماد السلطنه، محمدحسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحمید نوبی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بدلیسی، شرف خان، شرف نامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بیات، کاوه، شورش کردهای ترکیه و تأثیر آن بر روابط خارجی ایران، تهران، ۱۳۷۴ش؛ خزائی، محمد، اعلام قرآن، تهران، ۱۳۴۱ش؛ دهقان، علی، سرزمین زردشت، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رشید یاسمی، غلامرضا، کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی او، تهران، ۱۳۶۳ش؛ زکی، محمد امین، خلاصه تاریخ الكرد و کردستان، ترجمه محمد علی عونی، قاهره، ۱۹۳۹م، همو، کورد و کردستان، مهاباد، ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م؛ زنگنه، مظفر، دودمان آریایی، کورد و کردستان، تهران، چهره؛ شرف الدین علی یزدی، ظفرنامه، تهران، ۱۳۳۶ش؛ شهریار افشار، یزن، «ایل شکاک»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۵ش، شد ۴۴؛ صفی زاده، صدیق، تاریخ کرد و کردستان، تهران، ۱۳۷۸ش؛ عزازی، عباس، عشائر العراق، بغداد، ۱۳۶۶ق/۱۹۲۷م؛ مردوخ روحانی، بابا، تاریخ مشاهیر کرد، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، تاریخ مردوخ، تهران، چاپخانه ارتش مقدسی، محمد، احسن التفاسیر، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نادر میرزا، تاریخ و جغرافی دارالسلطنه تبریز، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تبریز، ۱۳۷۳ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Bruinessen, M. M. van, *Agha, Shaikh and State*, Utrecht, 1978; Driver, G. R., *The Name Kurd and its Philological Connexions*, JRAS, 1923; Edmonds, C. J., *Kurds, Turks and Arabs*, London, 1957; EI¹, EI²; Franz, E., *Kurden und Kurdistan*, Hamburg, 1986; Kendal, *The Kurds under the Ottoman Empires, People Without a Country*, tr. M. Pallis, London, 1980; Kinnane, D., *The Kurds and Kurdistan*, London, 1964; Nikitine, B., *Les Kurdes*, Paris, 1956.

بخش مردم شناسی

بختیار بن مُعزُّالدَّولَة، نک: آل بویه. بختیار خلجی، نک: خلجیان.

بختیار کاکی، خواجه قطب الدین بن کمال الدین اوشی، از عارفان بزرگ قرن ۷ق/۱۳م شبه قاره هند و از اقطاب بزرگ طریقه چشتیه، گرچه در سلسله نسب او اختلاف است، اما او را از سادات حسینی دانسته‌اند، بعضی نسب او را به اسام جعفر صادق (ع) می‌رسانند (غلام سرور، ۲۶۷/۱).

بختیار کاکی در ۵۸۲ق/۱۱۸۶م (سبحان، 210؛ صفا، ۳(۲)۱۳۱۸) و به قولی در ۵۶۹ق/۱۱۷۴م (دین کلیم، ۴۱) در قصبه اوش فرغانه

ابدال، در ۱۰۱۲ق، دوره حکمرانی دودمان عزیزان بختی به پایان رسید (بدلیسی، ۱۶۱-۱۹۱؛ مردوخ روحانی، ۳(۲)۳-۳۱۳-۳۰۷؛ نیز صفی زاده، ۵۳۸-۵۴۷؛ بروینسن، 222).

از تاریخ حیات اجتماعی و سیاسی امیران بختی که پس از عزیزان بر جزیره حکومت کردند تا آغاز فرمانروایی بدر خان بیگ، سر سلسله بدرخانین بختی، یعنی تا ۱۲۲۷ق/۱۸۱۲م (زکی، کورد، ۲۲۵/۱؛ نیز نک: کندال، 29؛ بروینسن، 224، که امارت او را در ۱۸۲۱م آورده‌اند)، اطلاعات دقیقی در دست نیست. امیر بدرخان پس از تسلط کامل بر تمام مناطق جزیره، به قصد رهایی ایلات و عشایر کرد از اسارت حکومت‌های عثمانی، برای متفق ساختن امیران و شیوخ عشایر وان، هکاری (یا حکاری)، خیزان، موش و... کوشید (مردوخ روحانی، ۳(۲)۵۲۳؛ زکی، همان، ۱۰۱-۲۲۶).

بدرخان بیگ در ۱۲۵۸ یا ۱۲۶۱ق (نک: مردوخ روحانی، ۳(۲)۵۲۴) بر حکومت عثمانی شورید و پس از غلبه بر سپاه ترک، استقلال جزیره را اعلام کرد و به نام خود سکه زد. او قلمرو حکومتش را به تدریج تا وان، ساوجبلاغ (مهاباد کنونی)، رواندوز و موصل توسعه داد و بسیاری از قلاع مهم سنجار، دیار بکر، اورمیه و اشنویه را به تصرف درآورد. وی در ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م در جنگ با سپاه عثمان پاشا، سردار ترک، در پیرامون اورمیه، بر اثر خیانت برادرزاده‌اش، عزالدین شیر شکست خورد و جزیره هم به تصرف سپاه عثمانی درآمد. سرانجام، پس از چندبار رد و بدل شدن جزیره میان او و عثمانیها، بدرخان به اسارت درآمد و در ۱۲۶۷ق درگذشت. با مرگ او پوتان موقعیت امیر نشینی خود را از دست داد (زکی، همان، ۱۰۱-۲۲۵-۲۲۸؛ مردوخ روحانی، ۳(۲)۵۲۳-۵۲۵؛ نیز نک: ادمندن، 8؛ کین، 23؛ بروینسن، 256، 151؛ کندال، 30-28؛ نیکیتین، 193؛ فرانتس، 39).

در ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م، دوتن از فرزندان امیر بدرخان، عثمان پاشا و کنعان پاشا، در فرصتی که به فرمان حکومت عثمانی برای تشکیل سپاهی از کردها یافته بودند، به جزیره ابن عمر آمدند و در ۱۲۹۶ق/۱۸۷۹م حکومت آزاد کردستان را اعلام کردند. سرانجام، پس از جنگ‌های پیاپی با سپاهیان عثمانی و پیروزی بر آنها، وقتی عثمان پاشا و برادرش به قصد گفت و گوی صلح با سلطان عبدالحمید به استانبول رفته بودند، دستگیر و زندانی شدند و پس از آزادی هم تحت نظر قرار گرفتند (زکی، همان، ۱۰۱-۲۲۸-۲۲۹؛ مردوخ روحانی، ۳(۲)۵۲۵-۵۲۶).

در میان امیران بدرخان، مدحت بیگ (نک: همو، ۳(۲)۵۲۷؛ مقدار بیگ) نخستین نشریه کردی کردستان را در ۱۳۱۶ق/۱۹۱۸م تأسیس کرد که هر دو هفته یک شماره به مدت ۴ سال منتشر شد (کندال، 35). امین عالی بیگ نیز نخستین حزب سیاسی گرد را در ۱۳۲۸ق در استانبول بنیاد نهاد (برای توضیحات بیشتر، نک: مردوخ روحانی، ۳(۲)۵۲۳-۵۲۹؛ کندال، 35-34، 28-31).

در دوران امارت امیران بختی وقایعی چند در جزیره رخ داد که

(ابوالفضل، ۱۶۹/۳)، از نواحی اندجان ماوراءالنهر که اکنون جزو قره‌یزستان است، دیده به جهان گشود. یک سال و نیم بیش نداشت که پدر را از دست داد و تربیت او بر عهده مادرش قرار گرفت. پنج ساله بود که مادرش از همسایه خواست تا او را به مکتب برد، اما طبق داستانی خضر نبی بر سر راه او به صورت پیرمردی ظاهر شد و او را از همسایه گرفت و به مکتب‌دار سپرد. مکتب‌دار خضر را شناخت و روی به قطب‌الدین کرد و گفت: ای طفل، عجب بختیار هستی که خضر تو را به من حواله کرد. و از آن جهت بود که به بختیار شهرت یافت (قلندر، ۱۰۷، ۱۰۸؛ فرشته، ۳۷۸؛ غلام‌سرور، همانجا).

قطب‌الدین پس از تحصیل مقدمات و کسب علوم دینی، به علوم باطنی توجه کرد. درباره رسیدن او به خواجه معین‌الدین چشتی و تبعیت از او روایتهای مختلف است. بعضی گفته‌اند که چون معین‌الدین به اوش آمد، قطب‌الدین به او پیوست (ابوالفضل، همانجا؛ داراشکوه، ۹۵؛ گویاموی، ۵۵۴). بعضی دیگر این ملاقات را در بغداد دانسته‌اند (دلیل، ۲؛ ایمان، ۳۲۴)، ولی ظاهراً نخست در دوران نوجوانی او این ملاقات در اوش روی داده، و سپس قطب‌الدین برای بهره‌گیری بیشتر به بغداد رفته، و در آنجا نیز به ملاقات معین‌الدین نائل شده است. وی در بغداد در مسجد ابولیت سمرقندی با معین‌الدین بیعت کرد و در آن وقت جمعی از مشایخ بزرگ، از جمله شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی نیز حضور داشته‌اند. تاریخ این بیعت در دلیل‌العارفین (همانجا) ۵۱۴ق/۱۱۲۰م، و در سیر‌الاولیاء (میرخرد، ۵۸) ۵۲۲ق/۱۱۲۸م ذکر شده است که هر دو تاریخ مورد تردید است (قس: ابوالفضل، همانجا).

سرانجام، وقتی که خواجه معین‌الدین چشتی در اجمیر هندوستان — در ایالت راجستان — مقیم شد، بختیار کاکي هم به اتفاق شیخ جلال تبریزی رهسپار هند گردید (غلام‌سرور، ۲۶۸/۱) و در شهر ملتان به خدمت شیخ زکریای ملتانی — خلیفه شیخ شهاب‌الدین سهروردی در هند — رسید (میرخرد، ۶۰؛ ابوالفضل، همانجا). در ملتان بابا فریدالدین گنج شکر دست ارادت به خواجه قطب‌الدین بختیار داد (گپسودراز، ۲۳۱). پس از چندی، ظاهراً به سبب هجوم مغولان، قطب‌الدین از ملتان روانهٔ دهلی شد. وی از دهلی در نامه‌ای که به اجمیر فرستاد، از خواجه معین‌الدین چشتی اجازه خواست که برای زیارت او به اجمیر رود (داراشکوه، غلام‌سرور، همانجاها)، اما خواجه معین‌الدین چشتی خود از اجمیر برای دیدار وی به دهلی آمد. پس از چندی قطب‌الدین بر آن شد که همراه خواجه معین‌الدین به اجمیر رفته، در خدمت او مقیم باشد؛ اما چون مردم دهلی از این قصد او با خبر شدند، بر در خانقاه او گرد آمدند و به التماس و استدعا از او خواستند که فسخ عزیمت کند؛ و حتی سلطان شمس‌الدین التمش از او درخواست کرد که در دهلی بماند و به ارشاد و دستگیری طالبان مشغول باشد. خواجه معین‌الدین نیز چون این احوال را مشاهده کرد، اقامت او را در دهلی لازم دید و این امر را تأیید کرد (نک: میرخرد، ۶۴-۶۵).

در مورد لقب کاکي او گفته‌اند که وی هرگاه که دست زیر مصلی

می‌کرد، قرص نان نازکی که به آن «کاک» می‌گویند، بیرون می‌آورد و این مقدار برای رفع نیاز مندیهای خانوادهٔ او بسنده بود؛ به همین جهت به این لقب مشهور شد (همو، ۵۸-۵۹؛ فرشته، ۳۸۱)؛ اما ظاهراً این لقب از آن جهت بوده است که او خود و یا یکی از پدران‌ش به شغل کاک‌پزی اشتغال داشته‌اند (نفیسی، ۷۴۸/۲). بعد از مرگ قطب‌الدین تا مدت‌ها رسم بر این بود که در اوقات معینی بر سر مزار او نان کاک می‌بختند (میرخرد، ۵۸؛ غلام‌سرور، ۲۶۹؛ فرشته، همانجا).

تألیفات و ملفوظات: هر چند که به خواجه قطب‌الدین بختیار و دیگر مشایخ سلسلهٔ چشتیه تألیفات و یا ملفوظاتی نسبت داده‌اند، اما در خیر‌المجالس — کهن‌ترین مأخذ — از قول شیخ نصیرالدین محمود، خلیفه و مرید خواجه نظام‌الدین اولیا، مطلبی ذکر شده است که نسبت این ملفوظات به این مشایخ را مورد شک قرار می‌دهد. بنابر گفتهٔ شیخ نصیرالدین، خواجه نظام‌الدین اولیا گفته است که هیچ یک از خواجگان چشت — از جمله شیخ قطب‌الدین بختیار — هیچ تصنیفی نداشته‌اند (قلندر، ۵۲) و باز شیخ نصیرالدین تأکید کرده است که ملفوظات شیخ قطب‌الدین در عصر خواجه نظام‌الدین اولیا موجود نبوده، و در این زمان پیدا شده است، زیرا اگر می‌بود، خواجه نظام‌الدین اولیا بدان اشاره می‌کرد (همو، ۵۳). بنابر این، معلوم می‌شود که یک قرن بعد از خواجه بختیار کاکي، ملفوظاتی به او، و یا به مرشد او خواجه معین‌الدین چشتی نسبت داده‌اند، چنانکه چند قرن بعد صاحب اخبار الاخیار گوید که بختیار کاکي سخنان و کلمات مرشد خود، خواجه معین‌الدین چشتی را در کتابی جمع کرده، و آن را دلیل‌العارفین نامیده است (دهلوی، عبدالحق، ۳۲). به هر حال، این کتاب تاکنون چندین بار، در کانپور، لکهنو، دهلی و لاهور به چاپ رسیده است. از آنجا که مطابق نسخه‌های موجود، نخستین مجلس در تاریخ ۵ رجب ۵۱۴ق منعقد گردیده (دلیل، ۲)، و یا به گفتهٔ میرخرد کرمانی این مجلس در ۵۲۲ق بوده است (همانجا) و از طرف دیگر تولد خواجه معین‌الدین چشتی در ۵۳۷ق و تولد بختیار کاکي در ۵۸۲ق، اتفاق افتاده است، بنابر این، تردید نسبت به چگونگی این ملفوظات به قوت خود باقی می‌ماند، مگر اینکه سال ۵۱۴ق را تحریفی از سنهٔ دیگری، مثلاً ۶۱۴ق بدانیم.

به خود خواجه بختیار کاکي هم ملفوظاتی نسبت داده‌اند که مرید و خلیفهٔ وی، بابا فریدالدین گنج شکر گردآوری کرده، و آن را فوائد السالکین نامیده است. این کتاب یک بار در لاهور به چاپ رسیده است. مطالب فوائد السالکین در چند مجلس تألیف یافته که برخی از مجالس آن به سال ۵۸۴ق/۱۱۸۸م، و بعضی به سال ۵۸۵ق مربوط است. اگر ذکر این سالها درست بوده، و تحریفی رخ نداده باشد، باز هم در نسبت این ملفوظات به خواجه قطب‌الدین بختیار کاکي جای تردید باقی است، زیرا چنانکه گفته شد، وی در ۵۸۲ق تولد یافته است و اصولاً در این سالها با شیخ فریدالدین گنج شکر ملاقاتی نداشته است. به هر حال، شروع هر مجلس با عبارت «دولت پابوس حاصل شد» و «سعادت پابوس دریافته شد» و همانند آنها آغاز می‌شود (همانجا).

حمیدالدین از او خواست که کسی را به خلافت معین کند. قطب‌الدین در حضور مشایخ دیگری که در آنجا بودند، گفت: خرقه‌خواجه معین‌الدین چشتی که به من رسیده است با مصلاهی خاص و عصا و نعلین همه را به شیخ فریدالدین گنج شکر برسانید (دهلوی، حسن، ۳۱۵) که خلافت به او تعلق دارد. در آن زمان شیخ فریدالدین در هانسی (در ۱۲۳ کیلومتری دهلی) مسکن داشت (فرشته، همانجا).

گذشته از شیخ فریدالدین گنج شکر که خلیفه بزرگ و بلامنازع وی بود، از افراد دیگری هم به عنوان خلفای خواجه بختیار کاکي نام برده‌اند که هر یک در ناحیه‌ای از شبه قاره در گسترش اندیشه‌های طریقه چشتیه سهم بوده‌اند: کسانی چون شیخ حمیدالدین ناگوری، شیخ بدرالدین غزنوی در دهلی، خواجه عمادالدین در بلگرام و شیخ محمود در نهر واله (غلام سرور، همانجا؛ نظامی، ۱۵۴).

خواجه بختیار کاکي دوبار ازدواج کرد، بار اول ازدواج او در اوش بود، ولی پس از چند روز، چون این زن اوشی او را از عبادت و زهد باز می‌داشت، به جدایی انجامید (میر خرد، ۶۰؛ دهلوی، حسن، ۸۵). دومین ازدواج وی در دهلی صورت گرفت و ثمره آن دو فرزند بود که یکی در خردی درگذشت (فرشته، ۳۸۰؛ میر خرد، ۵۹؛ دهلوی، حسن، ۱۰۴-۱۰۵) و دیگری در زمان مرگ پدر زنده بود. در عنبران اردبیل مقبره‌ای قرار دارد، متعلق به شخصی به نام «پیر ابومنصور» که او را از احفاد خواجه قطب‌الدین بختیار می‌دانند و زیارتگاه مردم آن نواحی است و گروهی از مردم آنجا خود را از اولاد وی می‌دانند (شفیعی، ۲۸۲).

مآخذ: آریا، غلامعلی، طریقه چشتیه در هند و پاکستان، تهران، ۱۳۶۵؛ ابوالفضل علامی، آیین اکبری، لکهنو، ۱۸۹۳؛ ایمان، رحم علی‌خان، منتخب اللطایف، به کوشش محمدرضا جلالی نائینی و امیر حسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹؛ جعفری، یونس، «خواجه بختیار کاکي»، یمن، تهران، ۱۳۵۲، س ۲۶، ش ۱۴؛ چشتی، شاه الهادی، سیر الاقطاب، لکهنو، ۱۳۳۱/۱۹۱۳؛ داراشکوه، محمد، سنیة الاولیاء، کانپور، ۱۸۸۳؛ دلیل المارین، منسوب به بختیار کاکي، دهلی، ۱۳۱۱؛ دهلوی، حسن، فوائد اللوائد، ملفوظات نظام‌الدین اولیاء بدائونی، به کوشش محمداطیف ملک، لاهور، ۱۳۸۶/۱۹۶۶؛ دهلوی، عبدالحق، اخبار الاخبار، سکهر، فاروق اکیدمی، دین کلیم، میان محمد، چشتی خانقاهین، لاهور، ۱۹۹۰؛ شرافت نوشاهی، شریف احمد، شریف التواریخ (تاریخ الاقطاب)، گجرات، ۱۳۹۹/۱۹۷۹؛ شفیع، عنبرانی، هارون، «عنبران»، یمن، تهران، ۱۳۵۱، س ۲۵، ش ۱۵؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶؛ غلام سرور لاهوری، خزینة الاصفیاء، لکهنو، ۱۲۹۰/۱۸۷۳؛ فرشته، محمد قاسم، تاریخ، کانپور، ۱۳۰۱/۱۸۸۲؛ قلندر، حمید، خیر المجالس، به کوشش خلیق احمد نظامی، علیگره، مسلم یونیورسیتی، کشمیری، همدانی، محمد صادق، کلمات الصادقین، اسلام‌آباد، ۱۹۸۸؛ گویاموی، محمد قدرت‌الله، نتائج الانکار، به کوشش اردشیر بنشاهی خاضع، بیثی، ۱۳۳۶؛ گیسو دراز، محمد، جوامع الکلم، به کوشش خاکسار، گلبرگه، مطبع انتظامی، محمود زیدی، شمیم، احوال و آثار شیخ بهاء‌الدین زکریا، لاهور، ۱۳۹۴/۱۹۷۲؛ معصوم علی‌شاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، ۱۳۱۸؛ میر خرد کرمانی، محمد، سیر الاولیاء، لاهور، ۱۳۹۸؛ نظامی، خلیق احمد، تاریخ مشایخ چشت، کراچی، ۱۳۷۲/۱۹۵۳؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴؛ نیز:

Subhan, J.A., *Sufism: its Saints and Shrines*, Lucknow, 1938.

غلامعلی آریا

افزون بر آنچه گذشت، بعضی از تذکرها وی را به عنوان شاعر نیز یاد کرده‌اند (معصوم علی‌شاه، ۱۳۷/۲؛ گویاموی، ۵۵۷؛ صفا، ۳/۲). دیوانی هم منسوب به وی به نام دیوان بختیار اوشی تاکنون چندین بار به چاپ رسیده است که ظاهراً از او نیست (محمود زیدی، ۸۶)؛ همچنین اشعاری با عنوان مثنوی می‌رنگ به او منسوب است (شرافت، ۴۰/۱)، اما چون در منابع کهن‌تر از این آثار ذکر نیست، صحت انتساب آنها به قطب‌الدین محل تردید است.

درگذشت: یکی از آداب مهم سلسله چشتیه مراسم سماع در خانقاههاست که غالباً با شور و هیجان بسیار همراه است. گفته‌اند که روزی در خانقاه شیخ علی سگری مجلس سماع بود، جمعی از پیران صوفیه از جمله خواجه بختیار کاکي در آنجا گرد آمده بودند و در ضمن سماع قوال بیتی از احمد جام (زنده پیل) را به آواز می‌خواند. این شعر چنان در خواجه اثر کرد که مدهوش گشت، مریدان او را به خانه بردند. ۴ شبانه‌روز در حال تحیر بود و هرگاه که به هوش می‌آمد، می‌خواست که دگر بار آن بیت را بخوانند. سرانجام در شب پنجم درگذشت (میر خرد، ۶۵؛ دهلوی، حسن، ۲۴۶؛ دهلوی، عبدالحق، همانجا).

پس از مرگ خواجه بختیار کاکي طبق وصیت خود او سلطان شمس‌الدین التمش، پادشاه دهلی که در سلک مریدانش بود، بر جنازه وی نماز خواند (غلام سرور، ۲۷۵/۸؛ چشتی، ۱۶۰). در سال وفات او هم اختلاف نظر است. بعضی آن را ۶۲۳۳ق/۱۲۳۶م ذکر کرده‌اند (داراشکوه، ۹۶؛ دهلوی، عبدالحق، همانجا؛ میر خرد، ۶۶؛ کشمیری، ۱۲) که به نظر درست نمی‌رسد، زیرا اگر آن را بپذیریم، باید فوت وی پیش از مرگ مرادش خواجه معین‌الدین چشتی باشد. بعضی دیگر سال ۶۲۳۵ق را ذکر کرده‌اند (چشتی، همانجا). چشتی در ضمن شرح احوال او سنش را در هنگام مرگ ۵۲ سال ذکر کرده است (ص ۱۴۳). آنچه به نظر درست‌تر می‌نماید آن است که وی در ۱۴ ربیع‌الاول ۶۳۴ق/ ۱۵ نوامبر ۱۲۳۶م درگذشته باشد (فرشته، ۳۸۲؛ صفا، همانجا؛ جعفری، ۲۴۲). غلام‌سرور لاهوری با آنکه در این مورد به سال ۶۳۳ق اشاره دارد، به نقل از معراج‌الولایت و چند مأخذ دیگر همان ۶۳۴ق را ترجیح داده، و طبق معمول قطعه‌هایی هم در ماده تاریخ وفات او سروده است (۲۷۶/۱).

آرامگاه خواجه قطب‌الدین بختیار کاکي، تقریباً در ۳ فرسنگی جنوب حومه شهر دهلی کهنه در محلی معروف به مهرولی قرار دارد (آری، ۱۱۰؛ دین کلیم، ۴۲). این آرامگاه در زمان سلطنت شیرشاه سوری (۹۴۸-۹۵۲ق/۱۵۴۱-۱۵۴۵م) و پسرش اسلام شاه سوری (۹۵۲-۹۶۱ق/۱۵۴۵-۱۵۵۴م) مرمت و تعمیر گردید و سپس در عهد پادشاهان تیموری هند تعمیرات اساسی دیگری انجام گرفت و محوطه آرامگاه توسعه یافت (جعفری، همانجا)؛ لیکن در حال حاضر این محل تقریباً متروک گشته، و به صورت مخروبه درآمده است (آریا، همانجا). خلفا و خانواده: خواجه قطب‌الدین بختیار در هنگام مرگ سر بر زانوی شیخ حمیدالدین ناگوری نهاده بود و در همین حال شیخ

بختیارنامه، عنوان یکی از قصه‌های معروف فارسی که ظاهراً کهن‌ترین تحریر منشور آن به شمس‌الدین محمد دقایقی مروزی، از نویسندگان اواخر سده ۶ و اوایل سده ۷ ق منسوب است. این تحریر مشتمل بر یک مقدمه و ۱۰ باب (قصه) و یک خاتمه است.

داستان دربارهٔ بختیار، شاهزاده‌ای - فرزند آزادبخت شاه سیستان - است که در میان دزدان برآمد و سپس به دربار راه یافت و چنان به شاه که فرزند را نمی‌شناخت، نزدیک شد که حاسدان به کار برخاستند و طی ماجراهایی سرانجام آزادبخت را به قتل او راضی کردند. اما فرخ‌سوار، پیشوای دزدان، پرده از راز زندگی بختیار برگرفت و شاه و ملکه پسر خویش را باز شناختند.

بختیارنامه جز قصهٔ اصلی بختیار، مشتمل بر ۹ قصهٔ دیگر است که قهرمانان هر یک ماجراهایی شبیه به بختیار دارند و این داستانها مانند هزار و یکشب تو در تو و مرتبط به یکدیگرند (بختیارنامه، ۷۱، ۱۱۹، ۱۳۷، ۱۳۷، ۲۲۳) و همه متضمن پندها و نصایح در تأیید فضایل و طرد رذایل اخلاقی است (نک: افشار، ۲۴۶).

مأخذ اصلی بختیارنامه روشن نیست. به گمان ذبیح‌الله صفا (مقدمه، ۵ - ۶، نیز حماسه‌سرایی، ۹۲)، اساس بختیارنامه منسوب به دقایقی می‌تواند همان بختیارنامه‌ای باشد است که به گفتهٔ مؤلف تاریخ سیستان (ص ۸ - ۹؛ نیز نک: شاه‌حسین، ۴۷ - ۴۸؛ هدایت، ۶۴۷) در شرح کارهای بختیار، جهان پهلوان خسرو پرویز ساسانی نوشته شده است. اما هانوی^۱ این نظر را درست نمی‌داند (نک: ایرانیکا، III/564).

به نظر محققانی چون کومپارتی و باسه، مندرجات قصه «ده وزیر» (در بختیارنامه) با «هفت وزیر» (در سندبادنامه) چنان شبیه است که نمی‌توان آنها را دو متن مستقل به شمار آورد، بلکه باید گفت آنچه در بختیارنامه آمده، تقلیدی است از «هفت وزیر» (نک: نولدکه، ۲۳). نولدکه با تأیید عقیدهٔ باسه که بختیارنامه را متنی متأخر دانسته، تأکید کرده که برخلاف سندبادنامه که تحریرهایی از آن به زبان پهلوی و احتمالاً به سنسکریت یا پراکرت وجود داشته، قصهٔ بختیارنامه در دورهٔ اسلامی تحریر شده است و دلیلی هم در رد این نظر موجود نیست (ص ۲۴؛ نیز نک: نفضلی، ۳۰۱). به نظر هرمان اته (همانجا) نیز بختیارنامه به سبک داستان هزار و یک شب و به تقلید از سندبادنامه - که به گمان او از اصل هندی سرچشمه گرفته - در دورهٔ اسلامی نگارش یافته است (قس: ایرانیکا، همانجا). ذبیح‌الله صفا براساس نامها و نوع تمثیلات منقول در بختیارنامه که در ترجمه‌های عربی و گاه در تحریرهای فارسی باقی مانده است، حدس می‌زند که تحریرهای بختیارنامه از یکی از متون کهن پیش از اسلام سرچشمه گرفته، و در زمرهٔ داستانهایی است که در دورهٔ تکوین حیات ادب عربی در قرنهای اولیهٔ هجری، مانند کلیله و دمنه و سندبادنامه از پهلوی به عربی ترجمه شده‌اند (مقدمه، ۶).

تحریرهای منشور فارسی بختیارنامه: کهن‌ترین تحریر موجود از بختیارنامه به نثر فارسی، راحة الارواح فی سرور المفراح (مورخ

۲۳ ذیحجه ۶۶۳) نام دارد که در پاریس نگهداری می‌شود (نک: بلوشه، شه 2035)؛ هرچند در آن، از نام محرر سخن به میان نیامده، ولی صفا (همان، ۱۲-۱۳) با مقایسهٔ مقدمهٔ این کتاب (نک: ص ۸-۹) و روایتی از عوفی (ص ۲۱۲) به درستی دریافته که این تحریری است به قلم شمس‌الدین محمد دقایقی مروزی (قس: روشن، ۱۲). به نوشتهٔ صفا (نک: همان، ۹-۱۰)، سخنان دقایقی حاکی از آن است که او کتاب یاد شده را ظاهراً از اصل پهلوی و یا از روی ترجمهٔ عربی، به فارسی برگردانده، بلکه پیش از او تحریری به فارسی از این کتاب به زبانی ساده و روان وجود داشته، و دقایقی همین متن فارسی را با صنایع ادبی آراسته، و دوباره تحریر کرده است. با اینهمه، ۴ قصه از ۱۰ قصه‌ای که در کتاب دیگر عوفی، یعنی جوامع الحکایات از بختیارنامه نقل شده، از تکلفات منشیانه و عبارتهای مطمئن عاری است (نک: نظام‌الدین، 74-76) و چنین می‌نماید که عوفی این قصه‌ها را از همان تحریر پیشین نقل کرده است.

زمان دقیق تحریر دقایقی دانسته نیست. وی در مقدمهٔ کتاب (ص ۵-۶) می‌گوید که آن را به نام محمود بن محمد بن عبدالکریم، وزیر سمرقند، موصوف به «اکرم ماوراءالنهر» به رشتهٔ تحریر درآورده است که به گمان صفا (مقدمه، ۱۵-۱۶)، وی یکی از آخرین وزیران قراخانیان سمرقند و گویا وزیر نصرت‌الدین قلیج ارسلان‌خان عثمان بن حسن (مه ۶۰۷ یا ۶۰۹ ق) بوده است (قس: روشن، ۱۲-۱۷)، که وزیر یاد شده را با تاج‌الدین محمود بن محمد، مددوح سوزنی و رشیدالدین وطواط یکی انگاشته است. صفا همچنین بختیارنامه را از لحاظ سبک‌شناسی متعلق به سده‌های ۶ و ۷ ق دانسته است (همان، ۱۲).

بیشتر اشعار پارسی و عربی منقول در بختیارنامه، در سندبادنامه نیز موجود است و به گمان صفا (همان، ۱۷-۱۸) دقایقی این اشعار را از سندبادنامه برگرفته، بلکه احتمالاً هر دو از منابعی که معمولاً مورد استفادهٔ ادبای آن روزگار در نقل امثال و اشعار بوده، بهره‌برده‌اند. دودست‌نویس دیگر از تحریر بختیارنامه موجود است: یکی مورخ ۶ ذیقعد ۶۹۵ محفوظ در کتابخانهٔ دانشگاه لیدن با عنوان *لمعة السراج لحضرة التاج*؛ و دیگری بدون تاریخ کتابت، ولی با همان عنوان، محفوظ در کتابخانهٔ بادلیان (زاخاو، I/476) که در تقدیم‌نامهٔ هر دو دست‌نویس، نام وزیر سمرقند، محمود بن محمد عبدالکریم، مندرج است. بنابراین، منشأ هر ۳ دست‌نویس (پاریس، لیدن و بادلیان) را باید همان تحریر دقایقی دانست. محمد روشن دست‌نویس لیدن را با مقابلهٔ دست‌نویس بادلیان و برخی دست‌نویسهای دیگر تصحیح کرده، و در ۱۳۶۷ ش در تهران به چاپ رسانده است.

تحریر فارسی دیگری از بختیارنامه (مورخ ۲۳ ربیع الاول ۸۰۹) به کوشش ذبیح‌الله صفا همراه با یکی از تحریرهای عربی کتاب به نام *عجائب البخت* (مورخ ۳۹۰ ق) که میشل جورجی عورا در مصر منتشر

۱۳۴۳ ش: افشار، ایرج، «ترجمه فارسی بختیارنامه»، جهان نو، تهران، ۱۳۳۰ ش، س ۶، ش ۱۲: بختیارنامه (راحة الارواح فی سرور المفرح)، تحریر محمد دقایقی مروزی، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۴۵ ش: تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ ش: تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ ش: روشن، محمد، مقدمه بر بختیارنامه (لمعة السراج لحضرة التاج)، تهران، ۱۳۶۷ ش: زرین کوب، عبدالحسین، «افسانه‌های عامیانه»، سخن، تهران، ۱۳۳۳ ش، ش ۱۲: شاه حسین بن غیاث‌الدین، احیاء الملوک، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۴ ش: صفا، ذبیح‌الله، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، ۱۳۵۲ ش: همو، مقدمه بر بختیارنامه (همه)، عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۴ ق/۱۹۰۶ م: ملک، خطی؛ تولدکه، تئودر، مقدمه بر بختیارنامه، ترجمه مقدمه از کیکاروس جهان‌داری (نک: همو، روشن؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحی، به کوشش مظفر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش: نیز:

Arberry, A.J., Catalogue of the Library of the India Office, London, 1937; Blochet, E., Catalogue des manuscrits persans, 1934; Ethé, H., Catalogue Of Persian Manuscripts in the Library of the India Office, Oxford, 1903; Iranica; Nizāmu'd-Din, M., Introduction to the Jawāmi'u'l-hikāyāt wa Lawāmi'u'r-riwāyāt of al-Awfi, London, 1929; Sachau, E. and H. Ethé, Catalogue of the Persian, Turkish, Hindūstānī and Pushtū Manuscripts in the Bodleian Library, Oxford, 1889.

ابوالفضل خطیبی

بختیاری، نک: همایون.

بختیاری، از گروه‌های ایل‌ی کوچنده و لر زبان جنوب غربی ایران که اکنون بخش بزرگی از خانوارهای آن در نقاط ییلاقی و قشلاقی یکجانشین شده‌اند. براساس آمار ۱۳۷۷ ش جمعیت کوچنده ایل ۱۸۳'۱۷۴ نفر برابر با ۲۷'۴۹۲ خانوار بوده است (سرشماری ۱۵۰۰۰۰). نام و خاستگاه بختیاری: درباره نام و خاستگاه بختیارها چند نظر وجود دارد، ولی همه پژوهشگران و مورخان بختیارها را لر (هم) دانسته‌اند. براساس روایات افسانه‌ای، لرها (گردان) را بازماندگان جوانانی تشکیل می‌دهند که به یاری جلاد ضحاک از چنگ او گریخته، به کوهستانهای زردکوه و کوه رنگ پناه بردند و خود را لر یعنی بیابانی خواندند (خواندمیر، ۱۸۰/۱: ظل السلطان، ۲۳۹-۲۴۰) و چون بخت با آنها یاری کرده، خود را «بخت یار» نامیدند (نک: ویلسن، ۲۴۵). برخی براساس مشخصات جسمی و روحی و عادات، آنها را ایرانی تبار می‌دانند (سردار اسعد، ۴۹-۵۰؛ نک: میرزایی، ۷۳).

هوسه معتقد است که بختیارها از طایفه «اوکسین» هستند که اسکندر در ۳۳۰ ق م در خوزستان (ایذه) با آنها جنگیده است (نک: افضل الملک، ۳۱۷؛ امان، ۵۷). برخی تاریخ آنها را عقب‌تر برده، و گفته‌اند که چون کیخسرو می‌خواست بر «استیاز» پیشدادی شاه ماد، یعنی عراق عجم و آذربایجان بشورد، این طایفه را از فارس به ماد آورد و گویا بعد از فتح ماد آنها را در منطقه بالای اصفهان و خوزستان یورت و مسکن داد (افضل الملک، ۳۱۷-۳۱۸). طایفه «مارد»، از طایفه رشید و جنگجوی «سیت» یا «ساک» یا «تورانی» را نیز از اجداد بختیارها دانسته‌اند. این طایفه در ساحل دریای خزر سکنتی داشته، و چادرنشین بوده‌اند، و در بعضی از مناطق دیگر ایران، از جمله در

کرده بود، در ۱۳۴۷ ش در تهران به چاپ رسید. در این تحریر، اشعار متعددی مأخوذ از یکی از تحریرهای منظوم بختیارنامه و نیز ابیاتی سست و بی مایه، گویا سروده خود محرر به متن داستان افزوده شده است (نک: صفا، همان، ۱۹-۲۰). همچنین چکیده‌ای از بختیارنامه در تحریر فارسی اسکندرنامه (ص ۱۹۸ ب) که اصل آن به کالیستینس دروغین منسوب است، آمده است.

تحریرهای منظوم فارسی: از بختیارنامه ۴ تحریر منظوم فارسی در دست است: ۱. منظومه‌ای در بحر هزج مسدس اخرم مقبوض مکفوف که نسخه‌ای از آن همراه با منظومه نه منظر در کتابخانه ملی پاریس نگهداری می‌شود (بلوشه، ش ۲۰۳۶): ۲. منظومه‌ای از شاعری به نام پناهی از معاصران جهان‌شاه قراقیونلو (حک ۸۴۱-۸۷۲ ق) در بحر هزج مسدس مقصور یا محذوف، سروده ۸۵۱ ق که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملی ملک (ملک، ۵۳/۲) محفوظ است: ۳. منظومه‌ای در بحر متقارب مثنی مقصور که در ۱۰۹۱ ق به نظم درآمده است (نک: صفا، همان، ۲۱-۲۲): ۴. سروده شاعری به نام کدخدا مرزبان در ۱۲۱۰ ق که نسخه‌ای از آن در کتابخانه «ایندیا آفیس» (اته، ۱/۱۷۲۶) نگهداری می‌شود.

تحریرهای عربی بختیارنامه: یکی از تحریرهای عربی به کوشش گوستاوس کنوز، با عنوان قصه العشر وزرا و ماجرا لهم مع ابن الملک آزادبخت با مقدمه بسیار کوتاه در ۱۸۰۷ م در گوتینگن به چاپ رسید. نسخه دیگری (مورخ ۳۹۰ ق) با عنوان عجائب البخت فی قصه الاحدی عشر وزیراً و ابن الملک آذاربخت (= آزادبخت) به کوشش میشل جورجی عورا با مقدمه‌ای کوتاه در ۱۸۸۶ م در مصر انتشار یافت. اصل این نسخه به خط سریانی است، ولی مصحح به اشتباه آن را از اصل عربی دانسته است (صفا، همان، ۶).

تحریرهای عربی برخلاف تحریرهای فارسی، مشتمل بر ۱۱ فصلند. فصل اضافی حاوی داستانی است با عنوان «ملک بخت زمان» که پادشاهی است شریاخور و بدکار، و به همین سبب، بخت از وی می‌زند، ولی سرانجام توبه می‌کند و دیگر بار بر ستر حکمرانی می‌نشیند (نک: همان، ۶-۸). تحریر عربی دیگری از بختیارنامه، در مجموعه‌ای از داستانهای عربی به کوشش صلحانی در بیروت انتشار یافته است (۱۸۹۰ م). این تحریر به متن عربی تصحیح کنوز بسیار نزدیک است و به نظر می‌رسد تا اندازه‌ای از آن اصیل‌تر باشد. دست‌نویسهای بختیارنامه عربی اندک نیست و در بیشتر نسخه‌های نسبتاً کامل هزار و یک شب نیز به چشم می‌خورد (نک: تولدکه، ۲۴-۲۵). به نظر تولدکه (ص ۲۸)، متن عربی بختیارنامه، با تحریر فارسی آن بسیار تفاوت دارد و نمی‌تواند از آن مایه گرفته باشد. گذشته از تحریرهای عربی بختیارنامه، تحریرهایی از آن به زبانهای اویغوری، مالایایی و فیلیپی نیز باقی مانده است (آربری، ۱۷۱).

مآخذ: اته، همان، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه رضازاده شفیق، تهران، ۱۳۳۷ ش: اسکندرنامه، روایت فارسی کالیستینس دروغین، به کوشش ایرج افشار، تهران،

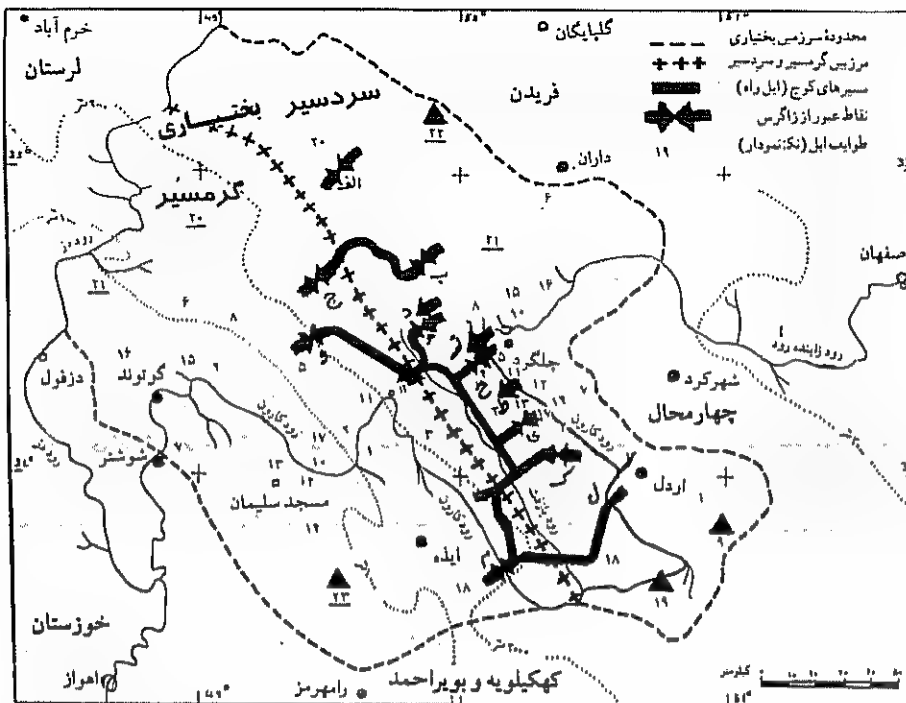
«آرمین» هم مسکن گزیده بوده‌اند (همانجا).

بعضی از مورخان از روی شباهت لفظی بختیاری با «باختری»، این طایفه را از اعقاب یونانیان می‌شمارند که در باختر (باکتریان) سلطنت داشته‌اند و شباهت تام رقص بختیاری با رقص ملی یونانیان را دلیلی بر این انتساب دانسته‌اند (نک: رشید یاسمی، ۸). بعضی معتقدند که باختر تاریخی همان جایی است که اقوام بختیاری از دیرباز در آن ساکنند و نام خود را از محل سکونت جغرافیایی خود، باختر به معنای غرب، گرفته‌اند (پژمان بختیاری، ۱۴۷-۱۴۸). بعضی نیز نسبت این ایل را به ملوک آل بویه می‌رسانند و سر سلسله آنها را عزالدوله بختیار (م ۳۶۷ ق) می‌دانند، زیرا که قبل از او نامی در کتابهای تاریخی از بختیاری به چشم نمی‌خورد. ممکن است در زمان ملوک آل بویه جماعتی از این ایل به

منطقه‌ای که بختیاری نامیده می‌شود، آمده، و سکنی گزیده، و به نام بختیاری معروف شده باشند (نک: اوژن بختیاری، ۱۰؛ سردار اسعد، همانجا؛ کرزن، II/283، حاشیه ۱). بختیارها خود معتقدند که نام بختیاری مشتق از کلمه بختیاروند است. بختیار یکی از بزرگان لر بزرگ بوده که اولادش گروه متشکلی به نام بختیاروند پدید آوردند. این طایفه ظاهراً همین بهداروند (ه م) کنونی، و یکی از طوایف بزرگ بختیاری فعلی است (مینورسکی، ۳۷).

تا اوایل سده ۹ ق/۱۵ م نیز نامی از لر بختیاری در متون تاریخی و جغرافیایی دیده نمی‌شود. به اعتقاد فیلد (ص ۴۷) چون نویسندگان کهن و حتی یاقوت (د ۶۲۶ ق/۱۲۲۸ م) نامی از بختیاری نبرده‌اند، آنها به احتمال قوی بعدها و شاید در زمان تیمور (د ۸۰۸ ق/۱۴۰۵ م) در ایران پیدا شده‌اند. معین‌الدین نطنزی در ۸۱۶ ق/۱۴۱۳ م از ظهور طوایف بختیاری چون آسترکی، کوتوند، راکی، جانکی و زلکی در زمان هزارسف (د ۵۴۸ ق/۱۱۵۳ م) سخن می‌گوید (ص ۴۰-۴۱). و از این زمان به بعد نام بختیاری در متون می‌آید. بدلیسی (ص ۷۶) و اسکندربیک (ص ۹۰۸، ۱۰۶۸) هر دو در سده ۱۱ ق/۱۷ م از لرهای بختیاری سخن گفته‌اند.

قلمرو و سرزمین: قلمرو ایل بختیاری با وسعت تقریبی ۲۵۰۰ کی.م. در ناحیه‌ای بین استانهای اصفهان و خوزستان واقع شده، و از شمال به لرستان، از مشرق به اصفهان و چهارمحال، از جنوب به قلمرو ایلات لر-



نقشه خاک بختیاری

اعداد، نشان دهنده محل گرمسیر و بیلاق طوایف بختیاری است (نک: نمودار)؛ حروف ابجد، گویای گذرگاههای عمده طوایف بختیاری از زاگرس است (نک: جدول)؛ اعدادی که در زیر آنها خط تیره است، طوایف چهارلنگ را نشان می‌دهند؛ اعدادی که بر روی آنها مثلث است، نشان دهنده طوایفی است که یکجانشین شده‌اند (دیگار و کریمی، ۳۰۲).

زبان کهگیلویه و بویر احمد و ایل ترک زبان قشقایی، و از غرب به دشت خوزستان محدود است (دیگار و کریمی، «سرزمین...»، ۱۶-۱۷). کوههای مرکزی جبال زاگرس که از شمال غربی به جنوب شرقی امتداد

جدول: مهم‌ترین گذرگاههای ایل بختیاری در سلسله جبال زاگرس، موقع کوههای بهار (گرمسیر به بیلاق) و پاییزه (بیلاق به گرمسیر)

علامت گذرگاه بر روی نقشه	نام گذرگاه (نک: نقشه)	کد طوایفی که از گذرگاه عبور می‌کنند (نک: نمودار و نقشه)
الف	تاکسونی	۲۰
ب	گلگاه	۶، ۲۱
ج	تیمبی یا کی‌لو	۶، ۲۱
د	تیز (در کرج بهار لایل اسفاده است)	۸، ۱۰
ه	پشه‌کال	۸، ۱۰، ۱۵، ۱۶
و	مشار	۴، ۸، ۱۵، ۱۶
ز	ایله‌وک (در کرج بهار لایل اسفاده است)	۵، ۸، ۱۰، ۱۵، ۱۶
ح	زوده	۱۲، ۱۵، ۱۶، ۱۷
ط	کلنچی (در کرج بهار لایل اسفاده است)	۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۷
ی	چری	۲، ۴، ۵، ۷، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۷
ک	قراز	۱، ۲، ۴
ل	دسبار	۱
م	شالو	۸، ۱۰، ۱۳، ۱۸

هستند و اقلیتهای لر لک، عرب (عرب گنری) و ترک (ترکهای چهارزی) جذب آنها شده‌اند (همو، سفر... ۱۶۳). گروه‌بندی دیگر مبتنی بر اقتدار سیاسی و اجتماعی است. در هرم سلسله مراتب بختیاری، ایلخان در رأس هرم ایل، و سپس به ترتیب کلانتران و کدخدایان وریش سفیدان قرار داشتند؛ کالبد اصلی هرم ایلی راهم توده عظیم مردم ایلیاتی تشکیل می‌دادند (دیگار، ۳۱؛ کریمی، همان، ۲۷۵). خانهای بختیاری همه از یک نسل، و دارای قدرت و ثروت فراوان، و از همه مهم‌تر دارای دستگاهی اداری شامل محافظان، سواران مسلح، منشیان، مستوفیان، کارگزاران و غیره بودند که مورد تأیید حکومت‌های مرکزی بود (دیگار، ۳۲). خانها به مردان قشر لر (مردم ایلیاتی ایل) دختر نمی‌دادند، ولی با دختران این قشر ازدواج می‌کردند. گروه‌بندی دیگر بر مبنای شغل است. لره‌های کوچ‌نشین بر این اساس به دو گروه تقسیم می‌شوند: نخست، گروه اکثریت که فقط به شغل دامداری و در کنار آن به کارهای زراعی می‌پردازند؛ دوم، کوچ‌نشینانی که دامدار نیستند و اشتغالات دیگری دارند. اینها چند دسته‌اند:

۱. توشمالها (نوازندگان ایل)، که بختیاری هستند و همیشه با ایل کوچ می‌کنند و در مجالس شادی و عزای آنها ساز می‌نوازند. زنان توشمالها نقشی در نوازندگی ندارند. ازدواج در میان آنها درون گروهی است و لرهای بختیاری با آنها وصلت نمی‌کنند. جد این توشمالها گزنایش

نک: نمودار). اولاد نام نیای گروه را بر خود دارد، ولی از نظر نظام سیاسی، اقتصادی و اجتماعی دارای کارکردی نیست (دیگار، ۲۹). هر اولاد به چندین خانوار تقسیم می‌شود که آن را «فامیل» می‌گویند. واژه فامیل از زمان رواج شناسنامه دادن در میان افراد عشایر ایران، در فرهنگ و زبان ایل راه یافته است. قبلاً هر فرد را با نام پدرش می‌شناختند. سرپرست هر خانوار مرد خانواده و یا به مفهومی دیگر



برافراشتن سیاه چادر، عکس از مؤلف

رئیس خانوار است (کریمی، «نگاهی...»، ۳۷؛ دیگار، ۲۷؛ نیز نک: نمودار).

تقسیمات خانوار بیشتر از زمان صفویه رایج شده، و اغلب در شکل بندیهای مالیاتی کاربرد داشته است (امان، ۸۲). اختلافات و منازعات و قتلها در درون این ساختار از طریق حکمیت و کدخدایمنشی حل و فصل می‌شده است (دیگار، ۳۰).

سازمان اجتماعی و سیاسی ایل، با زیرمجموعه آن در طول تاریخ به قوت خود باقی مانده، ولی در جایگاه هر یک از طایفه‌ها و تیظرها و تشها و اولاد آنها از نظر سازمان اجتماعی و سیاسی، و هم از نظر موقعیت جغرافیایی در قلمرو خاک بختیاری، بارها تحت تأثیر عوامل گوناگون دستکاریهای فراوانی شده است (همو، ۲۸).

روشن‌ترین و قابل لمس‌ترین سازمان اجتماعی در ایل «مال» است. مال معمولاً از ترکیب ۲ تا ۱۲ سیاه چادر به وجود می‌آید که کوچک‌ترین واحد اجتماعی - اقتصادی ایل و یا یک واحد گله‌داری محسوب می‌شود. دامهای خانوارهای «مال» در یک گله جمع می‌شود و افراد این خانوارها علاوه بر مناسبات تعیین شده در امور دامداری، روابط دوستی نزدیک‌تری دارند و علقه خویشاوندی میان آنها هم مناسبات نزدیک‌تر و محکم‌تری به وجود می‌آورد. مال به نام سرمال آن شناخته می‌شود (کریمی، همانجا).

گروه‌بندی: در ایل بختیاری چند نوع گروه‌بندی وجود دارد که یکی از آنها گروه‌بندی قومی است. لرهای بختیاری در اکثریت مطلق



ساخت ابزارهای فلزی، عکس از مؤلف

بابا احمد بوده است و آنها خود را از طایفه بامدی (نک: ه د، بابا احمدی) می‌دانند، ولی سرجمع طایفه هموله هستند (کریمی، همان، ۲۷۳).

۲. غربتها، یا غربتیا (کولیه‌های ایل)، که بختیاری نیستند و کارشان آهنگری، سبدبافی و جز آنهاست. بختیارها به آنها دختر نمی‌دهند و از آنها دختر نمی‌گیرند. ازدواج آنها نیز درون گروهی است. همیشه با ایل کوچ می‌کنند و در حاشیه شهرکهای واقع در بیلاق و گرمسیر چادر

ایل بختیاری، ۴ نظام مهم نقش آفرین بوده‌اند و آثار آنها هنوز هم باقی است. عملکرد این نظامها توانسته است نام و موجودیت همه طایفه‌ها را به‌رغم جنگهای داخلی در ایل بختیاری و شکستها و از دست دادن سرزمین و مراتع و یا رانده شدن به کناره‌های «خاک بختیاری»، حفظ کند. این نظامها عبارتند از:

۱. نظام خویشاوندی، خویشاوندان در موارد جنگ و ستیز به یاری یکدیگر می‌روند (دیگار و کریمی، «عملکرد»، ۲۲۰).

۲. پیمان «خین چویی» یا «خینه‌چویی» (= خون چویی، اصطلاحی که برای پیمان پایدار به کار می‌رود)، که میان دو نفر یا دو گروه و بیشتر بسته می‌شود، تا همیشه در شرایط جنگ و ستیز پشتیبان



تجمع یک خانوار گسترده در بهون (سیاه‌چادر)، عکس از مؤلف

هم باشند. این پیمان بیشتر تابع نظام خویشاوندی است (همان، ۲۲۰-۲۲۴). در ایل بختیاری همه خین‌چوهای (هم پیمانها) یکدیگر را می‌شناسند و در مواقع لزوم به یاری هم برمی‌خیزند (همان، ۲۲۱-۲۲۲).

۳. قانون کمک به کم‌زور، در صورت بروز جنگ بین دو گروه، اگر گروه سومی به کمک یکی از این دو گروه بیاید، گروه چهارم باید بدون توجه به علل و ریشه‌های این نزاع، به پشتیبانی از گروه کم‌زور وارد جنگ شود. با اینکه این قانون با نظام‌بخش‌بندی ایل چندان انطباقی ندارد، ولی ساختار ایلی ایجاب می‌کند که قانون کمک به کم‌زور بر نظام خویشاوندی و نظام خین‌چویی برتری داشته باشد (همان، ۲۲۴-۲۲۵).

۴. نظام بستگانی (وابسته یکی از خانهای بودن). در ۱۲۹۷ق/ ۱۸۶۲م ناصرالدین شاه قاجار به علت نگرانی از قدرت حسینقلی‌خان ایلخانی، برادر او، اماقلی‌خان را با عنوان حاجی ایلخانی جانشین او کرد. او نیز برای دستیابی به قدرت، در هر طایفه و تیره‌ای به تعداد کلانتران و کدخدایان برادرش برای خود کلانتر و کدخدا انتخاب، و ابواب جمعی آنها را از بین همان طوایف و تیره‌ها تعیین کرد. این کار

می‌زنند و برای ایلیاتهای ابزار و وسایل کار و اسباب خانه می‌سازند (همان، ۵۷-۵۸).

۳. تخت‌کشیها، که برای گیوه تخت درست می‌کنند. آنها سرجمع طایفه بآبادی هستند، ولی در همه جا پراکنده‌اند. ازدواج در این دسته نیز درون گروهی است (همان، ۲۷۳).

۴. کلاه مالها و نمد مالها، که لر هستند، ولی با ایل کوچ نمی‌کنند (همو، «نگاهی»، ۳۵-۳۶).

۵. گروه عرب‌گتری، که دوزبانه‌اند (عربی ولری) و زنانشان جامه عربی، و مردانشان جامه بختیاری می‌پوشند. با اینکه عرب‌گتریها برای خود سازمان طایفگی مستقل دارند و به دو طایفه «عرب کنگر» و

«عرب علی‌بک» تقسیم می‌شوند، ولی در درون سازمان اداری ایل بختیاری قرار می‌گیرند. خانواده‌های این دو طایفه در ۳ بخش دورکی، بآبادی و بهداروند قرار گرفته‌اند و از کلانتران این طوایف فرمان می‌برند. مناسبات میان عرب‌گتری و بختیاری بین دو تعریف «تابعیت» و «اتحاد» در نوسان است. عربهای گتری تحت الحمايه بختیاریها هستند و از آنها متابعت می‌کنند و با آنها پیوند سببی نیز برقرار کرده‌اند، از این‌رو، مظاهر اتحاد نیز در میان آنها مشهود است (دیگار و کریمی، «بررسی...»، ۱۱۹). طایفه عرب‌گتری چهار لنگها در اطراف ایذه می‌نشینند (کریمی، سفر، ۱۶۳).

۶. سادات، هر طایفه‌ای از بختیاری تیره‌ای به نام سادات دارد. سادات شاه خراسان در طایفه بآبادی، سادات شاهزاده عبدالله در طایفه محمود صالح چهارلنگ میانکوه، سادات بویر در هفت لنگ میانکوه، سادات سلطان ابراهیم چهارلنگ در میانکوه نزدیک ایذه، سادات سیداحمد کبیر در هفت لنگ میانکوه نزدیک ایذه، و سادات سیدعیسی (سعید) در چهارلنگ فریدن و بُزُرود. سادات گله‌دار و زارعند و مورد احترام ایل قرار دارند (همانجا).

نظام سیاسی و توزیع قدرت: نظام جدید سیاسی و توزیع قدرت در سازمان حکومتی ایل بختیاری، تقریباً از ۱۰۸۰ق/ ۱۶۶۹م به بعد و با سلطه تدریجی هفت لنگها بر تمام ایل شکل می‌گیرد. خانهای هفت لنگ اولاد فردی به نام حیدر (حیدرکوزر) هستند. او که رئیس ایل پایی لرستان بود، در ۱۲۱۵ق/ ۱۸۰۰م به غللی از آنجا گریخت و به خانه کلانتر طایفه زراسوند از دورکی هفت لنگ بختیاری آمد و بعد از مدتی با دختر او ازدواج کرد. غالب آقا، پسر حیدر بعدها به ریاست طایفه زراسوند انتخاب شد. نسل خانهای اخیر بخش هفت لنگ بختیاری به او می‌رسد (سردار اسعد، ۱۵۵ بی).

برای حفظ تعادل کمی و کیفی قدرت طوایف، و توزیع یا تمرکز آن در

کوچندگی و تقسیم کار جنسی، بدون وجود زن به حیات اقتصادی خود ادامه دهد. قوانین مذهبی و سنن ایلی نیز مانع حضور زن نامحرم در کانون خانواده است. از این رو بهره‌گیری از نیروی کار زنان در امور دامداری از علل تعدد زوجات است. جانشین خان یا کلانتر می‌بایست از طرف مادر نیز خان‌زاده باشد، از این رو، خانها برای داشتن جانشین مناسب، با دختران یکی از همین بزرگان ایل که به آنها «بی بی» می‌گویند، ازدواج می‌کردند. پسری که از بی بی زاده می‌شد، استحقاق خان شدن یا کلانتر شدن را داشت، ولی پسری که از یک زن معمولی لر به دنیا می‌آمد، چنین حقی نداشت (همانجا).

تقسیم ثروت و سرمایه سرپرست خانواده پس از فوت چنین بود: یک هشتم کل دارایی منهای اموال غیرمنقول بین همسران او، و بقیه دارایی اعم از منقول و غیرمنقول بین پسران تقسیم می‌شد. اگر سرپرست خانواده فقط دختر داشت، برادران او املاک و دارایی برادر را تصاحب می‌کردند و مسئولیت شوهر دادن دخترهای او را برعهده می‌گرفتند. چون در ایل بختیاری نظام «شوهر مکانی» بر مناسبات همسرگزینی حاکم است و دختر پس از ازدواج از گروه خود خارج و وارد گروه شوهر می‌شود، از این رو، نمی‌تواند از اموال غیرمنقول او ارث ببرد (همانجا). پسرخواندگی در ایل معمول است و در درون گروه خویشاوند نسبی صورت می‌گیرد. بنا بر سنت ایلی، مرد بی‌فرزند یکی از برادرزاده‌های خود را به فرزند خواندگی می‌پذیرد. پسر خوانده از ارث پدر واقعی خود محروم می‌شود و از پدرخوانده یا عموی خود ارث می‌برد (کریمی، سفر، ۲۶۴).

ساختار اقتصادی: دامداری سنتی با دامهای کوچک، فعالیت اقتصادی و تولیدی مهم ایل را شکل می‌دهد. بختیارهای کوچ‌نشین دامهای گوشتی و شیرده از نوع دامهای کوچک (گوسفند از نژاد لری و بز) در گله‌های بزرگ، و گاو (معدودی برای مصارف خانوار) پرورش می‌دهند. در ایل بختیاری فقط «عرب کمری» ها گاو میش پرورش می‌دهند و محصول آن را با مالک دام تقسیم می‌کنند (همان، ۶۳-۶۴). از سده ۷ق به بعد، اقتصاد ایل بختیاری مبتنی بر پرورش و تعلیف دامهای کوچک بوده، و در این زمینه، «کوچ» بهترین و اقتصادی‌ترین «فن» برای تعلیف دام و بهره‌برداری از مراتع طبیعی ارتفاعات در طول سال به شمار می‌رفته است.

اتابک شمس‌الدین الب ارغون (د ۶۶۹ق/ ۱۲۷۱م) اولین حاکمی بود که به رسم مغولها قاعده ییلاق و قشلاق را پیش گرفت و زمستان را در ایذه (ایذج) و شوش، و تابستان را در زردکوه می‌گذراند (معین‌الدین، ۴۴). از این رو، ایل بختیاری ارتفاعات غرب اصفهان را که بلندترین قله آن در زردکوه ۴۵۴۹ متر است، به عنوان سرزمین ییلاقی و تعلیف تابستانی دامها، و دامنه‌های شرقی سلسله جبال زاگرس را که تا قسمتی از دشت خوزستان ادامه می‌یابد، به عنوان سرزمین گرمسیری برای تعلیف زمستانی دامهای ایل قرار داده است (دیگار و دیگران، ۱۹۸). ایل بختیاری از آن زمان تاکنون دارای دو کوچ بزرگ

رقابتی شدید بین دو شاخه خوشاوندی خانهای بزرگ به وجود آورد. از آن پس، فرزندان آنها نیز برای هر طایفه ۴ کلانتر تعیین می‌کردند که دو کلانتر با ایلخانی و دو کلانتر دیگر با حاجی ایلخانی مربوط بودند. عضویت در شاخه‌های ایلخانی و حاجی ایلخانی حالت موروثی داشت و غیرقابل تغییر بود. معمولاً پسر بزرگ‌تر رئیس شاخه مثلاً حاجی ایلخانی در همان شاخه پدر باقی می‌ماند و پسر کوچک‌تر باید جزو شاخه مخالف، یعنی ایلخانی شود. به این ترتیب ایل بزرگ بختیاری به دو دسته رقیب «ایلخانی» و «حاجی ایلخانی» تحت عنوان «بسته» تقسیم می‌شد. از این رو، هر فرد بختیاری می‌دانست که ایلخانی است، یا حاجی ایلخانی (همان، ۲۲۸-۲۲۹). این نظام پس از ۱۳۵۷ش از میان رفت و فقط نامی از آنها باقی ماند.

نظام مالکیت ارضی: مالکیت زمینهای قبیله‌ای در زمان مغول به صورت اینجو یا اقطاع بوده است (پتروشفسکی، ۱۴/۲، بی، نیز ۴۵ بی). ویژگی این اراضی، مستور بودن جنبه فئودالی مالکیت آنها در زیر پرده رسوم پدرشاهی و جماعتی بود. یعنی مالکیت اراضی و مراتع عملاً در اختیار رئیس ایل، ولی از نظر حقوقی علفخوار مشترک ایل یا شاخه‌ای از آن به حساب می‌آمد (همو، ۷۶/۲). رئیس ایل حق فروش یا انتقال این اراضی را به غیر نداشت (همو، ۷۷/۲). خانهای بختیاری در خاک بختیاری صاحب زمین زراعی نبودند و زمینهای ملکی آنها در خارج از آن قرار داشت و زارعانی لر که بر روی زمینهای آنها کار می‌کردند، یکجانشین بودند و رعیت نامیده می‌شدند (یادداشت‌های مؤلف).

بر اساس بنیادهای موجود در میان بختیارها، سهم زمین هر کس در چهار چوب واحدهای کوچک‌تر ایل تا بزرگ‌تر شناخته می‌شود (کریمی، «نظام...»، ۷۰). هر طایفه و تیره و اولاد ایل بختیاری به طور دسته جمعی و سنتی از حق موروثی آب و علف برخوردارند و تعلق ملکی هر فرد از زمان تولد مشخص می‌شود (نکا: امان، ۱۱۳). این افراد بدون موافقت همسایگان و هم گروههای ایلی، حق فروش یا واگذاری زمینهای خود را به غیر ندارند و زمین بدون اجازه اعضای گروه از تصرف گروه خارج نمی‌شود. طبق مقررات سنتی جاری در ایل، حداکثر زمان توقف عادی گروههای کوچنده در مراتع منزلگاههای مسیر کوچ، یک شبانه‌روز است و فقط حوادث غیرمترقبه ممکن است این زمان را به یک هفته برساند (کریمی، «دامداری»، ۴۲-۴۳). هر تیره و طایفه برای زراعت در زمین دیگران یا ساخت و ساز در آن، نظام و مقررات درون گروهی خاصی دارد؛ مثلاً بابادیها زمین را بلاعوض برای کشت به کس دیگری قرض می‌دهند، یا باقدی‌ها در ازای هر «تن» زمین بذرافکن، وجهی دریافت می‌کنند. برای ساختن خانه در زمین دیگری تنها قول شخص و وعده یاوری دادن به صاحب زمین کفایت می‌کند (همو، «نظام»، ۷۲، ۷۰).

ازدواج و ارث: ازدواج بختیارها درون گروهی است. زنی که با غیر بختیاری ازدواج کند، کودک او بختیاری محسوب نمی‌شود (همان، ۷۷). مرد بختیاری نمی‌تواند در چهارچوب نظام اقتصاد سنتی

«زیدی»، و کتیرا برای فروش به بیرون از ایل می‌گیرند (دیگار، همان، ۱۳۳-۱۴۰: کریمی، همان، ۲۱۷).

مسکن: بختیارها برای تعلیف دام در مراتع، مرتباً جا به جا می‌شوند؛ از این رو، نیاز به مسکن سبک و متحرک دارند. مسکن عمده آنها «بهون» (سیاه چادر بافته شده از موی سیاه بز) است (کریمی، «نگاهی»، ۳۷). آنها مسکن ثابت نیز دارند که بیشتر در گرمسیر ساخته شده است. انواع مسکنها عبارتند از: «گیر»، کنده شده در دل زمین که سقف آن را با چوب یا نی می‌پوشانند؛ «لیر» یا خانه‌های برپا شده از سنگ نتراشیده که به صورت خشکه چین و یا با ملات گل می‌سازند؛ و «تو» خانه‌های خشت و گلی است. بختیارهایی که توان خرید تیر و چوب برای پوشش سقف دارند، خانه‌ای در سردسیر یا گرمسیر و یا در هر دو برای خود می‌سازند. امروزه روند این ساخت و سازها به موازات گرایش به یکجانشینی ایل، با سرعت بی‌سابقه‌ای رو به فزونی است (دیگار، ۱۸۹-۲۰۴).

خوراک: بختیارها خوراک خود را با شیوه‌های سنتی تهیه و نگاهداری می‌کنند. در طول کوچ پاییزه خوراک آنها بیشتر نان و پیاز، نان و آب کشک، و نان و آب ترشی (کریمی، سفر، ۶۴)، و در کوچ بهاره به علت زاییدن میشها، مواد لبنی است. صبحانه آنها معمولاً نان و ماست است (همو، «دامداری»، ۴۹-۵۰). بختیارها خوراکیهای گوشتی کمتر می‌خورند و فقط در مواقع اتفاقی یا مناسبت‌هایی چون عروسی و عزا و مهمانی گوشت مصرف می‌کنند. از گوشت حیوانات اهلی برای خورشها و کباب استفاده می‌کنند. کشتن ماکیان برای پذیرایی از مهمان با صرفه‌تر از کشتن یک دام است، به همین دلیل بیشتر چادرها دست کم ۴ یا ۵ مرغ و خروس دارند. از گوشت حیوانات گیاهخوار وحشی یا پرندگان دانه برچین وحشی که شکار می‌شوند، فقط برای کباب استفاده می‌کنند (دیگار، ۲۴۰).

پوشاک: پوشاک مردانه کلاه نمدی سیاه از گُرک بز، «تُنبون» (شلوار) سیاه رنگ با پاچه‌های بسیار گشاد از جنس دبیت، پیراهن و «چوقا» است. چوقا بالا پوشی راسته و بی‌آستین است که قد آن تا سر زانو می‌رسد و سرتاسر جلوان باز است و زنان آن را روی دستگاہای افقی می‌بافند. بختیارها قبلاً قبا می‌پوشیدند که در زمان رضاشاه کنار گذاشته شد (همو، ۲۴۶-۲۴۹). آنها همچنین شالی از جنس پارچه به کمر می‌بندند و گیوه تلیکی به پا می‌کنند (همو، ۲۵۴).

لچک، «بی نا» (توری سر)، «کولوت» (دستمال تیره رنگ مخصوص پیشانی)، پیراهن، شولار (دامنه‌های بسیار پُرچین) و گیوه از جمله لباسهای سنتی زنان است. زنان جوان به رنگهای شاد گرایش دارند و زنهای مسن فقط رنگ سیاه می‌پوشند (همو، ۲۵۷-۲۶۲؛ نیز نک: کریمی، همان، ۳۹).

صنایع دستی: در بین اعضای ایل پرداختن به صنایع دستی (بجز بافندگی) معمول نیست و این کار اختصاص به غربتیها (کولیها) دارد (دیگار، ۴۳-۴۴). زن بختیاری اوقات فراغت خود را به ریسندگی و

در دو فصل بهار و پاییز از گرمسیر به قشلاق و بالعکس است. طول مسافت این کوچها بر حسب طایفه و گروههای مختلف ایل، متفاوت، و برای بعضی از طوایف به ۳۰۰ کم می‌رسد (دیگار و کریمی، «مال...»، ۳۰۱؛ نیز نک: نقشه و محل بیلاقی و گرمسیری طوایف). کوچ طوایف بختیاری زمان‌بندی معینی دارد. ایل راه هر یک از طوایف و گروههای ایل نیز تا حدی ثابت و معین است. هر یک از این گروهها نیز در بیلاق و گرمسیر جای معینی دارند که طبق قواعد و سنن ایلی متعلق به خود آنهاست و همیشه چادرهای خود را در آنجا برپا می‌کنند و دامهای خود را در مراتع آن می‌چرانند (دیگار و کریمی، همانجا؛ نیز نک: نقشه و نمودار و جدول).

محصولات لبنی ایل بیشتر مصرف درون ایلی دارد، در حالی که گوشت و پشم و پوست و روده دامها، بیشتر در بیرون از ایل به فروش می‌رسد. از پوست میش و پره که نازک‌تر است، برای مشک دوغ‌زنی، و از پوست بز که ضخیم‌تر است، برای مشک آب و ساختن انبناها (دیگار، ۱۴۶-۱۴۷)؛ از پشم گوسفند برای بافتن قالیچه، خُرچین، انواع «وریس» (بند برای باربندی و غیره)، طناب، گلیم، انواع جُل و انواع نمکدان (نوعی بافت کیسه مانند)؛ و از موی بز برای بافتن سیاه چادر و برخی از طنابهای موین استفاده می‌کنند (همو، ۴۵-۱۰۷).

در این نظام اقتصادی، مهم‌ترین نقش مولده را چوپان به عهده دارد که از کودکی به این کار می‌پردازد و تجربه و ویژه‌ای می‌اندوزد. مهم‌ترین وظایف او عبارت است از چراندن و مواظبت همیشگی از دامها، نگهداشتن دامهای ماده به هنگام شیردوشی، شستن گوسفندان قبل از پشم چینی، «قیه کردن» بره‌های نوزاد (خوراندن اولین شیر میش به آنها) بلافاصله بعد از زایمان. قرارداد میان چوپان و صاحب گله معمولاً یک ساله است. چوپان به عنوان دستمزد، خرج خوراک و پوشاک خود و نیز از هر ۱۰ میش یک بره نر، از هر ۱۰ بز یک بزغاله نر، از پشم هر ۱۰ میش پشم یک میش، و همه اینها را به انتخاب خود از صاحب گله دریافت می‌کرد (کریمی، «دامداری»، ۵۰-۵۱، سفر، ۲۹).

کشت غلات در میان بختیارها شغل جنبی افراد ایل است و بیشتر به صورت دیم در گرمسیر و بیلاق صورت می‌گیرد. غلات به دست آمده از این راه، در کنار بهره‌گیری از منابع زراعی یکجانشینان تا اندازه‌ای پاسخگوی نیاز درونی ایل است (کریمی، همان، ۲۰۲-۲۰۴). بختیارهای یکجانشین، باغداری و صیفی‌کاری نیز می‌کنند (همان، ۱۱۷). شکار جانوران گیاهخوار و پرندگان دانه برچین به روش بومی و با دامهای سنتی برای مصرف درون ایلی است (دیگار، ۱۲۳-۱۳۲).

زنان ایل در طول سال، افزون بر فعالیتهای دیگر، غالباً به گردآوری سبزیهای کوهی و میوه‌ها و دانه‌های گیاهان وحشی برای مصارف خوراکی، رنگرزی و دارویی می‌پردازند (کریمی، همان، ۲۱۶-۲۱۷). از میوه درخت بلوط پس از انجام دادن برخی عملیات روی آن، خمیری تهیه می‌شود که از آن نوعی نان به نام «گلپتیر» می‌پزند (همان، ۶۴-۶۵). از محصول درخت گینه، گرد سفیدی به نام گز، و صمغی به نام

پیشینه تاریخی: بختیارها گروهی از قوم لر به شمار می‌روند و با آنها گذشته‌ای مشترک دارند (نک: ه.د. لر).

از حدود ۳۰۰/ق ۹۱۳ م سرزمین لرستان به دو بخش «لر بزرگ» و «لر کوچک» تقسیم شد (معین‌الدین، ۳۷). در زمان صفوی سرزمین لر کوچک به لرستان فیلی معروف گردید و سرزمین لر بزرگ (از اصفهان تا کهگیلویه و از شوشتر تا بهبهان) قلمرو بختیارها شد (شهبازی، ۶۴). تا اواخر سده ۱۰/ق ۱۶ قلمرو لر بزرگ (لرهای بختیاری، لرهای کهگیلویه و بویراحمد، لرهای ممسنی) به همین نام مرسوم بود و در زمان شاه عباس قسمت شمالی این منطقه به بختیاری شهرت یافت (اسکندریک، ۱۰۸۶).

در ۵۰۵/ق ۱۱۱۱ م قریب ۱۰۰ خانوار عرب که پیشوای آنها ابوالحسن فضلویه نام داشت، از جبل السحاق شام به لرستان آمدند (معین‌الدین، ۳۸). مینورسکی (ص ۳۹) به درستی این مهاجران را از گروه‌های قومی گرد خوانده است. از ۵۵۰ تا ۸۲۷/ق ۱۱۵۵ تا ۱۴۲۴ م، ۱۳ حاکم با اصل و نسب سوری (شامی) با عنوان اتابکان فضلویه بر ناحیه لرستان و خاک بختیاری حکومت کرده‌اند. ابوطاهر، رهبر آنها از نسل سوم ابوالحسن که در خدمت اتابک سنقر از سلفریان فارس (۵۴۳-۵۵۶/ق ۱۱۴۸-۱۱۶۱ م) درآمده بود، به سبب وفاداری و شجاعت‌هایش در جنگ با ملوک شبانکاره، از سوی سنقر حاکم کهگیلویه شد و پس از موفقیت در فتح لرستان خود را اتابک نامید و در ۵۵۰ ق حکومت مستقلی تشکیل داد (همانجا). تقریباً از این تاریخ سرپرستی این قوم در دست این خانواده قرار گرفت.

کوچ بزرگ گروه ایلی که به بختیاری معروف شده‌اند، در زمان شمس‌الدین الب ارغون (د ۶۶۹/ق ۱۲۷۱ م)، ششمین اتابک از این خاندان، به تبع رسوم مغولی، شروع شد. ایذج (ایذه یا مالیر) قشلاق این اتابک و زردکوه بیلاق او بوده است (معین‌الدین، ۴۳-۴۴؛ امان، ۶۵). وی مدت‌ها در دربار ایلخان خدمت کرد و جای شک نیست که بعضی آداب مغولی را برگزیده بود. هم‌اکنون نیز در بین بختیارها، علاوه بر تشکیلات برجای مانده سیاسی - اجتماعی، برخی اصطلاحات مغولی نیز در واژگان شبانی آنها بازمانده است (دیگار و دیگران، ۱۹۲-۲۰۳).

در زمان شاه حسین، سیزدهمین اتابک، حکومت اتابکان فضلویه به پایان رسید و حکومت لر بزرگ به سلطان ابراهیم نواده امیر تیمور داده شد. او تا ۹۰۶/ق ۱۵۰۰ م بر این خطه حکومت کرد و در این سال پناط تیموریان از ایران برچیده شد (بدلیسی، ۵۶ - ۵۷). اینکه بعضی از محققان ایل بختیاری را قوم مهاجر از شام و سوریه می‌دانند، شاید به دلیل کوچ اتابکان فضلویه به این ناحیه باشد.

پس از اتابکان فضلویه، رؤسای طوایف مختلف قدرت را در دست گرفتند. در ۹۷۴/ق ۱۵۶۶ م شاه طهماسب به تاج میر، یکی از سران طایفه قدیمی و قدرتمند استرکی، لقب سرداری داد. تاج میر به سبب کوتاهی در انجام دادن وظایفش به قتل رسید و جهانگیرخان بختیاری به

بافندگی می‌گذراند. ایلیاتی به دلیل کوچ در کوهستان، احتیاج به وسایل نرم و سبک و انعطاف‌پذیر دارد که همه اینها را زنان بختیاری تهیه می‌کنند.

مقابل هر چادر بختیاری معمولاً یک دار بافندگی از نوع خوابیده بریاست. مواد اولیه بافته‌ها از دامهای ایل به دست می‌آید و محصولات به دست آمده بیشتر برای مصارف درون ایلی است. هر طایفه و تیره‌ای در نوعی از بافندگی شهرت دارد. مثلاً چوقابافی «کیارثی» (کیان ارثی) یا «کیومرثی» چهارلنگ مشهور است. بهترین «لی» (بافته‌ای گلیم بافت برای انداختن روی اثاثیه درون چادر) را طایفه بامدی می‌بافد. «هورژین» (خرجین)‌های بافته شده در طایفه گندلی یا قندعلی نیز معروف است. بعضی از فرشیهای بافت بختیاری که به «بی بی بف» (بی بی بافت) مشهورند، به بیرون از ایل صادر می‌شود. کارهای چوبی طایفه موری که در جنگلهای بازفت زندگی می‌کنند و چهارلنگهای ناحیه «لید» (مرز بین بیلاق و گرمسیر) نیز شهرت دارد (دیگار، ۱۴۹-۱۶۹؛ نیز نک: کریمی، همان، ۹۴، ۹۵، ۱۶۵).

حمل و نقل: حمل مشک آب، کودک و گهواره اوبه هنگام کوچ، و حمل هیزم گردآوری شده برای سوخت از وظایف زنان بختیاری است (همان، ۹۷؛ دیگار، ۱۷۰)؛ در بین مردها فقط چوپانان کوله‌بار کوچکی بر پشت خود حمل می‌کنند (همو، ۱۷۳). الاغ و قاطر و گاو برای حمل بار، و اسب و مادیان و قاطر برای حمل انسان است. بار و آذوقه را در وسایل گوناگونی که غالباً دست ساخت خودشان است، مثل جُل، انواع خرجینها و کیسه‌ها، بندها و طنابها (همو، ۱۷۵-۱۷۹) قرار می‌دهند و می‌بندند. بختیارها از گذشته‌های دور در تربیت اسب مهارت داشته، و سواران بختیاری مشهور بوده‌اند (همو، ۱۸۱-۱۸۲). در قدیم زین اسب را خود بختیارها از چوب می‌ساختند و سراجی آن را نیز خود انجام می‌دادند. بعدها زین آماده از نوع انگلیسی را از بازار می‌خریدند (همو، ۱۸۴-۱۸۵). امروزه اسب، کاربری خود را در ایل از دست داده، و شمار آن به طور بارزی کاهش یافته، و قاطر جای آن را گرفته است. هر خانوار کوچنده‌ای دست کم یک یا دو رأس قاطر و الاغ دارد (سرشماری، ۲۸). بختیارها به هنگام کوچ و برای گذر از رودخانه‌های سر راهشان از «گلک» استفاده می‌کنند. گلک را از مشکهای باد کرده و به هم پیوسته، می‌سازند و روی آن را با نی یا چوب می‌بندند (دیگار، ۱۸۸؛ نیز نک: کریمی، همان، ۲۴۰).

زبان و گویش (نک: ه.د. بختیاری، گویش).

مذهب: بختیارها شیعه اثنا عشری هستند. در قلمرو ایل بختیاری در حدود ۱۷ زیارتگاه و امام‌زاده وجود دارد. ۱۳ زیارتگاه بختیاری در گرمسیر، و بقیه در بیلاق واقع شده‌اند (همان، ۲۵۴-۲۵۵). تختگاههای مقدس مذهبی که از سده ۸ ق م تا سده ۵ م فعال بوده، و مردم بومی منطقه در هوای باز بر روی آنها به نیایش اهورامزدا می‌پرداخته‌اند، در همین گرمسیر بختیارها، یعنی در مسجد سلیمان، قرار داشته است (گیرشمن، ۲۸۲).

جنوب خاک بختیاری می‌گذشت، و کشف و استخراج نفت در مسجد سلیمان و رسیدن سهمی از آن به خانها، همه موجب شد که آنان سلطه خود را بر ایل تثبیت کنند.

خانهای بختیاری نیروهای رزمنده و گروههای تفنگچی ماهر در اختیار داشتند و در زمان انقلاب مشروطیت (۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م) نقش مهمی در فتح تهران و پیروزی انقلاب مشروطه ایفا کردند؛ از این رو، در دولت مشروطه پستهای مهمی به دست آوردند (امان، ۷۸-۷۹). در دوره سلطه پهلوی روشهای سیاسی گوناگونی برای حذف خانهای بختیاری و از بین بردن قدرت ایلی آنها به کار برده شد. خانها را از رأس هرم سلسله مراتبی ایل حذف کردند و کلاترانی تحت سرپرستی فرماندار نظامی گماشتند، و اداره ایل را به دست آنها سپردند و سرانجام از ۱۳۵۷ش نظام سلسله مراتبی ایل از بین رفت.

اکنون ایل بختیاری شرایط نوینی از زندگی را تجربه می‌کند و گرایش به یکجانشینی در ایل بختیاری با سرعت روبه‌فزونی می‌رود. بخش اعظم آنها یکجانشین شده‌اند و بخش دیگر نیز در حال یکجانشین شدن هستند. ایل به تدریج زندگی ایلی و کوچ‌نشینی خود را ترک می‌کند و واحدهای سنتی خود را از دست می‌دهد و نهادهای سنتی بازمانده آن نیز کاربردهای گذشته را ندارند. دامداری به صورت کوچروی بزرگ منظم سالانه در ایل راهها و استفاده از وسایل حمل و نقل سنتی جای خود را رفته رفته به دامداری به صورت رمه گردانی می‌دهد. در این شیوه دامداری، فقط چوپانان متخصص ایل همراه دام هستند و بقیه ایلیاتها در آبادیها باقی می‌مانند (دیگار و کریمی، «بختیاریها...»، ۸۷).

مآخذ: اسکندریک، منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ افضل الملک، غلامحسین، افضل التواریخ، به کوشش منصوره انجادی و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۱ش؛ امان، دیتر، بختیاریها: عشایر کوهنشین ایرانی در بویه تاریخ، ترجمه محسن محسین، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ اوژن بختیاری، ابوالفتح، «تاریخ بختیاری»، رحید، تهران، ۱۳۴۴ش، شه ۱۱؛ بدلیسی، شرف‌خان، شرفنامه، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ پترشفسکی، اب، «کیا روزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۴ش؛ یزمان بختیاری، حسین، «بختیاری در گذشته دور»، رحید، تهران، ۱۳۴۴ش، شه ۲؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب‌السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ دیگار، ژان پیر، قانون کوچ‌نشینان بختیاری، ترجمه اصغر کریمی، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ همو و اصغر کریمی، «بختیاریها، فرهنگ‌پذیری و فرهنگ‌زدایی»، فصلنامه عشایری ذخایر انقلاب، تهران، ۱۳۶۷ش، شه ۱۵؛ همان‌دو، «بررسی توزیع چند پدیده فرهنگی در منطقه بختیاری، زاگرس مرکزی»، ترجمه و تلخیص هوشنگ پورکریم، مردم‌شناسی و فرهنگ عامه ایران، تهران، شه ۱، ۱۳۵۳ش، شه ۳، ۱۳۵۶ش؛ همان‌دو، «سرزمین ایل، نمونه ایل بختیاری»، مجموعه مقالات مردم‌شناسی، دفتر دوم، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همان‌دو، «عملکرد ساختار انشعابی و ساختار قدرت در جامعه ایلی و کوچ‌نشین بختیاری»، فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، تهران، ۱۳۶۸ش، س ۴، شه ۴؛ همان‌دو، «مال، کوچک‌ترین واحد تولید، بوهون، کوچک‌ترین واحد مصرف در ایل بختیاری»، نامه نور، تهران، ۱۳۵۹ش، شه ۱۰ و ۱۱؛ دیگار، ژان پیر و دیگران، «عناصر ترکی در واژگان شایانی بختیاری»، ترجمه اصغر کریمی، مجموعه مقالات مردم‌شناسی، دفتر دوم، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشید یاسمی، غلامرضا، کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی او، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سردار اسعد، علیقلی و عبدالحسین لسان الملک سپهر، تاریخ بختیاری، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران،

جانشینی وی منصوب شد. هم اوست که ایل بختیاری را برای دریافت مالیات، به دو بخش هفت لنگ و چهار لنگ تقسیم کرده است. همچنین او در زمان شاه عباس، مأمور الحاق آب کوهرنگ به زاینده‌رود شد (همو، ۷۶). استرکیها امروزه طایفه‌ای از «دورکی باب» بختیاری را تشکیل می‌دهند. مقارن سال ۱۱۳۷ق/۱۷۲۵م، در زمان حملات افغانها و عثمانیها به ایران، چند تن از خانهای بختیاری، مانند قاسم‌خان و صفی‌خان، در مقابل این یورشها مقاومت به خرج دادند (مینورسکی، ۳۵).

در زمان نادر، علیمراد میبوند از چهار لنگ بختیاری سر به شورش برداشت و نادر شخصاً با وی وارد جنگ شد و او را دستگیر و اعدام، و بختیاریها را تار و مار و پراکنده کرد. نادر برای تضعیف بختیاریها و تقویت نوار مرزی شرق ایران، چند هزار خانوار بختیاری را به جام (ترت جام) خراسان تبعید کرد و ۴ هزار نفر از آنها را در قشون خود جای داد و برای جبران تقلیل جمعیت بختیاری، دو هزار خانوار کرد از عشایر زنگنه کرمانشاه را به سرزمین بختیاری کوچ داد (امان، ۷۸-۷۹). اندکی بعد، چند هزار از خانوار بختیاری که همراه نادر در فتح قندهار شرکت داشتند، در کنار میان خیل و نواحی دران بند و مرخای افغانستان ساکن شدند (همو، ۷۲). پس از قتل نادر، عده کثیری از بختیاریهای تبعیدی خراسان و مقیم افغانستان به منطقه خود بازگشتند (همانجا). علیمردان‌خان بختیاری در ۱۱۶۳ق/۱۷۵۰م به اتفاق کریم‌خان زند به اصفهان حمله کرد و شاه اسماعیل سوم را در اصفهان بر تخت نشاند (مینورسکی، ۳۶). اختلاف او و کریم‌خان منجر به قتل علیمردان‌خان شد و کریم‌خان بخشی از هفت‌لنگها را به قم، و بخشی از چهارلنگها را به قسا تبعید کرد (امان، همانجا).

استیلای قاجاریان، خفکان جدیدی برای بختیاریها به دنبال داشت. آقا محمدخان در ۱۲۲۷ق/۱۸۱۲م قوای بختیاری را در فریدن شکست داد، اما قاجاریان در مدت یک قرن و نیم حکومت نتوانستند سرزمین لره‌ای بختیاری را یکپارچه تحت سلطه خود درآورند. محمدتقی‌خان، ایلخانی چهارلنگ (۱۲۴۵-۱۲۵۵ق)، از طایفه کیان ارثی توانست بر تمام ایل بختیاری مسلط شود و اختلافات بین چهار لنگ و هفت لنگ را فرو نشاند (مینورسکی، ۳۷). در زمان او تغییرات فراوانی در ایل بختیاری روی داد و مکان جغرافیایی بعضی از طوایف تغییر یافت (امان، ۷۳-۷۴). در ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م به سلطه او نیز بر این ناحیه خاتمه داده شد (مینورسکی، همانجا). قدرتمندترین خوانین هفت لنگ بختیاری حسینقلی‌خان ایلخانی بود که در زمان ناصرالدین‌شاه تمامی طوایف ایل بختیاری را با هم متحد کرد، اما پس از چندی به سبب بدبینی شاه نسبت به او، به فرمان مسعود میرزای ظل السلطان از میان برداشته شد. پس از او، برادر و فرزندانش با حکم شاه بر ایل حکومت می‌کردند. اعطای اراضی خالصه خارج از قلمرو ایل به خانها، منصوب کردن آنان به ریاست ایل از طرف دولت مرکزی، حضور شرکتهای انگلیسی در استان خوزستان برای ساختن راه لینچ در ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م که از

۱۳۷۶ ش: سرشماری اجتماعی-اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۷۷ ش)، استان چهارمحال و بختیاری، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ ش: شهیازی، عبدالله، مقدمه‌ای بر شناخت ایلات و عشایر تهران، ۱۳۶۹ ش: ظل السلطان، مسعود میرزا، تاریخ مسعودی، تهران، ۱۳۶۲ ش: کریمی، اصغر، «دامداری در ایل بختیاری»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۲ ش، ۱۲۹ و ۱۳۰؛ همو، سفر به دیار بختیاری، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ همو، «نظام مالکیت ارضی در ایل بختیاری»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۷ ش، ۱۸۹ و ۱۹۰؛ همو، «نگاهی به زندگی و آداب و سنن در ایلات هفت لنگ و چهار لنگ»، همان، ۱۳۵۰ ش، ۱۱۱؛ معین‌الدین طنزی، منتخب التواریخ، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ ش: میرزایی دره‌شوری، غلامرضا، بختیارها و قاجارها، شهر کرد، ۱۳۷۳ ش: مینورسکی، و، «لرستان و لرها»، دو سفرنامه درباره لرستان، ترجمه سکندر امان‌اللهی و لیلی بهاروند، تهران، ۱۳۶۲ ش: ویلسن، آرند، «عشایر بختیاری»، سیری در قلمرو بختیاری و عشایر بومی خوزستان، ترجمه مهراب امیری، تهران، ۱۳۷۱ ش: یادداشتهای مؤلف: نیز:

Curzon, G.N., *Persia and the Persian Question*, London, 1892; Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; Ghirshman, R., *Terrasses sacrées de Bard-e Neshandeh et Mas'jid-e Solayman, l'Iran du Sud-Ouest du VIII^e siècle avant notre ère au V^e siècle de notre ère*, Paris, 1976.

اصغر کریمی

بختیاری، یکی از گویشهای گروه موسوم به لری. این گویش با اندک اختلافاتی - عمدتاً در آواها - در قلمرو وسیع بختیاری، از غرب اصفهان تا دزفول و شوشتر، میان ۳۱° تا ۳۴° عرض شمالی و ۴۸° تا ۵۲° طول شرقی رواج دارد (لکوک، ۱۳۴۱؛ ایرانیکا، ۱۳۵۹/III؛ نیز نک: لاریمر، ۱؛ و هم، «شعر...»، ۱۴).

شمار سخنگویان به این گویش دانسته نیست. امان (احتمالاً در دهه ۱۳۵۰ ش) شمار بختیارها را ۲۲۸ هزار برآورد کرده است که از این عده، ۱۶۸ هزار نفر، زندگی عشایری داشته‌اند (ص ۱۱۰). براساس سرشماری تیرماه ۱۳۶۶ جمعیت عشایر بختیاری بیش از ۱۸۰ هزار نفر بوده است (سرشماری ۲۱،۰۰۰). در تازه‌ترین برآورد، جمعیت کل بختیارها ۵۷۰ هزار نفر دانسته شده است (ایرانیکا، همانجا).

آواشناسی: صامتهای بختیاری برخی تحولات شاخص ایرانی جنوب غربی را نشان می‌دهند: ۱. تبدیل *w آغازین به bēd<*waita:b (بید)؛ ۲. تبدیل *wɪ/*wi به *wɪ/*wi (گزن)، gurūs<*wi-raica:gu (تبدیل *y آغازین به z: jūwa<*yāmaka (پیراهن)؛ ۴. تبدیل *dw آغازین به d: dar<*dwar (در)؛ ۵. تبدیل *k به *āhān<*akaina (آهن)؛ ۶. تبدیل *g به d: dūwā<*gāmātar (داماد)؛ ۷. تبدیل *kw به s: gusind<*gau kwanta (گوسفند)؛ ۸. تبدیل *gw به z: zō(n)/zuū(n)<*gwan (زیان)؛ ۹. تبدیل *θr به s: aθrya-āp- <asiāu (آسیاب).

دو تغییر عمده نیز خاص بختیاری است: ۱. تبدیل *m بین دو مصوت به w: dūwā<dāmād (داماد)، oweid<āmad (آمد)؛ ۲. تبدیل *s به s: در پسوندهای شخصی -sūn/-s- <-sūn/-s- (شما)، و واژه‌های دیگر نظیر angust<angušt (انگشت).

تغییرات دیگر بدین قرارند: ۱. تبدیل x آغازین به h: hār<xār (خار)، ولی گاه نیز بدون تغییر می‌ماند: xardan<xwardan (خوردن)؛ ۲. x در موقعیت میانی، پیش از صامت نیز به h تبدیل می‌شود: tahl<taxl (تلخ)؛ ۳. تبدیل f پیش از t به h: rahd<raht<raft (رفت)، (وامواژه‌هایی مانند baft از این قاعده تبعیت نمی‌کنند)، ضمن آنکه در اغلب موارد، h به صورت خفیف تلفظ می‌شود و یا حذف می‌گردد؛ ۴. f پیش از صامت صفیری به u بدل می‌شود: kafš<kauš/kouš (کفش)؛ ۵. صامتهای انسدادی، به خصوص t، پس از سایشها واکدار می‌شوند: suhd<suxt (سوخت)؛ ۶. b در موقعیت پایانی به v تبدیل می‌شود: jēv<jēb (جیب)؛ ۷. d در موقعیت پایانی تخفیف می‌یابد: bēd<bēd (بید)، یا گاه به کلی حذف می‌شود: bī<bīd (بود)؛ ۸. در موقعیت میان دو مصوت، b به buwur<be-bur (بُر)، و g به gāyal<gā-gal (گاوان) تبدیل می‌شود و نیز d یا به y بدل می‌شود: māyūn<mādīyān (مادیان)، یا آنکه به کلی حذف می‌گردد: duxtar<du(h)dar<du(w)ar (دختر) (نک: ایرانیکا، ۱۳۵۹/III؛ و هم، «مواد...»، ۱/۱۱).

uh, th, ah بختیاری (حاصل ft, x, ā، پیش از صامت، و نیز rr/ll) به ē, ē, ē تبدیل می‌شوند. این تغییر، همراه با تغییر xt/ft به hd و حذف d در میان دو مصوت، به صورتهای ادغامی خاصی منجر می‌شود: rē-m bī<rahd-um bī (رفته بودم)، girē-m<girihd-um (گرفتم)، sō-m<suhd-um (سوختم). افزودن n در میان مصوتها از ادغام آنها جلوگیری می‌کند، از جمله در ترکیب فعل «بودن»: dast-e kē-n-ē (در دست کیست؟)، پسوندهای شخصی: dād-e-n-um (مرا داده‌اند) و پیش از نشانه مفعولی alī-n-e: (علی را/به علی). در ستاکهای مختوم به مصوت نیز نیم مصوتی -h می‌مانند، پیش از شناسه می‌آید: bu-ʔ-e/bū-h-e (بُود، می‌شود) (ایرانیکا، ۱۳۵۹/III).

صرف: در گویش بختیاری، همانند فارسی، اسم فاقد جنس و حالت است و دو شمار مفرد و جمع دارد. ā, ūn, gal/yal پایانه‌های جمع هستند: kenīzā (کنیزان)، kasūn (کسان)، dur-gal (دختران)، adum-yal (آدمیان) (نک: لکوک، ۱۳۴۴؛ محمدی، ۴۰-۳۹؛ و هم، نیز ایرانیکا، همانجاها).

پسوند نکره‌ساز ē است که با یا بدون ya (یک) به کار می‌رود: ya dudar-ē (دختری). صفت نیز همانند فارسی از نظر شمار با اسم مطابقت ندارد و پس از اسم می‌آید: pīyā gap (مرد بزرگ). مفعول نیز با افزودن -e مشخص می‌شود: pā-t-e wurdār (پایت را بردار).

ضمایر شخصی منفصل، ضمایر شخصی متصل و شناسه‌های فعلی بختیاری اینهاست:

ماضی بعید از فعل ماضی به اضافه صورت سوم شخص مفرد ماضی فعلی «بودن» (bī) ساخته می‌شود: ašnīd-um bī (شنیده بودم)، با این حال، این فعل در ساخت فارسی هم به کار می‌رود: nīseste bīm (نشسته بودم). وجه تمنایی از فعل مضارع و با افزودن ā پیش از شناسه، ساخته می‌شود: kun-ā-m (بکنم) (نک: لکوک، 345). اینک صیغه‌های دوم شخص مفرد از وجوه اصلی افعال بختیاری (از فعل kun-/kerd-) برای نمونه ذکر می‌شود: مضارع (kun-ī)، مضارع استمراری (e/ī-kun-ī)، مضارع التزامی (be-kun-ī)، ماضی ساده (kerd-ī)، ماضی نقلی (kerd-ī-e)، ماضی بعید (kerd-ī bī)، ماضی استمراری (e/ī-kerd-ī)، ماضی التزامی (kerd-e bī)، امر (bu-kun) (نک: ایرانیکا، 561-560/III).
نحو گویش بختیاری همانند نحو فارسی است (لکوک، همانجا).

مآخذ: امان، دبیر، بختیارها؛ عشایر کوچ نشین ایرانی در بویه تاریخ، ترجمه محسن محبیان، تهران، ۱۳۶۷؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶)، نتایج تفصیلی، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹؛ محمدی، علی، گلوس دم برف، تهران، ۱۳۷۷؛ مددی، ظهرا، واژه نامه زبان بختیاری، اهواز، ۱۳۷۵؛ نیز:

Iranica; Lecoq, P., Les Dialectes du sud-ouest de l'Iran, Compendium linguarum Iranicarum, ed. R. Schmitt, n. Wiesbaden, 1989; Lorimer, D. L. R., The Phonology of the Bakhtiari Badakhshani, and Madaglashti Dialects of Modern Persia, London, 1922; Vahman, F. and G. Asatrian, Poetry of Bakhtiāris, Copenhagen, 1995; id., West Iranian Dialect Materials, Copenhagen, 1987.
عسکر بهرامی

بختیشوع، خاندان، نک: آل بختیشوع.

بخراء، شهری باستانی در شهرستان تدر، در استان حمص سوریه. بخراء مؤنث ابخر، به معنی بوی بد نفس است و گفته‌اند که این شهر را به سبب بوی بد خاکش (وجود چشمه‌های آب معدنی گوگردار، نک: المعجم، ۲۵۷/۲) چنین نامیده‌اند (ابوعبید، ۲۳۰/۸؛ یاقوت، ۵۲۳/۸). برخی به غلط گمان می‌کردند که بخراء همان «گوآریا»ی مورد اشاره استفانوس بیزانسی است (نک: علی، جواد، ۱۳۷۳-۱۳۸). طبری بخراء را دژی مستحکم بنا شده به وسیله قوم عجم معرفی کرده است (۲۴۴/۷)، اما برخی برآنند که منظور الزاماً ایرانیان نیست، زیرا کاخ الخضراء ساخت روم شرقی را هم ابن عساکر، بنا شده وسیله عجم ذکر کرده است (نک: لامنس، 338، حاشیه 6). برخی دیگر گفته‌اند که دژ بخراء را تدمریان در سده نخست میلادی بنا کردند، زیرا محل عبور، استراحت و تأمین آب کاروانها در محل برخورد راههای تدمر، دمشق و ملیکه، و در عین حال محل استراحت برخی خلفا و امرای اموی بود (نک: المعجم، همانجا).

جغرافی دانان و مورخان اسلامی محل این شهر را به تفاوت نوشته‌اند؛ از جمله خلیفه بن خیاط آن را در چند میلی تدمر آورده (۵۴۸/۲)، و مسعودی متذکر شده است که از قرای دمشق بوده، و میان حمص و دمشق قرار داشته است (التنبیه، ۳۲۴، مروج، ۲۱۲/۳).

ضمایر شخصی متصل	ضمایر شخصی متصل	شناسه‌های فعلی
من	mu	-um
تو	tu	-ī
او	hō/yō	
آن	hō	-e
این	yō	
ما	īmā	-īm
شما	īsā	-īn
آنان	hōnūn/ūnūn	
اینان	yōnūn/īnūn	-en

صفات اشاره نیز T (این)، و ā (آن) هستند (نک: لکوک، ایرانیکا، همانجا؛ مددی، ۳۱، جم).

ضمیر انعکاسی xo- است که با ضمایر شخصی متصل به کار می‌رود: xo-m (خودم)، xo-i (خودت) و ... ضمایر پرسشی اصلی نیز اینها هستند: ki/kī (چه کسی)، ē (چه)، kai (چه وقت)، kuye (کجا)، kunī (کو)، ēande(n) (چه قدر)، ēan(d) (چند)، ē sī (چرا)، ē taur (چه طور) (مددی، ۱۵۷، ۱۰۴، جم).

برخی از حروف اضافه و حروف ربط پرسامد اینهاست: wā (با)، be/we (به)، sī (برای)، men(e) (درون)، ze (از)، ē (مانند).

شماری از پسوندهای مهم اینهاست: پسوند تصغیر kur-ke: ke (پسرک)؛ ī و īn که از اسم صفت می‌سازند: hāk-ī (خاکی)، pašm-īn (پشمین)؛ -gar پسوند صفت فاعلی ساز: barz-e-gar (برزگر)؛ -istun پسوند اسم مکان ساز: lur-istūn (لرستان) (نک: لکوک، 345). پسوند k- نشانه معرفه است و برای تحبیب نیز به کار می‌رود: dā-k-e pīr-um (مادر پیرم)؛ پسوند (h)ey- نیز حالت ندایی می‌سازد: duar-ey (ای دختر) (ایرانیکا، همانجا).

اعداد: yak (یک)، du (دو)، se/si (سه)، ēāhār/ēār (چهار)، panč/panj (پنج)، šaš (شش)، haf(t) (هفت)، haš(t) (هشت)، nu(h) (نه)، da(h) (ده)، yāzda(h) (یازده)، dūāzda(h) (دوازده)، sēzda(h) (سیزده)، bīs(t) (بیست)، sad (صد)، hazār (هزار) (نک: لکوک، 344؛ مددی، ۲۷۳، جم).

نظام فعل بختیاری همان نظام فعل ایرانی غربی، و صرف فعل بر اساس دو ماده مضارع و ماضی است. زمانهای مرکب به کمک صفت مفعولی ساخته می‌شود. دو پیشوندی که وجههای فعلی را می‌سازند، اینهاست: e-/ī- برای مضارع و ماضی استمراری؛ be-/bu- برای التزامی و امری.

شناسه‌های فعل مضارع (اخباری و التزامی) اینهاست: -om، -ī، -e، -īm، -īn، -en. شناسه‌های فعل ماضی ساده نیز همینهاست، بجز سوم شخص مفرد که شناسه ندارد. برای ساخت ماضی نقلی، جزء e- (صورت سوم شخص مفرد مضارع فعل «بودن») پس از شناسه می‌آید: ašnīd-um-e (شنیده‌ام).

به هر حال، اینک بخراء در ۲۵ کیلومتری جنوب تدمر قرار دارد (المعجم، همانجا). منطقه تدمر محل عبور کاروانهای بازرگانی میان یمن، حبشه، عراق و آسیای صغیر و نیز جنوب هند، خاور دور، افریقا، ایران، ماوراءالنهر و چین بوده است (نک: علی، احمد اسماعیل، ۸۳، ۸۹). دولت روم این منطقه را در ۱۳۰ م تحت نفوذ خود گرفت (اسعد، ۳۵۵). بخراء در سده ۲ ق متعلق به نعمان بن بشیر و محل اقامت او بود (طبری، همانجا؛ ابن اثیر، ۲۸۶/۵). در ۱۲۶ ق/۷۴۴ م ولید بن یزید بن عبدالملک بن مروان در این شهر به قتل رسید (خلیفه، ۵۴۸/۲). از آثار برجای مانده از این شهر می توان گفت که دژی به ابعاد حدود ۱۶۰×۲۰۰ متر داشته که دیواری سنگی به عرض ۳ متر آن را احاطه می کرده است و باروهایی نیم دایره و دوبرج بر دروازه آن قرار داشته است (موصلی، ۴۶۴).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما استعجم، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ اسعد، خوری عیسی، تاریخ حمص، مطرانیة حمص الارثوذكیة، ۱۹۲۰ م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ طبری، تاریخ، علی، احمد اسماعیل، تاریخ بلاد الشام، دمشق، ۱۹۸۴ م؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، دارالعلم للملایین؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ هم، مروج الذهب، بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶ م؛ المعجم الجغرافی للقطر العربی السوری، دمشق، ۱۴۱۱ ق/۱۹۹۰ م؛ موصلی، عمادالدین، ربوع محافظة حمص، دمشق، ۱۹۸۱ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Lammens, H., *Etudes sur le siècle des Omayyades*, Beirut, 1930.
پرویز امین

بخش، واحدی در تقسیمات کشوری ایران که قسمتی از یک شهرستان، و خود در برگیرنده چند دهستان است. واژه بخش در زبان فارسی به معنای حصه، نصیب، قسمت، بهر، بهره، جزء، پاره و... آمده است (نک: برهان...، نیز لغت نامه...).

به کارگیری واژه بخش به معنای متعارف آن نخستین بار پس از تصویب قانون تقسیمات کشوری در ۱۶ آبان ۱۳۱۶ متداول شد (نک: مجموعه قوانین سال... ۶۲). بر طبق این قانون، کشور ایران از لحاظ تقسیمات کشوری به ۵ واحد تقسیم شد که عبارت بودند از: استان، شهرستان، بخش، دهستان و ده؛ که به ترتیب تحت اداره یک نفر استاندار، فرماندار، بخشدار، دهدار و کدخدا بوده است (نک: همان، ۶۴). تا پیش از این قانون، کشور ایران از نظر تقسیمات کشوری به ایالات که هر یک از آنها دارای چند ولایت و هر ولایت دارای تقسیمات کوچکتری که بلوک خوانده می شد و خود متشکل از چندین ده بود، تقسیم می شد. فرمانروای ایالت را والی یا فرمانفرما و فرمانروای ولایت را حاکم یا حکمران و فرمانروای بلوک را نایب الحکومه می نامیدند و امور عمومی هر ده را شخصی به نام کدخدا که از جانب نایب الحکومه برگزیده می شد، به عهده داشت (بدیعی، ۲۲۱/۲).

در تبصره ۲ از ماده ۲ قانون تقسیمات کشوری مصوب ۱۶ آبان ماه ۱۳۱۶ پیشینی شده بود که وزارت کشور می تواند با تصویب هیأت وزیران، تقسیمات داخلی کشور را بر حسب نیاز تغییر دهد (نک: مجموعه

قوانین سال، همانجا). به همین سبب در طی زمان تغییرات بسیاری در شمار و حدود تقسیمات کشوری به عمل آمد؛ از جمله در ۱۳۳۹ ش به موجب قانون دیگری، کشور ایران به ۱۴ استان و ۶ فرمانداری کل، ۱۳۹ فرمانداری و ۴۴۹ بخشدار تقسیم گردید و در سالهای بعد، شمار بخشها به ۴۵۹ و سپس به ۴۷۰ افزایش یافت (بدیعی، ۲۲۳/۲-۲۲۴).

در تیرماه ۱۳۶۲ قانون تعاریف و ضوابط تقسیمات کشوری از تصویب مجلس شورای اسلامی گذشت. در ماده اول این قانون عناصر تقسیمات کشوری، روستا، دهستان، شهر، بخش، شهرستان و استان تعیین شده بود و بخش از لحاظ سلسله مراتبی در این قانون هم، مانند قانون ۱۳۱۶ ش در درجه سوم قرار گرفت. در ماده ۶ قانون اخیر، بخش به این صورت تعریف شده است: «بخش واحدی است از تقسیمات کشوری که دارای محدوده جغرافیایی معین بوده و از به هم پیوستن چند دهستان همجوار مشتمل بر چندین مزرعه، مکان، روستا و احیاناً شهر که در آن عوامل طبیعی و اوضاع اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی، واحد همگنی را به وجود می آورد، به نحوی که با در نظر گرفتن تناسب وسعت... امکانات طبیعی و استعدادهای اجتماعی و توسعه امور رفاهی و اقتصادی آن تسهیل گردد» (مجموعه قوانین و مقررات...، ۲۲۰، ۲۲۱).

به موجب تبصره های همین ماده قانون، حداقل جمعیت بخش بدون احتساب جمعیت های شهری با تراکم زیاد ۳۰ هزار نفر و با تراکم متوسط ۲۰ هزار نفر تعیین شده است که در نقاط کم تراکم تا حداقل ۱۲ هزار نفر با تصویب هیأت وزیران، و در موارد استثنائی و با تصویب مجلس می تواند کمتر از آن هم باشد (همان، ۲۲۱). در ۱۳۷۵ ش در سطح کشور ایران جمعاً ۶۸۰ بخش وجود داشته است (سرشماری...، ۱۵).

مأخذ: بدیعی، ربیع، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، شناسنامه بخشهای کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ الفت نامه دهخدا؛ مجموعه قوانین سال ۱۳۱۶، وزارت کشور، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ مجموعه قوانین و مقررات مربوط به وزارت کشور (از آغاز پیروزی انقلاب اسلامی تا پایان ۱۳۶۹ ش) وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۰ ش.

محمدحسن گنجی

بخشی، در اصل اصطلاحی چینی، به معنای استاد که از دو واژه «پاک» در چینی کهن (پو در چینی معاصر، پوک در چینی کانتونی، و هاکو در زبان ژاپنی) به معنای وسیع، گسترده و پهناور، و «دژی» در چینی کهن (شی در چینی معاصر، سی در چینی کانتونی، و شی در زبان ژاپنی) به معنای محقق و دانشمند، آقا، اشراف زاده و... ترکیب یافته است (نک: دورفر، II/271؛ کلاوسن، 321؛ کارلگرن، 259، 50). این اصطلاح در زبان ژاپنی به صورت هاکوشی، به معنای پزشک، و به صورت هاکاسه به معنای مرد دانش آموخته، کارشناس و پزشک است. بخشی در آغاز به صورت باغشی (کلاوسن، همانجا) و باقی

بازگشته باشد.

بخشی در زبان قپچاقی به معنای دبیر (دورفر، II/271) و در زبان جغتایی به معنای نویسنده، دبیر، خواننده و جراح بوده است (بابز، ۱۰۸؛ استرآبادی، ۱۱۹؛ ب). در زبان ترکمنی، نوازندگان و خوانندگان دوره گرد که داستانهای حماسی را به نثر و شعر روایت می‌کنند، بخشی خوانده می‌شوند (ابوالغازی، ۳۴).

در زبان قزاقی معاصر، بخشی که به صورت باقسی تلفظ می‌گردد، به معنای قام (= شمن)، جادوگر، پزشک سنتی و فالگیر (= باقسی بالگر) است (شینتیکوف، ۴۸؛ «گویش...»، ۳۴)، و در زبان قرقیزی، باقشی به معنای شمن و پزشک سنتی است و قرقیزان، معرکه گیرانی را که آهن داغ بر زبان می‌کشند و چاقوبرتن خویش فرو می‌کنند، باقشی می‌خوانند (یوداخین، I/81). در زبان ترکی عثمانی سده ۹/۱۵م کاتبانی که به خط اویغوری می‌نوشتند، بخشی خوانده می‌شدند (کلاوسن، 321). اگر استنباط دورفر (II/275) که بخش نخست واژهٔ سغدی پخسیند^۳ را همان بخشی می‌داند، درست باشد، باید پذیرفت که این اصطلاح نخستین بار چند سده پیش تر از وارد شدن آن به فارسی، در حوزهٔ فرهنگ ایرانی راه یافته بوده است؛ و نیز وجود واژهٔ بخشی (که «ن» آن احتمالاً ناملفوظ بوده است و در زبان سغدی که احتمالاً به معنای راهب بوده است، امکان صحت آن استنباط را تقویت می‌نماید (نیز نک: قریب، ۲۵۸).

می‌دانیم که سغدیانی نیز مانند اویغوران به هر دو آیین مانوی و بودایی گرایش داشته‌اند و ترجمهٔ متنهای بودایی و مانوی به زبانهای سغدی و اویغوری موجود است. آنان با یکدیگر ارتباط فرهنگی بسیار نزدیکی داشته، و اویغوران، خط سغدی را از سغدیانی عاریت گرفته‌اند و بدین سان، واژه‌هایی از سغدی به اویغوری و بالعکس راه یافته است (جعفر اوغلو، 17، 21، 28، 30، 39، 53، 55، ۴۴۷، ۴۴۳، ۳۹۱، ۸۵، ۷۹، قریب، ۱۷، ۲۱، ۲۸، ۳۰، ۳۹، ۵۳، ۵۵).

اگر چه وجود انبوه اصطلاحات بودایی سنسکریت در زبان اویغوری نشانهٔ آن است که متون بودایی یکسره از آن زبان به اویغوری ترجمه شده، اما واژه‌های دینی و غیردینی چینی دخیل در اویغوری نیز درخور اهمیت است (جعفر اوغلو، نیز کلاوسن، ج۲). از آن گذشته، اویغوران از نظر جغرافیایی به چین نزدیک تر از سغدیانی بودند و تأثیر فرهنگ چینی بر آنان بیش از سغدیانی بود؛ از این رو، گمان می‌رود بخشی (= پاکشی) چینی به واسطهٔ زبان اویغوری به سغدی راه یافته باشد.

اصطلاح بخشی در عصر ایلخانان مغول به زبان فارسی درآمد، مغولان که پیش از کشورگشایی چنگیزخان و در آغاز آن دوران آیین شمنی داشتند و در آن باور نیز از ترکان متأثر بودند، به زودی تحت تأثیر شدید فرهنگی اویغوران قرار گرفتند و از آنان نوشتن آموختند، به واسطهٔ آنان با آیین بودایی آشنا شدند و اویغوران به عنوان کارگزاران اداری-مالی روحانیان دین بودایی در قلمرو گستردهٔ مغولان چنگیزخانی

(مایترسیمیت، 59، 67)، به معنای آموزگار روحانی یا راهب بودایی، از زبان چینی به زبان ترکی اویغوری راه یافت و به هر دو صورت با همان معنی از ترکی به زبان مغولی درآمد (پوپ، 63، 61؛ دورفر، II/274)؛ اگر چه در یک متن بودایی، واژهٔ باقشی به معنای آموزگار، به خود بودا خطاب شده است، اما در زبان ادبی مغولی در دورانهای بعد، به صورت باغسی و در زبان رسمی جمهوری مغولستان (زبان قبیلۀ خالخا) به صورت باغش درآمد و بار معنایی آن گسترش یافت و به معنای آموزگار، استاد، لامای دانا و عالم و آقا به کار رفت (پوپ، 63؛ لسینگ، 70). لسینگ در فهرستی که از اصطلاحات بودایی زبان مغولی به عنوان پیوستی بر فرهنگ خویش به دست داده (همانجا)، واژهٔ باغسی را ضبط نکرده، و این بدان معناست که آن اصطلاح به مفهوم آموزگار یا راهب بودایی کاربرد چندانی در زبان مغولی نداشته است. بنا بر گزارش دورفر از منابع متأخر، باغشی در زبان مغولی به معنای ادیب و دانشمند نیز به کار می‌رفته است (همانجا).

به سبب آنکه تلفظ ترکیب حروف «غ ش» و «ق ش» در زبان ترکی چندان روان نیست، واژهٔ (باغشی یا باقشی) در آن زبان به صورت باخشی درآمد (کلاوسن، همانجا) و در زبان ترکی اویغوری که به ظاهر نخستین میزبان این واژه در زبانهای ترکی است، واژهٔ باخشی به معنای آموزگار، استاد و پزشک نیز بوده است (جعفر اوغلو، 31).

جعفر اوغلو مؤلف «فرهنگ اویغوری کهن» (همانجا)، و نیز دورفر (II/275) برآند که واژهٔ بخشی، ترکی شدهٔ واژهٔ سنسکریت بهیکسو از ریشهٔ بهاج (= آرزو کردن، خواستن)، به معنای سائل و گداست؛ و سؤال و گدایی مرحله‌ای از سلوک عرفانی آیین هندو و سپس آیین بودایی به شمار می‌آمده است (مونیر ویلیامز، 756) و چون راهبان بودایی در سیر و سلوک آیینی، به دریوزگی می‌پرداخته‌اند، بعدها واژهٔ بهیکسو معنای مطلق راهب یافته است. اما این فرض بی‌اساس است، زیرا واژهٔ باخشی در ترجمهٔ اویغوری متون سنسکریت بودایی بیشتر در برابر واژه‌های سنسکریت گورو و گاه شاستا و آچاریا به معنای استاد و آموزگار دینی نیز بوده است (مایترسیمیت، 200؛ کلاوسن، همانجا؛ مونیر ویلیامز، 131، 358، 1044؛ شایگان، ۲۹۵/۸). ظاهراً تقابل آن واژه‌های سنسکریت با باخشی، بیشتر در زبان ترکی رایج بوده است و چینیان دست کم آن را در برابر واژهٔ گورو: شی (سی در چینی باستان به معنی رئیس، رهبر، استاد، آموزگار و...) به کار می‌برده‌اند («متنها...»، 174؛ کارلگرن، 263) و این «شی»، جدا از واژهٔ چینی شی در ترکیب بخشی است.

کاربرد واژهٔ بخشی در زبان ترکی اویغوری تداوم، و به دیگر زبانهای ترکی راه یافت و در آن زبانها مفاهیم گوناگون پیدا کرد، از جمله: دبیر یا کاتب. به نظر کلاوسن، باخشی به معنای کاتب در زبان ترکی، بازگشتی است از زبان مغولی بدین زبان (همانجا)، اما کاربرد واژهٔ باغسی/باغشی در زبان مغولی، به معنای کاتب، کمتر مشاهده و ضبط شده است و احتمال بیشتر آن است که باخشی به این معنا، از زبان فارسی به ترکی

1. The Buddhist...

2. Kazak...

3. paxsēnd

نفوذ و حضور چشمگیر یافتند. از آن رو، در آن دوران واژه‌های ترکی - اوغوری دخیل در زبان فارسی چندین برابر واژه‌های زبان مغولی بود و حتی واژه‌ها و نامهای خاص مغولی نیز به صورت ترکی شده به زبان فارسی انتقال یافت و اصطلاح بخشی از واژه‌های ترکی دخیل در زبان فارسی آن روزگار است (رشیدالدین، ۳۴/۱؛ روشن، ۵۹؛ نیز نک: ۴۶۲/۱۰-۴۶۳). جوینی با اصطلاح بخشی آشنا نبود و در جهانگشای او تنها واژه توبین به معنای راهب بودایی به کار رفته است (۱۰/۱). در واقع جامع التواریخ رشیدالدین فضل‌الله نخستین منبع به کارگیری این اصطلاح ترکی است، اگر چه در آن نیز توبین (۸۴۴/۲) و تایشی (۱۵۴/۱) به همان معنی به کار رفته است.

به گزارش رشیدالدین، هولاکوخان به رغم آنکه خود بر آیین شمنی نیاکان بود، چنگلارون بخشی را که مربی اباقاخان - پسر و جانشین بودایش - بود، بزرگ می‌داشت (۱۱۰۱/۲). دوران زرین بوداییان در ایران از دوره ایلخانی اباقاخان تا برافتادن و مرگ گیخاتوخان ادامه داشت و بخشیان بودایی از هند، چین، کشمیر و اوغور به سوی این سرزمین سرازیر می‌شدند (همو، ۱۳۳۲/۲) و در بیشتر شهرها از جمله قوچان، تبریز و بغداد معابد بودایی، معابد بخشیان و بتخانه‌ها ساخته شد (همو، ۱۲۵۴/۲، ۱۲۵۹). گفتنی است که هیچ‌سندی از گرایش مسلمانان به آیین بودایی در دست نیست؛ بی‌تردید بخشیان، مغولان و ترکان شمنی را به آیین خویش فرا می‌خواندند.

اگر چه بخشی در جامع التواریخ همواره به معنای راهب بودایی است، اما برخی از بخشیان، حاکم و امیر بودند. از جمله توکال بخشی در عهد هولاکو به شحنگی حلب گمارده شده بود (همو، ۱۰۲۷/۲) و در دوران ستیز احمد تگودار با ارغون، شیشی بخشی از امرای بزرگ (همو، ۱۱۲۴/۲) و امیری عاقل و کافی به شمار می‌آمد. اباقاخان، یارق (یاروغ) بخشی ختایی را (که البته از نام ترکیش پیداست که اوغور بوده است) به تربیت نواده خویش غازان خان گمارد، تاهم وی را آموزش دینی دهد و هم بدو خط مغولی و اوغوری بیاموزد. ارغون پدر غازان، باجو بخشی را نیز در این کار انباز یارق ساخت (همو، ۱۰۲۷/۲، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۱، ۱۲۱۱).

برخی از بخشیان، در عهد ارغون و صدارت سعدالدوله یهودی، به پشتیبانی از مسلمانان برخاستند. برنده بخشی یک بار ملک جلال‌الدین سمنانی را از مرگ رهانید، اگر چه سعدالدوله باردیگر کمر بر قتل او بست و ارغون به اغوای او، ملک را کشت. پندید بخشی نیز از محمود، نواده صاحب‌جوینی حمایت کرد (همو، ۱۱۷۳/۲-۱۱۷۴).

در دربار قویلائی‌قآن و نواده او تیمور در چین نیز بخشیان حضوری نمایان داشتند، از جمله: تبه و گنبه بخشی تبتی، و قزنطاس بخشی کشمیری (همو، ۹۳۰/۲). اندک اندک بخشیان تبتی در دربار آنان نفوذ بیشتر یافتند و به طبابت نیز پرداختند و از همان دربار آیین بودایی ویژه تبتیان به مغولستان راه یافت و فراگیر شد (ولادیمیرتسف، ۲۹۳).

غازان خان که به پرورش بخشیان، به آیین بودایی سخت‌گرایش

داشت (رشیدالدین، ۱۲۵۳/۲، ۱۲۵۴، ۱۳۳۲)، در هنگامه ستیز با بایدو بر سر ایلخانی، ناگهان به دین اسلام درآمد و در ۱۲۷۴/۶۷۴م فرمان داد تا «معابد بخشیان و بتخانه‌ها (معابد بودایی) و کلیساها و کنیسه‌ها را در شهرهای قلمرو ایلخانی ویران کنند (همو، ۱۲۵۴/۲، ۱۲۵۹) و بخشیان و بوداییان را مخیر کرد که به دیار خود بروند، یا اسلام آورند. اما گروهی بر عقیده پیشین ماندند؛ غازان نیز آنان را نراند و هزینه زندگیشان را تأمین کرد (همو، ۱۳۵۶/۲، ۱۳۵۷).

وصاف از بخشیان دیگر نیز نام برده است: سوانا بخشی، کرنه بخشی، بخشی بوقا که شاید تنها نام خاص باشد، تولکابخشی و ایدل‌پای بخشی (ص ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۷۶، ۲۲۸، ۲۸۷). در دوره اولجایتو حضور بخشیان در ایران تداوم یافت. آنان پس از آنکه بخشی میان دو عالم حنفی و شافعی در گرفت و تشیع آنان بر ضد یکدیگر ایلخان و امیران را آزرده، کوشیدند تا ایلخان را به آیین بودایی بازگردانند؛ اما اولجایتو به اشارت یکی از امیران، به مذهب شیعه روی آورد و به هدایت علامه حلی آن را پذیرا شد (ابوالقاسم کاشانی، ۹۷).

ابوالقاسم کاشانی از بخشیان دیگری نیز نام برده است: سشی (شیشی)، جابکجوک؟ بخشی و سیف‌الدین بخشی (ص ۷، ۹، ۲۰۳، ۲۱۹). این سیف‌الدین که به روایت ابوالقاسم کاشانی از عالمی پرشش فقهی می‌کرد، بی‌گمان مسلمان بوده، و ارتباطی با بوداییان نداشته است و این نشانه تحول معنایی بخشی در زبان فارسی است. همان گونه که گفته شد، غازان را برای آموختن خط مغولی و اوغوری به یک بخشی سپردند و آن بخشی به راستی یک راهب بودایی بود، اما سیف‌الدین به یقین به سبب آنکه خط اوغوری و شاید زبان مغولی نیز می‌دانست، بخشی نامیده می‌شد. و از این پس بخشی در زبان فارسی، معنای دبیر (= منشی، کاتب) خط اوغوری و زبان مغولی یافت (نخجوانی، ۳۹/۲). به احتمال بسیار بخشیان عصر تیموری و بعد از آن، از این زمره بوده‌اند، مانند بخشی خواجه (حافظ ابرو، ذیل، ۲۸۱)، دولتشاه بخشی (شرف‌الدین، ۸۶/۱؛ عبدالرزاق، ۳۸۰؛ منتخب التواریخ، ۲۸۱)، اردوان بخشی (عبدالرزاق، ۳۱۰)، ایدی یسردی بخشی (نظام‌الدین، ۱۱۳؛ شرف‌الدین، ۳۳۳/۱)، آلتون بخشی (نظام‌الدین، ۲۳۶)، پاینده بخشی (همو، ۲۵۵)، ترمچی بخشی (شرف‌الدین، ۱۰۶/۱)، محمد بخشی (تاج‌السلمانی، ۵۳ الف)، انکه/ایکه/ایکو (شاید اتکو) تیمور بخشی (حافظ ابرو، زیده، ۱۷۳/۱)، بای بخشی (همو، ۳۶۶/۱)، پکنه/بکنه (شاید تکنه) بخشی، شیخ محمد بخشی، نوروز بخشی (همو، ۴۱۷/۱، ۴۶۳، ۵۳۸)، و شاه محمد بخشی دیوانه (فضل‌الله، ۱۸۵).

بخشی در عصر صفوی، دیگر کاربرد نداشت و گویا نامه نویسی به خط اوغوری متروک شده بود و تنها از ابوالقاسم بخشی وابسته شیانیان که در هرات بر ضد صفویان برخاست، در منابع آن دوره نام‌برده شده است (قاضی احمد، ۱۲۶/۱). در سده ۱۲ق/۱۸م هنوز اصطلاح بخشی در حوزه فرهنگ فارسی، اما در بیرون مرزهای ایران

نیز تاج... ماده بخل؛ لغت‌نامه... ذیل زفتی)، اما در واژگان دینی خودداری از خرج کردن مال است در مواردی که نباید از آن دریغ شود و این صفت در مقابل جود قرار دارد (راغب، ۳۸). به تعبیر دیگر بخل خودداری از ادای حقوق واجب است (طبرسی، ۱۰۴/۷؛ تهانوی، ۱۴۲/۱؛ مصطفوی، ۲۰۹/۱) و آن بر دو نوع است: بخل نسبت به مال خود و بخل نسبت به مال دیگران یا امر به بخل (نک: نساء/۳۷، که می‌توان چنین تقسیمی را از آن برداشت کرد).

بخل در جامعه عرب پیش از اسلام: کمال مطلوب اخلاق جاهلی مروت بود و مروت فضیلت‌های مختلفی چون سخاوت، شجاعت، صبر، صداقت و امانت را شامل می‌شد (ایزوتسو، ۹۲). بدین ترتیب، بخل صفتی ضد ارزش به شمار می‌آمد و سخاوت نشانه اصالت، نجابت و شرافت بود. البته این بدان معنا نیست که بخل در میان عرب اصلاً وجود نداشته است؛ این امر که شاعران بسیاری در عهد جاهلی در اشعار خود از ردیلت بخل سخنها گفته‌اند، خود دلیل بارزی بر وجود چنین خوی ناپسندی در جامعه آنان بوده است. گویا این صفت بیشتر در میان زنان بادیه‌نشین شیوع داشته است (همو، ۹۹-۱۰۰). حاتم طایی نمونه واقعی و مثل اعلاّی سخاوت اعراب جاهلی و نماد دوری از بخل است. شعرای جاهلی از جمله زهیر بن ابی سلمی و طرفة بن عبد نیز اشعاری در مدح سخاوت و نکوهش بخل سروده‌اند.

جاحظ در کتاب *الخیلاء* سخاوت را صفت عرب و بخل را صفت غیرعرب معرفی می‌کند. پس از فتوحات اسلامی که عربها با اقوام و نژادهای دیگر ترکیب شدند، تقابل بخل و سخاوت عجم غیرمسلمان و عربهای مسلمان در کتابها و آثار تاریخی بیشتر به چشم می‌خورد. در همین راستا در عهد عباسیان، خراسانیها جنگهای حاوی حکایاتی درباره بخیلان می‌نوشته‌اند (نک: جاحظ، ۲۷، ۴۵؛ نیز: EI²/I/1297)، بخل در جامعه اسلامی دوران پیامبر(ص): با ظهور اسلام، پیامبراکرم(ص) شدیداً مردم را از بخل منع کرد و این ممانعت با آرمان اخلاقی عرب، یعنی مروت، سازگاری تمام داشت. اسلام با تہذیب و تشویق سخاوت دوران جاهلی، مفهومی را در قالب نظام اخلاقی خود مطرح نمود که در قرآن کریم از آن به اتفاق تعبیر شده است. از یک سو قرآن بار خودستایی و خودنمایی را از این ارزش دوران جاهلیت سلب کرد (بقره/۲۶۴) و از سوی دیگر اسراف و نیز بخل را روا ندانست (فرقان/۶۷/۲۵).

در نظر پیامبر(ص) سخاوت چنان فضیلتی داشت که آن حضرت آن را پایه‌ای برای جامعه دینی - سیاسی خود قرار داد (ایزوتسو، ۹۴). بازرگانان ثروتمند مکه به هنگام ظهور اسلام از صفت بخل بری نبودند. در جامعه مکه که جامعه‌ای بازرگانی بود، آرمان مروت جای خود را به تفاخر به مال و ثروت و بخل نسبت به آن داده بود و مفهومی که بادیه‌نشینان از مجد و شرف داشتند، دیگر به عنوان شالوده واقعی حیات کارایی نداشت. قرآن کریم نیز برخی مردم زمان پیامبر(ص) را به بخل متهم می‌کند (توبه/۶۷-۶۸، ۷۵-۷۷).

کاربرد داشت (حسینی، ۴۶/۱، ۱۴۹ ب).

واژه بخشی به دیگر زبانهای جهان اسلام نیز وارد شده است، از جمله عربی «البخشية» (ابن فضل الله، ۶۶/۳) و «البخشین» (متن به نادرست: النجیشین، نک: بدرالدین، ۱۰۵/۳؛ دورفر، II/274). بخشی در زبان اردو هم اینک به معنای سرتیپ، فرمانده کل قوا، کارمند پرداخت کننده وجه، و بخشی خانه به معنای دفتر پرداخت حقوق ارتشیان، کاربرد دارد (سروش، ۸۷).

ماخذ: ابن فضل الله عمری، احمد، *مسالك الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۸؛ ابوالغازی بهادرخان، *شجرة تراکمه*، به کوشش ا. ن. کونوف، مسکو/لنینگراد، ۱۹۵۸؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *تاریخ اولجايتو*، به کوشش مهین هبلی، تهران، ۱۳۳۸؛ استرلادی، محمد مهدی، *سنگلاخ*، به کوشش ج. کلاوسن، لندن، ۱۹۶۰؛ بابر، ظهیرالدین محمد، *بابرنامه*، ج تصویری، لندن، ۱۹۷۱؛ بدرالدین عینی، محمود، *عقد الجمان*، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۹۸۷؛ تاج السلمان، شمس الحسن، ج تصویری، به کوشش ه. ر. رومر، ویسبادن، ۱۹۵۵؛ جوی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۷؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع التواریخ* رشیدی، به کوشش خانباا بیانی، تهران، ۱۳۵۰؛ همو، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سید جواد، تهران، ۱۳۷۲؛ حسینی، احمد، *تاریخ احمد شاهی*، به کوشش دوست مراد سید مرادوف، مسکو، ۱۹۷۲؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳؛ روشن، محمد و مصطفی موسوی، مقدمه بر ج ۱ *جامع التواریخ* (نک: ه. رشیدالدین فضل الله)، سروش، نصرالله و حیدر شهریار نقری، فرهنگ اردو - فارسی، اصفهان، ۱۳۷۳؛ شایگان، داریوش، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، تهران، ۱۳۷۵؛ شرف الدین علی بزدی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳؛ ل. ل. ابن روزبهان، *مهمان نامه بخارا*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۱؛ قاضی احمد قس، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹؛ قریب، بدرالزمان، *فرهنگ سندی*، تهران، ۱۳۷۴؛ منتخب *التواریخ* معینی، منسوب به معین الدین نظنزی، به کوشش ژان ادین، تهران، ۱۳۳۶؛ نخجوانی، محمدین هندوشاه، *دستور الکاتب*، به کوشش علی زاده، مسکو، ۱۹۷۶؛ نظام الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳؛ و صاف، *تاریخ*، تحریر عبدالحمید آیتی، تهران، ۱۳۴۶؛ ولادیمیرتسف، ب. نظام اجتماعی مغول، ترجمه شیرین بیانی، تهران، ۱۳۲۵؛ نیز:

The Buddhist Sogdian Texts of the British Library, ed. D. N. MacKenzie, Leiden, 1976; Caferoglu, A., *Eski uygur türkçesi sözlüğü*, Istanbul, 1968; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth - Century Turkish*, Oxford, 1972; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965; Karlgren, B., *Analytic Dictionary of Chinese*, Taipei, 1975; *Kazak, türkçesi sözlüğü*, tr. H. Oraltay, Istanbul, 1984; Lessing, F. D., *Mongolian - English Dictionary*, Bloomington, 1982; *Mayrisimil, Uyğurca metinler II*, tr. Sinasi-Tekin, Ankara, 1960; Monier Williams, M., *A Sanskrit - English Dictionary*, Oxford, 1979; Poppe, N., *The Mongolian Mounuments in H'pags-pa Script*, Wiesbaden, 1975; Shnitnikov, B. N., *Kazakh - English Dictionary*, Londoan etc., 1966; Yudahin, K. K., *Kirgiz sözlüğü*, tr. A. Taymus, Ankra, 1988.

مصطفی موسوی

بخشیان، نک: بخشی.

بُخْل، واژه‌ای قرآنی به معنای «زفتی» که در سنت، تفسیر و آموزه‌های اخلاقی از زمینه‌ها، آثار و علاج آن گفت و گو شده است. بخل در لغت ضد کرم، و به معنای منع و امساک آمده است (ابن منظور،

نویسندگان عرب در دوران اسلامی مانند ابن عبدربه موضوع بخل را از دیدگاه قرآن و حدیث نیز بررسی کردند و به ساختن حکایتها و سرودن اشعاری درباره بخیلان پرداختند. در این آثار، تنها نام ۴ تن از عربها به عنوان بخیل ثبت شده است: خطیئه، حمید الاربط، ابوالاسود دؤلی و خالد بن صفوان (EI²، همانجا؛ نیز نک: ابشیهی، ۱۷۱/۱).

بخل در فرهنگ و ادب جامعه اسلامی پس از پیامبر (ص): جاحظ (د ۲۵۵/ق ۸۶۹م) دانشمند مسلمان که حیات اجتماعی اوایل دوران عباسی را وصف می کند، نخستین دانشمندی است که در عالم اسلام کتابی مستقل درباره بخیلان نوشته است. وی در البخلاء با وصف اشخاص بخیل، گفتار و مذاکرات بخیلان و استدلال آنان را بر پسندیده بودن بخل و امساک با زبانی شیوا، طنزگونه و دلنشین آورده است. دانشمندان و ادیبان دیگری نیز به صورت پراکنده در آثارشان از بخل سخن گفته اند (به عنوان نمونه، نک: ابن مقفع، ۷۵). بسیاری از شعرای مشهور پارسی گوی در این موضوع شعرهایی سروده اند و در زبان فارسی تلهای فراوانی نیز یافت می شود که در آنها واژه های بخل، بخیل و بخیلی به کار رفته است (نک: دهخدا، ۲۵۰/۱، ۳۹۵، ۳۹۷، ۹۵۷/۲، ۱۲۰/۳).

موضوع بخل از ۴ منظر در فرهنگ و ادب جامعه اسلامی قابل بررسی است:

الف. بخل از دیدگاه قرآن: واژه بخل و مشتقات آن جمعاً ۱۲ بار و در ۸ آیه قرآن کریم به کار رفته است. نقطه مقابل بخل، سخاوت است. هر چند این واژه و مشتقات آن در قرآن مجید نیامده، در آیات فراوانی تعبیر «انفاق» به کار رفته است که می تواند بیانگر همان مفهوم با بار اسلامی و وحیانی باشد. اصطلاح بخل در قرآن کریم با توجه به قراین آیه ها همیشه به معنای دریغ داشتن مال به کار رفته است و یا دست کم مصداق بارز آن بخل در مال است. مفسران قرآن عموماً بخل را در آیات قرآنی خودداری از پرداخت حقوق واجب و به ویژه زکات دانسته اند (طبرسی، ۱۰۰/۳، ۱۰۱-۲۶/۴۸؛ طباطبایی، ۳۴۹/۹). نوع وصف بخیلان در قرآن و سنت، و مجازاتهایی که در زبان قرآن و روایات برای بخیلان آمده است، تفسیر یاد شده را تأیید می کند؛ چه، خودداری از پرداخت صدقات مستحب نمی تواند چنین مجازاتهایی را به دنبال داشته باشد. طوق آتشین شدن مال بخیل بر گردن او (آل عمران ۱۸۰/۳) و ایجاد نفاق در دل بخیل و باقی بودن بر این حالت تا هنگام مرگ (توبه ۷۶/۹-۷۷) از مجازاتها و آثار بخل است که در قرآن به آن تصریح شده است. لعنت خداوند بر بخیلان (مجلسی، ۱۴۵/۸)، حرام بودن بهشت بر آنان (همو، ۱۴۲/۸، ۳۰۱/۷۰) و اینکه بخیلان دورترین آفریدگان نسبت به خدای تعالی هستند (آمدی، ۱۹۴/۱)، از جمله مجازاتها و اوصاف بخیلان در روایات پیامبر اکرم (ص) است.

گفتنی است که مفسران به ندرت از مصادیق دیگری بجز بخل در مال نیز برای مفهوم آن یاد کرده اند. از جمله بخل در آیه ۳۷ سوره نساء (۴) به بخل ورزیدن اهل کتاب در اظهار صفات پیامبر (ص) که در

کتابشان آمده بود، تفسیر شده است (طبرسی، ۱۰۱/۳).

واژه دیگری که در قرآن با معنایی نزدیک به بخل به کار رفته، کلمه «شخ» است. شخ آخرین حد بخل یا آزمندی است. برخی نیز گفته اند که بخل بر نفس عمل منع و باز گرفتن دلالت می کند، در حالی که شخ حالت خاص نفس است که انسان را به چنین عملی وادار می کند. استعمال قرآنی واژه شخ نیز چنین معنایی را تأیید می کند، زیرا شخ به نفس نسبت داده شده است (نساء ۴/۱۲۸؛ تغابن ۴۴/۱۶؛ نک: ایزوتسو، ۱۰۳).

ب. بخل از دیدگاه سنت: این موضوع در منابع حدیث شیعه و اهل سنت با عنوانهای البخل، باب البخل، باب کراهه لبخل علی المؤمن، باب تحریم ترک معونة المؤمن عند ضرورته و جز آنها بررسی شده است. گاه نیز احادیث مربوط به بخل به صورت پراکنده و در ابواب مختلف کتابهای حدیثی آمده است.

در سنت، بخل بدترین بیماری و نکوهیده ترین خصلت انسانی شمرده شده است (بخاری، ۱۱۲). در احادیث، بخل به معنایی اعم از معنای قرآنی آن به کار رفته است، اما به راستی مقصود از آن بخل در ادای حقوق واجب است و در نتیجه به شدت نکوهش شده است (آمدی، ۶۲۴/۲، ۷۴۱). همچنین این واژه در سنت به معنایی جز بخل مالی به کار رفته است: درود نفرستادن بر پیامبر (ص) هنگام ذکر نام او (مجلسی، ۳۶۷/۰؛ ابن دیبع، ۶۱)، بخل در سلام کردن (کلینی، ۶۴۵/۲)، بخل در گشاده رویی (آمدی، ۷۲۱/۲) و بخل در مایه گذاشتن تن برای جان (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۳).

ج. بخل در اخلاق اسلامی: موضوع بخل در منابع اخلاقی فریقین با عنوانهای کتاب ذم البخل و حب المال، بیان تفصیل آفات المال و فوائد، بیان ذم البخل، حکایات البخلاء، و فی رذائل البخل و الشح و الامساک بررسی شده است (نک: نراقی، محمد مهدی، ۱۰۸/۲-۱۱۲؛ نراقی، احمد، ۴۰۵-۴۰۷؛ غزالی، ۲۰۰/۳). در علم اخلاق بخل عبارت است از امساک کردن در مقامی که باید بذل کرد و ندادن آنچه باید داد؛ طرف دیگر آن اسراف است (نراقی، محمد مهدی، ۱۰۸/۲؛ نراقی، احمد، ۴۰۵). غزالی می گوید: بخل خودداری از ادای حقوق واجب است و واجب خود بر دو نوع است ۱. واجب شرعی، ۲. واجب به مقتضای مروت. سخاوتمند کنی است که از هیچ یک از این دو واجب دریغ نکند و چنانچه در پرداخت هر یک از اینها خودداری کند، دچار بخل شده است (۲۲۵/۳).

د. بخل در عرفان اسلامی: در اصطلاح عرفا، بخل ترک ایثار است که خود بر دو قسم است: ۱. ترک ایثار مال در وقت نیاز، چنانکه ابوحنفص حداد گفته است (سلمی، ۱۱۱). عرفا همچنین گفته اند: از پیامبر (ص) منقول است که ولی خداوند جز بر سخاوت سرشته نشده است (میددی، ۱۳۲/۴). ۲. ترک ایثار جان، چنانکه گفته اند: «بخیل آن است که جان خود حق را ندهد» (تهانوی، ۱۴۲/۱). چون هدف نهایی عارف و سالک فانی شدن در حق است، این ایثار بر وی واجب است

محمد مهدی، جامع السعادات، به کوشش محمد کلانتر، نجف، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ نهج البلاغه؛ نیز: EI²، محمود کریمی

بُخور، نک: داروشناسی

بُخور، جادّه، نک: جادّه بخور.

بُخورِ مَرِّم، نک: پنجه مريم.

بُد، نک: بت.

بداء، اصطلاحی کلامی به مفهوم دگرگونی و تبدیل رأیی به رأیی دیگر. بداء در لغت به معنای ظهور، آغاز کاری و دست زدن به امری است (ابن منظور، جوهری، ماده بداء؛ نیز نک: جرجانی، ۴۴)، چنانکه در قرآن مجید نیز به معنای ظهور و آشکار شدن امری به کار رفته است (نک: زمر/ ۴۷-۴۸). اما مفهومی که در طی سده‌ها موجب بحثهای دراز کلامی و اعتقادی شده، نسبت بداء به حق تعالی، به معنای تجدید رأی و اراده، یعنی بازگشت حق از رأیی و حکمی به رأی و اراده‌ای جدید است که به طور مشروط و مقید - به شرحی که در همین مقاله بیان خواهد شد - از معتقدات امامیه است. اما چنین نسبتی به طور مطلق، فی الواقع در زمره عقاید هیچ یک از فرق و مذاهب بزرگ اسلامی نیست، چه، در تحلیل عقلی، این نسبت باقی عینیت حق تعالی با علم و اراده و حکمت و برخی دیگر از اسماء و صفات جلاله است و موجب اعتقاد به حدوث علم و اراده برای خدا می‌گردد. آنچه موجب طرح این مسأله و اعتقاد به بداء برای حق تعالی شده، برخی حوادث دینی - تاریخی، و نیز آیات قرآنی درباره اراده مطلق خدا در محو و اثبات امور و نتایج اعمال، و تشویق خلق به توبه و انابه برای تغییر حکم و اراده حق در مجازات و پاداش است. داستان حضرت ابراهیم (ع) و دستور پروردگار به قربان کردن فرزندش و آنگاه بازگشت از آن رأی که در قرآن مجید به آن اشاره شده (صافات/ ۱۰۲-۱۰۵)، خود از برجسته‌ترین مصادیق «بداء» برای حق تعالی تلقی شده است (برای توضیح و تحلیل این واقعه، مثلاً نک: کراچکی، ۱۰۵)، همچنین آیات بسیاری درباره توبه و مغفرت جویی و ازاله نتایج اعمال بد بر اثر کارهای خوب در قرآن آمده است (مثلاً نک: نور/ ۳۷-۳۹؛ نحل/ ۴۱-۴۹؛ هود/ ۱۱۴-۱۱۶؛ نوح/ ۱۰۷-۱۱۰؛ انفال/ ۳۳-۳۴). آیه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مَا يُعِدُّهُ أَمْ الْكِتَابُ» (رعد/ ۳۹-۳۸) ظاهراً بیشترین بحث درباره بداء را به خود اختصاص داده است.

در منابع روایی شیعه نیز روایات بسیاری از پیامبر (ص) و امامان (ع) در تأیید بداء آمده، و اعتقاد به آن در زمره طاعات و عبادات، و یکی از عالی‌ترین وجوه تعظیم حق تعالی محسوب شده است (مثلاً کلینی، ۱۴۶/۱-۱۴۸؛ شیخ طوسی، الغيبة، ۴۲۸-۴۲۹؛ مجلسی، ۱۰۷/۴-۱۰۸، ۱۱۰). اگرچه در منابع عامه، اعتقاد به بداء مردود دانسته شده است و حتی برخی از دانشمندان از این راه بر امامیه طعن‌ها زده‌اند، ولی باید گفت که در این منابع نیز تفسیرها و تأویلات و روایاتی وجود

آثار بخل:

۱. آثار فردی: بخل و تنگ چشمی همه پدیها را فراهم می‌گرداند و مهاری است که به سوی هر بدی می‌کشانند (نهج البلاغه، حکمت ۳۷۸). نخستین و مهم‌ترین اثر بخل بر انسان، زدودن تدریجی ایمان اوست و در واقع بخل و ایمان با یکدیگر جمع نمی‌شوند. در قرآن کریم اتفاق که ضد بخل است، یکی از نشانه‌های بارز متقیان شمرده شده، و همتای ایمان به غیب قرار داده شده است (بقره/ ۳/۲). از همینجا مجانست ایمان و جود و در برابر آن مجانست کفر و بخل استنباط می‌شود (نک: کلینی، ۲۲۷/۲؛ بخاری، ۱۰۸؛ ابن ابی الدنيا، ۱۸۳). اثر دیگر بخل حسد است؛ شخص بخیل بر قضای الهی خشم می‌ورزد و گرفتار حسد می‌شود (ماوردی، ۲۶۲) و در واقع او نسبت به فضل خداوند بر دیگران بخیل است (ابوليث، ۱۴۲). در قرآن آمده است که بخل، نفاق را نیز در دل شخص جای می‌دهد (توبه، ۷۶/۹-۷۷). اثر دیگر بخل بر شخص بخیل، فقر (کلینی، ۲۳/۸؛ نهج البلاغه، حکمت ۱۲۶) و سلب آسایش دنیوی (مجلسی، ۳۰۳/۷۰) است.

۲. آثار اجتماعی: عامه مردم به سبب طبیعت آزمند بشری و ثروت انبوه افراد بخیل، به آنان روی می‌آورند و در زندگی اجتماعی خوی و خصلت آنها را به خود می‌گیرند. بدین ترتیب، افراد بخیل عملاً امرکننده به بخل نیز هستند (طباطبایی، ۳۵۵/۴). از سوی دیگر چنانچه فرهنگ بخل در جامعه‌ای توسعه یابد، پایه‌های دین و دنیای افراد سست می‌گردد (نهج البلاغه، حکمت ۳۷۲). از آثار سوء اجتماعی بخل، رواج دروغ‌گویی، بیدادگری و قطع رحم در میان افراد جامعه است (مجلسی، همانجا). اثر اجتماعی دیگر بخل بی‌وفایی نسبت به دوستان است (نهج البلاغه، حکمت ۳۸).

ماخذ: آمدی، عبدالواحد، غرر الحکم، همراه با ترجمه محمد علی انصاری، تهران، ۱۳۳۵؛ ابی‌شهی، محمد، المستطرف، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن ابی الدنيا، عبدالله، الاشراف فی منازل الاشراف، به کوشش نجم عبدالرحمان خلف، ریاض، ۱۴۱۱ ق؛ ابن‌دبیع، عبدالرحمان، تمیز الطیب من الخبیث، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن‌مقفع، عبدالله، الادب الصغیر و الادب الکبیر، بیروت، دار بیروت للطباعة و النشر؛ ابن‌منظور، لسان، ابرلیت سمرقندی، نصر، تئیه الفائقین، به کوشش احمد سلام، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابزوتسو، توشیهیکو، مفاهیم اخلاقی و دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۰؛ بخاری، محمد، الادب المفرد، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ تاج المروس، تهاوی، محمد اعلی، کشف اصطلاحات الفنون، کلکته، ۱۸۶۲ م؛ جاحظ، عمرو، البخله، به کوشش احمد عوامری بک و علی جازم بک، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ دهخدا، علی اکبر، امثال و حکم، تهران، ۱۳۶۳؛ راغب اصفهانی، حسین، المفردات، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفه؛ سلمی، محمد، طبقات الصوفیه، به کوشش یوهانس پدرس، لیدن، ۱۹۶۰ م؛ طباطبایی، محمد حسین، المیزان، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، بیروت، دارمکتبه الحیاه؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، دمشق، مکتبه عبدالوکیل الدروی؛ قرآن کریم؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۴۸؛ لغت‌نامه دهخدا؛ ماوردی، علی، ادب الدنيا و الدین، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، ۱۳۶۰؛ میدی، ابوالفضل، کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران، ۱۳۶۱؛ نراقی، احمد، معراج السعاده، قم، ۱۳۷۱؛ نراقی،

دارد که نتیجه آن جز اعتقاد به نوعی بداء نیست (مثلاً فخرالدین، التفسیر... ۶۳/۱۹-۶۵؛ سیوطی، ۶۶/۴؛ ابن اثیر، ۱۰۹/۱؛ برای برخی دیگر از روایات عامه، نک: سبحانی، ۴۰-۴۱)؛ اگرچه برخی از نویسندگان تصریح کرده‌اند که «بداء» در این موارد در معنای مجازی «قضا»، یعنی حکم تکوینی به کار رفته است، زیرا معنای حقیقی آن موجب اعتقاد به عدم علم خدا می‌گردد. یکی از انگیزه‌های ظهور این مباحث، به ویژه تفسیر و تأویل آیه «يَمْحُو اللَّهُ...» بوده که در کنار برخی آیات دیگر در مقام رد اعتقاد یهود است که به تعبیر قرآنی، می‌گفتند «يُدَّ اللَّهُ مَغْلُوبَهُ...»، یعنی چون پروردگار از کار آفرینش پیرداخت، جهان را کنار نهاد و دیگر او را بر آن دستی نیست. دانشمندان فرق اسلامی همه بر این معنی متفقند که خلق و امر و محو و اثبات همواره متداوم است و حق تعالی هر زمان در کار خلق و تجدید است. اینکه در قرآن مجید آمده «وَهُوَ الَّذِي يَبْدُؤُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ...» (روم ۲۷/۳۰) یا فرموده «...يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ...» (فاطر ۱/۳۵) و «الْآخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ...» (توبه ۱۰۶/۹) و امام رضا (ع) بر ارتباط این آیات بر بداء تأکید کرده، کاملاً مؤید همین امر است (مجلسی، ۱۳۷-۱۳۸؛ قس: خیاط، ۶)، بلکه این حدوث و تجدید را در نیستند که علم و اراده حق تعالی حادث و ناقص است (مثلاً نک: ابن بابویه، ۱۳۶-۱۳۷؛ قس: خیاط، ۶)، بلکه این حدوث و تجدید را در مرتبه‌ای قرار می‌دهند که منافاتی با علم و اراده مطلق لم یزل و لایزالی حق نداشته باشد. امامان (ع) نیز پیوسته به این معنی تأکید داشته‌اند که مراد از بداء، حصول علم جدید برای خدا نیست (مثلاً نک: کلینی، ۱۴۸/۱؛ صدرالدین، شرح... ۳۷۹).

مطابق برخی روایات، علم خدا دو گونه است (و به تعبیر درست‌تر، علم خدا در دو مرحله متجلی می‌گردد): گونه‌ای صرفاً نزد حق مخزون است؛ و گونه‌ای که رسولان و فرشتگان می‌آموزند و آن علمی است که هیچ‌گاه تغییری در آن حادث نمی‌گردد و تکذیب نمی‌شود؛ ولی علمی را که نزد او مخزون است، اگر خواهد چیزی از آن را پیش و پس می‌اندازد، یا اثبات می‌کند و یا مرفوع می‌گرداند و بداء در همین مرحله متصور است (کلینی، ۱۴۷/۱؛ مجلسی، ۹۵/۴). مقصود از «ام الكتاب» در آیه «يَمْحُو اللَّهُ...» نیز همین علم مخزون و مخصوص حق تعالی یا لوح محفوظ است (نک: طباطبائی، ۸۵/۱۸، در تفسیر زخرف ۴/۴۳). خیاط معتزلی (ص ۱۲۸) اتفاقاً بر این توجیه و اعتقاد به بداء از طریق این آیه (نیز نک: مجلسی، ۱۱۹-۱۲۱) خرده گرفته، و آن را نادرست خوانده است، ولی باید گفت، سخن او قانع‌کننده نیست و کنه مطلب را به خوبی در نیافته است؛ چنانکه به نظر می‌رسد، هم در رد تغییر قضا و اراده حق تعالی به مصداق حدیث «الصدقة تدفع القضاء المبرم» هم تفسیر درستی ندارد (نک: ص ۱۲۹). قاضی عبدالجبار نیز به نظر می‌آید که مقصود از بداء را، چنانکه متفکران امامیه می‌گویند، در نیافته است (۱۷۵/۲-۱۷۶). فخرالدین رازی (همان، ۶۳-۶۶) در تفسیر همان آیه، آن را با مسأله «نسخ» که از معتقدات اهل سنت و نیز معتزله است، ارتباط

داده، و چنین آورده که شمول آیه عام است و «محو و اثبات»، اجل و سعادت و ایمان و کفر را نیز در بر می‌گیرد (قس: سیوطی، همانجا). در این صورت حتی اگر مدلول آیه را فقط متوجه بعضی از اشقیاء و در دورانی خاص بدانیم (برای نظر برخی از بزرگان اشعریه، نک: باقلانی، ۲۱۴-۲۱۶)، باز هم به نوعی بداء، دست‌کم در حوزه توبه و استغفار قائل شده‌ایم.

از دیگر حوادثی که موجب قول به بداء از سوی شیعیان شد، تغییر جانشینی امام جعفر صادق (ع) از اسماعیل است که گفته‌اند خدا را درباره امامت او بداء پیش آمد. به همین سبب گروهی به پیروی از سلیمان بن جریر زیدی به مخالفت با «بداء» و «تقیه» برخاستند و از شیعیان امام جدا گشتند (فخرالدین، محصل... ۳۶۵؛ سعد بن عبدالله، ۷۸). از این رو، برخی از فرق شیعه به بداء اعتقاد نداشتند، و گروهی بداء را منحصر در آنچه فقط در زمرة «علم» خاص خداست، دانسته، و دسته‌ای آن را در اینگونه علم، و نیز در آنچه خلق هم از آن آگاهند، درست می‌دانند (اشعری، ۱۰۹/۱).

در میان پیروان یکی از فرق شیعه که مروج اعتقاد به بداء بودند، کیسانیه یا طرفداران مختار ثقفی را می‌توان نام برد. گفته‌اند که چون وعده مختار دایر بر پیروزی بر ابن زبیر تحقق نیافت، در حالی که این وعده را منسوب به پروردگار کرده بود، ادعا کرد که در این باره برای خدا بداء پیش آمده است (شهرستانی، الملل... ۱۴۷-۱۴۹؛ اسفراینی، ۳۷). شهرستانی که بداء را به «بداء در علم»، «بداء در اراده» و «بداء در امر» تقسیم کرده، و همه این انواع را مردود دانسته، معتقد است که چون افعال و اقوال پروردگار تعلیل ناشدنی است و نمی‌توان گفت غرضی را بنا به مصلحتی انجام داد یا نداد، اطلاق بداء بر کارهای خدا نادرست است (همانجا، نیز نه‌ایه... ۵۰۰). ولی به نظر می‌رسد که وی تنها بر اطلاق بداء بر تجدید اراده و فعل حق اعتراض دارد و گر نه می‌پذیرد که این تجدید رأی و اراده محال نیست، چنانکه «نسخ» نیز ممتنع نیست (قس: آمدی، ۳۴۹، ۳۵۹). در واقع برخی از علمای شیعه نیز مسأله «بداء» را از منظر «نسخ» مورد بحث قرار داده‌اند. سیدمرتضی که روایات مؤید بداء را از اخبار آحاد که موجب علم و یقین نیست، دانسته، اعلام داشته است که نسبت بداء حقیقی به خدا روا نیست، و دانشمندان امامیه مفهوم بداء را در این روایات، همان نسخ در شرایع دانسته‌اند و وی نیز سرانجام اظهار داشته است که بداء مجازاً در معنای نسخ به کار می‌رود (ص ۱۱۶-۱۱۹).

شیخ طوسی پس از بیان روایاتی درباره تأخیر و تقدیم وعده الهی و بحث در عدم امتناع آن به شرطی که مصلحت تأخیر و تقدیم متجدد نشود، و تقسیم اخبارات انبیا و اولیا به دو گونه قابل تغییر و تغییرناپذیر، به استناد حدیثی ناظر بر دو مرحله یا دو گونه علم برای خدا (نک: کلینی، ۱۴۷/۱؛ مجلسی، ۹۵/۴-۹۶، ۱۱۰)، چنین آورده که آنچه درباره تقدیم و تأخیر یا کوتاه و دراز شدن عمر و روزی و غیره بر اثر دعا و صدقه و صله ارحام یا ستمگری و فساد گفته شده، قابل تأویل است و گرچه خداوند به

عبارت دیگر، بداء وجه تکوینی و خلقتی دارد، و از دیدگاه «مخلوق» ظهور امری و اراده‌ای نو تلقی می‌گردد و گرنه فی نفس الامر تجدیدی حاصل نشده است. از نظر شیخ مفید، «اجل»ها و گناه و عقاب یا ثواب و پاداش که در آیات مختلف مورد اشاره قرار گرفته (مثلاً انعام ۲/۶؛ اعراف ۹۶/۷؛ فاطر ۱۱/۳۵؛ نوح ۱۰/۷۷-۱۳)، مشروط است و در تبدیل و تجدید اینگونه اجلها و... است که ما از آن به بداء تعبیر می‌کنیم و بر فعل خداوند بر وجه مجاز اطلاق می‌گردد؛ همچنانکه صفات غضب و رضا برای حق تعالی بر وجه مجاز است (شیخ مفید، همان، ۶۶-۶۷). وی سرانجام اظهار داشته که آنچه درباره بداء می‌گوید، همان است که دیگر مسلمانان درباره نسخ می‌گویند. بنابراین حتی کسانی که با اطلاق کلمه بداء مخالفتند، با مفهوم و معنای آن موافقت و از این جهت اختلاف میان امامیه و عامه در این امر اختلاف لفظی است (اوتل، ...، ۸۰).

با وجود روایات گوناگونی که از امامان (ع) درباره بداء نقل شده، عجیب است که خواجه نصیرالدین طوسی اظهار داشته که قول به بداء فقط در یک روایت از امام صادق (ع) درباره تغییر امامت از اسماعیل آمده است. خواجه سپس تصریح کرده که خبر واحد موجب علم نیست (ص ۴۲۱-۴۲۲). دانشمندان بعدی این نظر خواجه را رد کرده، و بر عدم استقصاء او خرده‌ها گرفته‌اند. میرداماد پس از بیان این نظر، روایات ناظر بر بداء را متواتر خوانده، و تأکید کرده است که این روایات نه فقط از امامان (ع) و در منابع امامیه آمده، بلکه احادیثی از پیامبر اکرم (ص) نیز در منابع عامه وارد شده که مؤید اعتقاد به بداء است (ص ۷-۸). میرداماد معتقد است که جایگاه بداء در امور تکوینی، مانند جایگاه نسخ در امور تشریعی است. تجدید و تفسیری که در امور و احکام تشریعی تکلیفی و وضعی متعلق به افعال مکلفین رخ می‌دهد و نسخ نامیده می‌شود، در امور تکوینی و افاضات تکوینی و معلومات کونی و زمانی، بداء خوانده می‌شود. پس نسخ، پایان یافتن حکم تشریعی و انقطاع استمرار آن است، نه رفع و ارتفاع آن؛ بداء نیز انقطاع استمرار امر تکوینی و انتهای اتصال افاضه در مجعول کونی و معلول زمانی است که به تحدید زمان و تخصیص وقت افاضه بر حسب اقتضاء شرایط وابسته است. از این رو، گویی نسخ بداء تشریعی، و بداء نسخ تکوینی است. در واقع بداء در «قضاء» و نسبت به حق تعالی و مفارقات محضه صورت نمی‌بندد، بلکه در «قدر» و در امتداد زمان، و نسبت به کائنات زمانی و هیولانی صورت می‌بندد. میرداماد با این بیان، اولاً نظر ابن بابویه را که نسخ و بداء را، بدون تفاوت در ظرف، شبیه دانسته (نک: ص ۲۳۵)، رد کرده، و ثانیاً نظر برخی از عامه (مثلاً ابن اثیر، ۱۰۹/۱) را که کوشیده‌اند بداء در احادیث را به قضا تفسیر کنند، به کلی نادرست خوانده است (نک: ص ۵۵-۵۷).

اما نظر میرداماد نیز مورد نقد و ایراد واقع شده است. صدرالدین شیرازی پس از ذکر و رد اقوال عامه درباره بداء، نظر ابن بابویه را نیز قانع کننده ندانسته، و سپس بر نظر میرداماد هم اشکال وارد ساخته، و آورده است که برخلاف بیان او، بداء در امر تشریعی نیز تحقق می‌یابد؛

هر دو امر (وقت مقرر سابق و تغییر لاحق) عالم است، ولی ممتنع نیست که یکی از این دو «اوقات» معلوم به شرط، و دیگری بلا شرط باشد. این معنی، آنچه را در اخبار امامیه درباره بداء آمده، نیز در بر می‌گیرد. یعنی بداء نزد امامیه همان نسخ است نزد اهل عدل در تمام آنچه نسخ در آنها جایز است. پس می‌توان گفت که بداء تغییر شروط حدوث واقعه‌ای است و ممتنع نیست که از افعال خدا چیزی بر ما ظاهر گردد که خلافتش را گمان می‌بردیم. یعنی شروط آن فعل و حادثه را نمی‌دانستیم (شیخ طوسی، الغیة، ۴۲۸-۴۳۰؛ قس: خیاط، ۱۲۷). با اینهمه، شیخ طوسی در جای دیگر همراه ایراد ادله‌ای بر جواز نسخ، به رد دلیل کسانی برخاسته که نوعی از نسخ را مانند بداء شمرده، و آن را مردود دانسته‌اند. وی ۴ شرط برای حصول بداء تصور کرده که به عقیده او در نسخ، این شروط نه تنها لازم نیست، بلکه تصریح کرده که خلاف آن است. این شروط یعنی یکی بودن مأمور و منهی عنه، یکی بودن وجه امر و نهی، یکی بودن زمان، و یکی بودن مکلف (تمهید، ...، ۳۲۲-۳۲۳)، با توضیح سیدمرتضی درباره نسخ و بداء بسیار شبیه است. در مقابل، شهرستانی بر آن است که در «نسخ» خداوند می‌داند که حکم را رفع خواهد کرد، و امری جدید که قبلاً نمی‌دانسته، بر او ظاهر نمی‌گردد، در حالی که اعتقاد به بداء مستلزم اعتقاد به این امر است که خداوند را در کاری مصلحت جدیدی پیدا شده که قبلاً آن را نمی‌دانسته است (همانجا). آنچه ابن بابویه آورده، از جهتی پاسخ به همین نظر است. وی پس از بیان روایات مؤید «بداء» خاصه روایتی که بداء را در عرض علم و اراده و قضا و قدر الهی قرار داده، آورده است که بداء به معنای ظهور ندامت حق از کاری و تغییر رأی و اراده بر اثر آن نیست، بلکه وقتی می‌پذیریم که علم و اراده خدا، مطلق و نامحدود است و هر چه بخواهد می‌کند و هر چه بخواهد از میان می‌برد یا می‌آفریند یا مقدم و مؤخر می‌گرداند، قائل به بداء شده‌ایم که از نوع نسخ است. چه، هیچ چیز بیش از اقرار به اینکه خلق و امر و محو و اثبات به دست اوست، حق تعالی را بزرگ نمی‌دارد. بداء در واقع ظهور امر است و اعتقاد بزرگان امامیه به آن نه از راه تحلیل عقلی، بلکه از راه نقل و سمع صورت می‌بندد. آنچه ما آن را بداء می‌خوانیم، فیض و رحمت و واسع حق است که هر آنی به طوری تجلی می‌کند (ص ۳۳۳-۳۳۶).

شیخ مفید نیز بر آن است که اعتقاد به بداء مبتنی بر دلیل عقلی نیست، بلکه متکی بر نقل و سمع است و قول امامیه در این باب به این معنی است که از خداوند، امری که بر مخلوقات ظاهر نبود، آشکار شد و مراد آن نیست که تعقب رأی روی داده، یا امری که بر او پنهان بوده، معلوم گشته است. علت وصف این امر به بداء آن است که از دیدگاه خلق، ظهور آن فعل گمان برده نمی‌شد یا ظن غالب به وقوع آن نمی‌رفت. بنابراین، روایت امام (ع) که فرمود: «ما بدالله شیء کما بدالله فی اسماعیل» به این معنی است که دفع آنچه از ناحیه خدا درباره اسماعیل بر خلق ظاهر شد، در حالی که بیم و ظن بر وقوع آن می‌رفت، درباره هیچ کس ظاهر و صادر نشده است (نک: تصحیح، ...، ۶۵-۶۶). به

مانند فرمان قربان کردن اسماعیل (ع). همچنین در نسخ به مقتضای امر «منسوخ» و «ناسخ» تعدد زمانی وجود دارد. وحدت فعل در نسخ، وحدت نوعی مبهمی است که تکرر و تجدد یا استمرار در آن راه دارد؛ در حالی که وحدت فعل در بداء، وحدت عددی شخصی است. مثلاً در داستان قربان کردن اسماعیل (ع)، ذبح فعل واحد، و شخص نیز شخص واحد است و امر و نهی نیز همه به همو تعلق می‌گیرد و از این جهات به نسخ شباهت ندارد (صدرالدین، شرح، ۳۷۹؛ قس: ابن میثم، ۱۳۴). صدرالدین سپس مانند برخی از قدما برای علم خدا دو مرحله قائل شده است؛ مرحله‌ای که همان لوح محفوظ است که دگرگونی نمی‌پذیرد، و مرحله‌ای که مرحله محو و اثبات است و بنابر شروطی دگرگونی می‌پذیرد و تحقق این دگرگونی مشروط به تحقق آن شروط است. علم نبی و ولی منحصر در این مرحله اخیر است. یعنی نفس آنها به بعضی از الواح محو و اثبات اتصال می‌یابد و براساس دانشی که از این طریق حاصل شده، از چیزی خبر می‌دهند؛ و ممکن است زمانی دیگر بر الواح دیگر مطلع شوند و خبری مخالف اخبار نخستین بدهند. به عبارت دیگر انسان کاملی که وحدت ذاتی وجود و کثرت عنوانی شئون در وی منطوقی است، دارای علم و عالمت خاصی است و این عالمت در حیطه لوح محو و اثبات مقرر است که حوادث ثبت شده در آن مشروط به شروط و مقدماتی است (همان، ۳۸۱، الاسفار، الهیات، ۶۴-۶۵، ۹۰-۹۱) که اگر تحقق نیابد، رویدادها نیز حادث نمی‌شوند؛ و همین است که از آن به بداء تعبیر می‌گردد.

بنابر نظریه اصالت و وحدت وجود و بساطت آن، مسأله بداء را به این صورت هم مطرح کرده‌اند که دگرگونی در علم و اراده حق بر حسب مرتبه ذاتی او ناپذیرفتنی است، ولی بر حسب مراتب متأخره و درجات متنازله قابل قبول می‌نماید. پس بداء در عوالم و نشأت سالفه، یعنی مبدعات و عقول مجرد و انوار قاهره که امکان استعدادی برای آنها متصور نیست، جاری نخواهد بود، بلکه بداء مختص به عالم خلق و نشأت محدثات است که دارای امکان استعدادیند و روی به مقصد و جهت خاص دارند و ممکن است متعلق اراده، یعنی این مقصد و جهت به سوی دیگر تحریک و توجیه شود و این همان بداء است. (عصار، ۴۳-۴۹، ۵۸). ولی همین تغییر مقصد و جهت اراده هم در علم ازلی و مکنون حق تعالی موجود است (مجلسی، ۱۱۰/۴). نظریه بداء در حقیقت و اولاً تأکیدی است بر اینکه خلق و امر همه به دست خداست و هر آنی در کاری نو است و به همین مناسبت جهان همواره روی به سوی تکامل دارد؛ و ثانیاً مؤید «اختیار» و «اراده» انسان در تعیین و تغییر مقدرات خود است.

ماخذ: آمدی، علی، غایة المرام فی علم الکلام، به کوشش حسن محمود عبداللطیف، قاهره، ۱۳۹۱ق؛ ابن اثیر، مبارک، النهاية فی غریب الحديث و الاثر، به کوشش طاهر احمد زای و محمود محمد طنحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن بابویه، محمد، التوحید، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، قم، جماعة المدرسين؛ ابن منظور، لسان و ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۶ق؛ اسفراینی، شاهنور، التبصیر فی الدین، به کوشش محمد زاهد کورتی، قاهره /

بغداد، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ باقلانی، محمد، تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، به کوشش عمادالدین احمد حیدر، بیروت، ۱۹۸۷م؛ جرجانی، علی، التعریفات، بیروت، ۱۹۹۰م؛ جوهری، اسماعیل، الصحاح، بیروت، ۱۹۵۶م؛ خطاب، عبدالرحیم، الانتصار، به کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ سبحانی، جعفر، البداء، به کوشش جعفر هادی، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ سعد بن عبدالله اشعری، المقالات و الفرق، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۴۱ش؛ سیدمرتضی، علی، «جوابات المسائل الرازیة»، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۱؛ سیوطی، الدر المنثور، قم، ۱۴۰۴ق؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۴م؛ همو، نهایه الاقدام، به کوشش آلفرد گیوم، قاهره / لندن، ۱۹۳۴م؛ شیخ طوسی، محمد، تمهید الاصول، به کوشش عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، الغیبة، به کوشش عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، ۱۴۱۱ق؛ شیخ مفید، اوائل المقالات، به کوشش ابراهیم انصاری، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، تصحیح الاعتقاد و الامامة، به کوشش حسین درگاهی، قم، ۱۴۱۳ق؛ صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار، ج سنگی، تهران، ۱۲۸۳ق؛ همو، شرح الاصول الکافی، تهران، ۱۳۹۱ق؛ طباطبائی، محمدحسین، المیزان، بیروت، مؤسسة الاعلی للمطبوعات؛ عصار، محمدکاظم، مجموعه آثار، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ همو، محصل انکار المتقدمین و التأخرین، به کوشش طه عبدالزئوف، سعد، بیروت، ۱۹۸۴م؛ قاضی عبدالجبار، المغنی، به کوشش قناتی و مذکور، قاهره، وزارت الثقافة و الارشاد القومي، قرآن کریم؛ کراجکی، محمد، کنز الفوائد، نجف، ۱۳۲۲ق؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ میرداماد، محمدباقر، نبراس الضیاء و تسراء السواء، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش.

جعفر سجادی

بداهه، به معنی ناگهان، یا ناگاه درآمدن که در شعر و موسیقی مفهوم بی مقدمه و آنی از آن اراده شده است.

مفهوم کلی و تعریف: بداهه‌پردازی در موسیقی معمولاً در مقابل آهنگ‌سازی مطرح می‌شود، اگرچه این دو شیوه در زمینه چگونگی خلاقیت دارای اشتراکاتی نیز هستند. بداهه‌پردازی (بداهه‌نوازی و بداهه‌خوانی) به معنای خلق و ارائه موسیقی بی مقدمه، و غالباً بدون طرحی پیش ساخته است، در حالی که آهنگ‌سازی دارای طرحی قبلی و کاملاً پیش ساخته است. بداهه‌پردازی اساساً مبتنی بر الگو (مدل) در معنای وسیع کلمه است که الگو خود در طیفی دو قطبی قابل بررسی است: از یک سو گاهی اوقات بداهه‌پردازی چیزی بیش از تفسیر و اجرای یک قطعه نیست، از سوی دیگر از مرزهای قواعد معمول و مرسوم فراتر می‌رود و حیطه بسیار آزادانه و وسیعی را شامل می‌شود. بدین ترتیب، حداقل دو سطح برای بداهه‌پردازی می‌توان قائل شد: سطح خرد و سطح کلان. شاید بتوان سطح خرد را «بداهه‌پردازی تفسیرگونه» و سطح کلان را «بداهه‌پردازی خلاق» نامید.

بداهه‌پردازی در واقع سیر در میداری بین عناصر شناخته شده و عناصر نو است که شگفتی مخاطب، و حتی در موارد متعالی آن خود موسیقی‌دان را در پی داشته باشد (دیورینگ، ۹۷-۹۲). در فرمهای مختلف بداهه‌پردازی، الحان و آهنگها براساس ترکیبات آزادانه

شعری اختیار کنند که معانی آن مناسب تأثیر آن پرده بود تا سبب کمال تأثیر گردد» (۱۰۲/۳-۱۰۳). در برخی از رسالات موسیقایی، همچون رساله موسیقی بهجت الروح، فصلی به بیان این نکته اختصاص داده شده است که در مجالس برای هر کس چه باید خواند و نواخت (عبدالمؤمن، ۵۷). بیان چنین دستورعملهایی در زمینه چگونگی انتخاب و اجرای موسیقی در فضاها و شرایط مختلف را می‌توان حاکی از اهمیت بداهه‌پردازی در سنت موسیقایی ایران دانست.

شیوه بداهه‌خوانی همچنان بنابر اصل سنت‌گرایی تا آنجا ادامه پیدا کرده که به دوران معاصر رسیده است. در شرح حال تاج نیشابوری، ملقب به تاج الواعظین (د ح ۱۳۴۲ ق/ ۱۹۲۴ م، نک: سپنتا، ۸۹) نوشته‌اند که وی توانست با بداهه‌خوانی در تکیه سادات اخوی تهران، یا به قولی در تکیه دولت سبزه میدان به شهرت برسد (خالقی، ۳۵۵/۱-۳۵۶).

بداهه در موسیقی‌سازی هم نقش آفرین بوده است و می‌توان برای ذکر نمونه کاملی از آن به داستان فارابی اشاره کرد که به قول ابن خلکان آنچنان بی‌مقدمه و هنرمندانه در مجلس سیف‌الدوله حمدانی (حک ۳۳۳-۳۵۶ ق/ ۹۴۴-۹۶۷ م)، فرمانروای حلب ساز زد که نخست همه خندیدند، سپس گریستند و سرانجام به خواب رفتند (۱۵۵/۵-۱۵۶)؛ یا به روایت صفی‌الدین حلی (د ۷۵۰ ق/ ۱۳۴۹ م) صفی‌الدین عبدالمؤمن ارموی (د ۹۳ ق/ ۱۲۹۴ م) هنرمند بزرگ ایرانی در یکی از باغهای بغداد طوری با عود بداهه نوازی کرد که بلبلی مجذوب نغمه خوش او شد و بر شاخه روبرو صورت او نشست و سپس در حالی که بالهایش را می‌جنباند و بانگ می‌کرد، نزدیک او بر زمین فرود آمد (نک: خشبه، ۴-۳).

بداهه‌پردازی در موسیقی معاصر ایران: امروزه بداهه‌پردازی یکی از ارکان اصلی سنت موسیقایی ایران و نیز بسیاری از فرهنگهای موسیقایی دیگر محسوب می‌شود. به عنوان مثال، «شکل» در موسیقی کشمیر، «آلاب» و «آلپانا» در موسیقی هند، «تقسیم» در موسیقی عرب و ترک، و «آواز» در موسیقی ایران در شمار فرمهایی هستند که در قالب آنها بداهه‌پردازی ارائه می‌شود (اسعدی، ۱۰). در موسیقی کلاسیک ایران بداهه‌پردازی به طور سنتی مبتنی بر ملودی مدلهای یا گوشه‌های مختلف «ردیف» است که هر بار و در هر اجرا به گونه‌ای نو تحقق می‌یابند. برخی از شیوه‌های رایج در بداهه‌پردازی در سنت موسیقایی ایران را می‌توان چنین برشمرد: ارائه موزون محتوای ملودیکی با وزن آزاد و برعکس؛ تغییر تند و یا وزن قطعه‌ها؛ به کارگیری تزئینات؛ پر کردن فضای بین ملودیها از طریق تکرار و افزودن عبارات و جملات؛ تلخیص عبارات و جملات؛ همچنین نحوه انتخاب شیوه گسترش و اتصال ملودیها در روندی منطقی بر مبنای اصول زیباشناختی نهفته در رپرتوار الگویی (ردیف) موسیقی کلاسیک ایران. کیفیت حرکات موسیقی‌دان نیز یکی از عوامل شایان توجه در شکل‌گیری بداهه‌پردازی محسوب می‌شود. به طور کلی توجه به شرایط لحظه اجرا و حالات مخاطب، زیربنای بداهه‌پردازی و از اصول مهم سنت

انگاره‌های ملودیک، و یا ریتمیک شکل می‌گیرد.

بداهه‌پردازی را می‌توان از جنبه‌های مختلفی طبقه‌بندی کرد، به عنوان مثال بر مبنای وسیله اجرایی (سازی یا آوازی)، شیوه اجرایی (انفرادی یا گروهی)، نحوه ترکیب اصوات به صورت افقی، یا عمودی (مانند تک‌صدایی، چند صدایی، هوموفونی، هتروفونی)، استفاده از تکنیکها و مهارتهای اجرایی (همچون تزیین ملودی، تقلیل، یا اضافه کردن اصوات) و حدود آزادی در پردازش نغمات و میزان پای‌بندی به انگاره‌های الگویی، یا چارچوبهای از پیش موجود (مسعودیه، ۱۰۶-۱۰۷). علاوه بر ویژگیهای فنی - موسیقایی، ویژگیهای زیبا شناختی هر فرهنگ موسیقایی نیز در شمار عوامل شکل دهنده به شیوه پرداخت بداهه در خلق و اجرای موسیقی محسوب می‌شوند.

در گذشته‌های دور که هنوز ردیفها و دستگاههای کنونی در موسیقی ایرانی انسجام یا شکل پیدا نکرده بود، به سبب داشتن آزادی عمل بیشتر، طبعاً بداهه کارایی بیشتری داشت، چنانکه در سده نخستین هجری و حتی تا دوران اموی (۴۱-۱۳۲ ق/ ۶۶۱-۷۵۰ م) موسیقی معمولاً به صورت بداهه اجرا می‌شد (فارمر، 79) و هنرمندی مانند سائب خاثر (د ح ۶۴ ق/ ۶۸۴ م) از نخستین موسیقی‌دانان ایرانی تبار دوران اسلامی برنامه‌های هنری خود را فقط با قضايب (چوبدستی) و در بداهه (مرتجلاً) اجرا می‌کرد (ابوالفرج، ۱۸۸۷؛ فارمر، همانجا). از اینجا بود که در دوره‌های بعد و تا مدت‌ها بداهه‌خوانی با عنوان «غناء المرتجل» (همانجا) مورد توجه بود و هنرمندانی نظیر ابن سريج (د پس از ۱۰۵ ق/ ۷۲۳ م)، مالک طایبی (د ح ۱۳۶ ق/ ۷۵۳ م) چنین هنری داشتند و استعداد هنری خود را به وسیله بداهه شکوفا می‌کردند (همانجا، نیز 84؛ ابوالفرج، ۱۶۸/۴).

بداهه‌پردازی در تاریخ موسیقی ایران: بداهه‌پردازی در ایران دارای پیشینه‌ای کهن است؛ به عنوان مثال ابونصر فارابی در کتاب موسیقی کبیر استعداد عملی ساخت موسیقی را دارای ۳ مرتبه می‌داند: مرتبه نخست آنکه در تخیل آن همواره نیاز به تکیه بر محسوس (حس سامعه) است؛ مرتبه دوم آنکه در تخیل نیازی به محسوس نیست، اما سازنده نمی‌تواند لحن ساخته شده را به نطق درآورد؛ مرتبه سوم آنکه قوه تصور سازنده بدان حد است که هرچه را تخیل کند، در نطق آورد. وی مرتبه اخیر را شایسته اطلاق عنوان «صناعت» می‌داند، در حالی که از نظر وی مراتب دیگر همانا برخاسته از غریزه یا طبیعت است. به گفته فارابی، اسحاق موصلی از مصادیق بارز چنین مرتبه‌ای در موسیقی است (ص ۵۸). زین‌الدین محمود واصفی نیز در بدایع الوقایع به اجرای موسیقی به صورت بدیهه اشاره، و نمونه‌هایی را روایت کرده است (۲۱۹/۲-۳۴۴).

در بسیاری از رسالات موسیقایی ایران همچنین به ارتباط موسیقی با حالات و شرایط لحظه و نیز نوع مخاطب و طبع وی اشاره شده است؛ به عنوان مثال، شمس‌الدین محمد آملی به تأثیر موسیقی بر نفوس و حالات پرده‌های مختلف اشاره کرده است و می‌افزاید: «باید که

موسیقایی ایران است (دیورینگ، ۹۷-۹۲).

بداهه خوانی و بداهه نوازی را در موسیقی کنونی ایران می توان مبتنی بر ردیفهای سنتی ایران دانست که خواننده یا نوازنده با اتکا به انگاره های آهنگی ثابت^۱ و با اعمال سلیقه یا ذوق خود، اشکال نوینی را به وجود آورد. در این کار، تزین^۲ نغمه های ثابت گوشه ها^۳ و انگاره های موسیقایی^۴ که شاید بتوان شیوه هنری نامید، نقش مهمی دارد. افزون بر آن، نقش تکرارها و برگشتها (ترجیعات^۵)، تحریرها (غلتهای^۶)، گسترش عناصر متشکله آهنگها^۷ یا کم و زیاد کردن کشش اجزاء الحان و نظایر آنها نیز بسیار مؤثر است.

بدین ترتیب، نقش هنری بداهه و به طور کلی استعداد و سلیقه هنری موسیقیدان آشکار می شود. چنانکه خواننده زبردستی به نام سیدابوالفضل خجسته در مشهد بود که در این اواخر درگذشت و مهارتی بسزا در این کار داشت؛ مثلاً به جای اینکه دستگاه سه گاه را بر طبق ردیفها به صورت معمولی اجرا کند (درآمد، زابل، مویه، مخالف، مغلوب و...) فقط مخالف را می خواند، یا تنها همان مایه را ضریبی اجرا می کرد و معتقد بود که زود رد شدن از این گوشه ها بدان می ماند که کسی نوبت به خوشگواری را لاجرم سر بکشد و طعم آن را درست نچشد؛ ولی اگر گوشه ای را مدتی ادامه دهد، شبیه به مزمره می شود و در نتیجه بیشتر لذت می برد.

بداهه در موسیقی سنتی ایران ویژگی دیگری به همراه می آورد که می توان به تغییر رنگ^۸ تعبیر کرد، زیرا اعمال ذوق و سلیقه موجب می شود تا در اجرای مایه معینی تفاوت های جالب توجه هنری ظاهر شود و در نتیجه اگر دو خواننده یا نوازنده در مثل آهنگ ماهور را اجرا کنند، مثل هم نباشد. بر اساس این ویژگی شایان توجه است که شروع، فرود یا فرود، دانگ صدا و نظایر آنها در بداهه نقش بسیار مؤثری دارد و در حقیقت رنگ هنری هر هنرمندی را تشکیل می دهد.

بداهه را می توان چنین تحلیل کرد که در آغاز قالبهای انتزاعی در ذهن هنرمند شکل می گیرد و سپس با تحریک عاطفی و ذوقی او به مرحله عینی می رسد؛ بنابراین، خواننده یا نوازنده می تواند با انتخاب و اجرای آهنگها و گوشه هایی که می پسندد و یا ترجیح می دهد، در ضمن ثابت نگاه داشتن زیرساز و بافت اصلی آنها از دیدگاه ردیفی، به کار خود رونقی ببخشد. پس به سبب وجود گوشه های مشترک و دامنه دار زیبا در آوازه ها و دستگاه های موسیقی ایرانی است که با رفتن از گوشه و مایه جدیدی، گونه ای موسیقی هنری به نام مرکب خوانی و مرکب نوازی ایجاد می شود و مورد استفاده قرار می گیرد. تزینها و ریزه کاریها هم در این میان نقش مهمی ایفا می کنند، چنانکه تحریرها در موسیقی آوازی، ریزدادن و زدن زخمه و مضاربهای تک و پیوسته در موسیقی سازی می تواند بسیار مؤثر باشد.

مآخذ: آملی، محمد، نفاذ القرن، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۹؛ این

خلکان، وفیات؛ ابوالنرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ اسعدی، هومان، «نش مقام به عنوان یک سیستم موسیقایی»، فصلنامه موسیقی ماهور، تهران، ۱۳۷۸ش، س ۲، ش ۱۶؛ خالقی، روح الله، سرگذشت موسیقی ایران، تهران، ۱۳۵۳ش؛ خشیه، غطاس عبدالملک، مقدمه بر الادوار فی الموسيقى از صفی الدین ارموی، قاهره، ۱۹۸۶م؛ سپتا، ساسان، چشم انداز موسیقی ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ عبدالؤمن، بهجت الروح، به کوشش رایسودی برگوماله، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فارابی، کتاب الموسیقی الکبیر، به کوشش غطاس عبدالملک خشیه و محمود احمد حنفی، قاهره، ۱۹۶۷م؛ مسعودیه، محمد تقی، مبانی اتنوموزیکولوژی (موسیقی شناسی تطبیقی)، تهران، ۱۳۶۵ش؛ واصفی، محمود، بدایع الوقایع، به کوشش الکساندر بالدیروف، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نیز:

During, J. et al., The Art of Persian Music, Washington, 1991; Farmer, H.C., A History of Arabian Music, London, 1967.

تقی ینش - هومان اسعدی

بدایع نگار، فضل الله آل داوود (۱۲۹۶/۱۳۴۳ق - ۱۳۷۹/۱۹۲۴م)، ادیب و نویسنده معاصر، او در مشهد متولد شد. پدرش شیخ مولی داوود خراسانی، معروف به مولی باشی، یا فاضل سود خروی و نیز قاضی زاده (د ح ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م) از فقها و علمای روزگار خود بود (آقا بزرگ، طبقات، ۷۱۲/۲). بدایع نگار نزد پدر و نیز میرزا عبدالرحمان مدرس (د ح ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م) دانش آموخت و فقه، اصول، ادبیات و ریاضی را فرا گرفت (آستان، ۳۱۰/۵). او به خدمت در آستان قدس (مدرس، ۲۳۹/۱) و نیز اشتغال در مراکز دولتی و فرهنگی مانند ریاست فواید عامه، کفالت معارف خراسان و سیستان و ریاست معارف خراسان درآمد (بدایع نگار، ۱؛ مشار، ۸۵۴/۴؛ احمدی، ۲۹۶). بدایع نگار سرانجام در مشهد در گذشت و در دارالضیافه آستان قدس به خاک سپرده شد (آستان، همانجا).

آثار:

۱. لباس التقوی، منظومه ای در ۵۱ بیت، به عربی درباره حدیث کساء، این اثر ملحقاتی نیز دارد که شامل شرح لغات منظومه، روایاتی از برخی بزرگان مانند ابو عثمان خالدی، دیک الجن و زمخشری درباره حدیث کساء و شعری به بحر متقارب از میرزا محمد حسین صاحب، ملقب به شمس المناقب لکهنوی است. لباس التقوی در ۱۳۲۲ق در مشهد منتشر شد.

۲. تاریخ نامه ادبی، حاوی اشعاری منتخب از شاهنامه که در ۱۳۳۱ق در مشهد چاپ شد.

۳. مطلع الشمس، منظومه ای به فارسی در علم جغرافیا. این اثر مشتمل است بر دو بخش: بخش نخست در توضیح برخی اصطلاحات جغرافیایی به نثر، و سپس شرح منظوم پرسشهای جغرافیایی شاگردان نوآموز؛ بخش دوم که خاتمه اثر است، اختصاص دارد به مجملی از جغرافیای تاریخی مشهد؛ این قسمت به نثر و به صورت سؤال و جواب است. جدولی نیز در پایان اثر وجود دارد که نشان دهنده تاریخ بنای ابنیه و نیز تاریخ حوادث مهم مشهد است. مطلع الشمس در ۱۳۳۱ق در مشهد به چاپ رسید.

در بارهٔ بدیع» را توسط حاجی میرزا آقاسی برای محمدشاه قاجار فرستاد و به دستور او نواب دارالخلافه شد (ایرانی، ۵۰-۵۱) و سپس در ۱۲۷۶ ق/ ۱۸۵۹ م، به نایب اولی وزارت علوم و ریاست تجارت رسید (همو، ۵۳). به نقل از بدایع نگار: اعتماد السلطنه، مرآة... (۱۳۴۵/۲). در این ایام علیقلی خان اعتضاد السلطنه عهده دار وزارت علوم بود و بدایع نگار به علت ناسازگاری با او و همچنین اختلاف با آقا مهدی ملک التجار، ناگزیر از مسئولیت خود استعفا کرد؛ وی سپس به فرمان شاه به سمت منشی اول وزارت خارجه منصوب شد، و این در واقع آخرین مسئولیت او بود (ایرانی، ۵۳-۵۴). اعتماد السلطنه، تاریخ... (۱۸۲۴/۳: ۱۸۲۴/۳: ۲۰۳۳/۳). بدایع نگار سرانجام در تهران درگذشت و در نجف اشرف به خاک سپرده شد (اعتماد السلطنه، همان، ۲۰۳۳/۳: آقابزرگ، ۲۰۲۲/۱).

آثار: از بدایع نگار آثار بسیاری در زمینه های تاریخی و مذهبی باقی مانده است. برخی از این آثار به چاپ رسیده، برخی به صورت دستنویس در دست است و شماری هم از میان رفته است:

۱. تصحیح شرح نهج البلاغه اثر ابن ابی الحدید، که در ۱۲۷۱ ق در تهران به چاپ رسید.

۲. ترجمه «نامه امام علی (ع) به مالک اشتر نخعی». این ترجمه در ۱۲۷۳ ق همراه مخزن الانشاء به خط کلهر در تهران به چاپ رسید و بدایع نگار آن را در ۱۲۷۹ ق به ناصرالدین شاه هدیه کرد (ملی تبریز، ۲۵۷/۱: آربن پور، ۱۴۵/۱).

۳. فیض الدموع، در شرح زندگی امام حسین (ع). تاریخ دقیق تحریر این کتاب معلوم نیست. برخی آن را ترجمه اللهوف یا الملهوف ابن طاووس دانسته اند، در حالی که اللهوف یکی از منابع مورد استفاده بدایع نگار بوده است (ایرانی، ۲۳-۲۴). این اثر دارای عبارات فصیح، نثری ساده و خطبه های متعدد همراه با بیتهای عربی است. از این کتاب تا کنون چاپهای مختلفی صورت گرفته که آخرین آن در ۱۳۷۴ ق در تهران بوده است.

۴. خسروی نامه، منظومه ای کوتاه در بحر متقارب که قسمتی از آن در مدح زسول اکرم (ص) و معراج آن حضرت و مدح امیرالمؤمنین (ع) است. این کتاب در ۱۲۸۶ ق در حاشیه مخزن الانشاء به چاپ رسید (مشار، ۱۸۸۷/۲).

۵. هزار دستان، نخستین تألیف بدایع نگار است که به روش گلستان سعدی، و در ۴ باب فراهم آمده است. بدین سان: آیین سلطنت، آیین طریقت، علوهمت و حسن تربیت. بدایع نگار در این کتاب از حاجی میرزا آقاسی تمجید، و در قسمت پایانی آن شرح حال خود را بیان کرده است. نسخه ای از این اثر به خط مؤلف در کتابخانه سلطنتی نگهداری می شود (بیانی، ۶۲۸/۳-۶۲۹).

۶. ترجمه و تصحیح قاموس اللغة فیروزآبادی (نواب، ۴۰۹: ایرانی، ۲۳).

۷. تصحیح و چاپ دیوان قصاید و غزلیات سنایی (نواب، همانجا).

۴. لزوم حجاب، رساله ای درباره حجاب زنان شامل ۴ موضوع در نتایج حجاب و عواقب بی حجابی و نیز بحث فلسفی حجاب مشتمل بر ۳ مقدمه. این رساله در ۱۳۳۲ ق در مشهد به طبع رسید.

۵. منتظم احمدی، رساله ای منظوم، در تاریخ وقایع عمده اسلامی. این اثر نیز همانند دیگر آثار مؤلف جنبه آموزشی دارد و در ذکر برخی از وقایع مهم تاریخ ایران برای یادگیری دانش آموزان است. منتظم احمدی در ۱۳۳۵ ق در مشهد به چاپ رسید.

۶. بدایع الاشعار، کتابی در شرح قصیده صنایع الاسحار فی بدایع الاشعار قوامی گنجوی، و مشتمل بر ۱۰۹ آرایه ادبی است. شواهد شعری این کتاب از اشعار شاعران فارسی گوی و نیز عربی گوی چون ابوبکر قهستانی، ابونواس، حریری، فردوسی، عنصری، منوچهری، ناصر خسرو، نظامی، انوری، کمال الدین اسماعیل و نیز اشعار خود شارح انتخاب شده اند. این اثر در ۱۳۳۶ ق به خط نستعلیق در مشهد چاپ سنگی شد.

افزون بر این رسائل، آثار دیگری را از بدایع نگار برشمرده اند: عزامات خیریه و صدقات نیریه (یا نامه آب زندگانی)، در بیان احداث قنات مسجد گوهرشاد مشهد در ۱۳۳۴ ق (آقابزرگ، الذریعة، ۲۶۱/۱۵)؛ همایون نامه، مثنوی در ۷۲ بیت (تهران، ۱۳۲۶ ق)؛ ترجمه تاریخ تمدن اسلامی جرجی زیدان (مشهد)؛ بیان المعانی، در علم معانی (مشهد، ۱۳۳۱ ق)؛ ازهار الربیع، شرحی بر کتاب بدیعیه از تألیفات پدرش؛ بدایع، مشتمل بر اشعار. این اثر منظم به مطلع الشموس است که در ۱۳۳۹ ق چاپ گردید (همان، ۶۰/۳)؛ التمیقات فی التوقیعات؛ مفتاح الادب (نکا: مدرس، همانجا).

از دیگر فعالیت های علمی و ادبی بدایع نگار انتشار مجله الکمال در ۱۳۳۸ ق در مشهد است که عمده مطالب آن به قلم خود او بود و موضوعاتی اخلاقی و مذهبی را شامل می شد (صدرهاشمی، ۲۶۸/۱).

ماخذ: آستان قدس، فهرست آقابزرگ، الذریعة، همو، طبقات اعلام الشیعة (قرن ۱۳ ق)، مشهد، ۱۴۰۴ ق؛ احمدی بیرجندی، احمد، «فضل الله بدایع نگار و مطلع الشمس»، فرهنگ ایران زمین، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۵ ش، ج ۲؛ بدایع نگار، فضل الله، بدایع الاشعار، مشهد، ۱۳۳۶ ق؛ صدرهاشمی، محمد، تاریخ جراند و مجلات ایران، اصفهان، ۱۳۶۳ ش؛ مدرس، محمدعلی، ریحانة الادب، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ مشار، خانباها، مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی، تهران، ۱۳۴۲ ش.

جعفر شجاع کیهانی

بدایع نگار، محمد ابراهیم نواب تهرانی (۱۲۴۱-۱۲۹۹ ق/ ۱۸۲۶-۱۸۸۲ م)، فرزند محمد مهدی، منشی، ادیب، خوش نویس و مورخ عصر محمد شاه و ناصرالدین شاه قاجار (محبوبی، ۳۹۴). برخی منابع لقب او را مدایع نگار ذکر کرده اند (نکا: آقابزرگ، ۲۰۲۲/۱: ۲۳۲: قس: نواب، ۴۰۵). که انتساب این لقب را به او نفی کرده است.

خاندان بدایع نگار تجارت پیشه و صراف بودند؛ او نیز در جوانی به تجارت پرداخت، اما خیلی زود به تحصیل علم و دانش و سپس نوشتن روی آورد. وی در ۲۰ سالگی دو اثر خود، هزار دستان و «رساله ای

۸. عقد اللّٰثالی فی نقد المعالی، در دو مجلد، شامل تاریخ دوره قاجار از محمد حسن خان تا فتحعلی شاه و از محمد شاه تا ناصرالدین شاه. از این اثر دستنویسهای بسیاری باقی است (نک: ایرانی، ۳۵).

۹. چهار رساله، شامل «سرگذشت مؤلف و شرح ناپسمانیهای او»، «کتابچه مداخل و مخارج»، «رساله اسکناس» و رساله‌ای در باب «تأسیسات تمدن غرب». این اثر در شمار اسناد با ارزش، و محتوی اطلاعاتی مفید و ارزنده در زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی است که جامعه ایرانی دوره قاجار را با دیدی انتقادی بررسی می‌کند (مهدوی، ۸۳۵-۸۴۶).

۱۰. تاریخ بدایع دولت، در تاریخ قاجار و به نام ناصرالدین شاه (اعتماد السلطنه، مرآة، ۱۳۴۵/۲).

۱۱. تاریخ دوره قاجاریه، در دو جلد، از زمان روی کار آمدن فتحعلی خان قاجار در دستگاه شاه طهماسب صفوی تا عهد مؤلف. بدایع نگار که در ۱۲۷۶ ق چند بخش از این اثر را تمام کرده بود، آن را به نظر ناصرالدین شاه رساند و از طرف او به ادامه تألیف مأمور شد (همانجا: نواب، ۴۰۶).

نامه‌ای نیز در ۱۶ سطر به نثری موزون و مسجع، مورخ ۱۹ شعبان ۱۲۷۴ که یادآور مراسلات قائم مقام فراهانی است، از وی بر جای مانده است (ایرانی، ۳۲).

مآخذ: آیین پرور، یحیی، از صبا تا نیما، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ آقابزرگ، طبقات اعلام الشیعة (قرن ۱۳)، مشهد، ۱۳۰۴ ق، اعتماد السلطنه، محمد حسن، تاریخ منظم ناصری، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ همو، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ ایرانی قمی، اکبر، مقدمه بر فیض اللامع بدایع نگار، قم، ۱۳۷۴ ش؛ بیانی، مهدی، احوال و آثار خوش نویسان، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ مجبوری اردکانی، حسین، «بدایع نگار تهرانی»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ شد، ۱-۲، مشار، خاننابا، فهرست کتابهای چاپی فارسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ ملی تبریز، خطی، مهدوی، اصغر و همانا طق، «افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ شد، ۱-۱۲، نواب، حسین، «بدایع نگار»، فیما، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ شد، ۸.

نادره جلالی

بدایع نگار، میرزا مهدی (۱۲۷۹-۱۳۶۰ ق/۱۸۶۲-۱۹۴۱ م)، فرزند سید مصطفی حسینی تفرشی، مؤلف، ادیب و دولتمرد عصر قاجار. او در تهران متولد شد و تحصیلات خود را در همین شهر در زمینه‌های صرف و نحو، علوم دینی، نجوم، رمل، ریاضی، حکمت و عرفان آغاز کرد و در این راه توانست از میرزا حسین نوری و شیخ محمد کاظمینی اجازه روایت گیرد و آثار بسیار متنوعی نیز تألیف کند (خیابانی، ۲۳۶-۲۳۷؛ مدرس، ۱۲۰/۵؛ بدایع نگار، خیر الکلام، ۶-۵).

بدایع نگار افزون بر فضل و دانشی که در علوم معقول و منقول داشت، از سنین نوجوانی به مشاغل اداری و دولتی روی آورد. در ۱۲۹۷ ق/۱۸۸۰ م منشی وزارت خارجه شد و در ۱۳۰۱ ق به عضویت شورای دولتی، و در ۱۳۲۹ ق/۱۹۱۱ م به عضویت مجلس مشاوره وزارت خارجه درآمد و مدتی نیز به نیابت این وزارتخانه رسید. او

همچنین موفق به دریافت نشان شیر و خورشید در ۱۳۰۷ ق، نشان و حمایل امیر تومانی در ۱۳۱۳ ق شد (ممتحن الدوله، ۲۱۲-۲۱۳؛ مرسلوند، ۳۶/۲؛ بامداد، ۲۷۳/۶؛ ایزدگشسب، ۱۴۲). میرزا مهدی پس از درگذشت همکارش محمد ابراهیم نواب، ملقب به بدایع نگار (۱۲۹۹ ق) در ۱۳۰۰ یا ۱۳۰۱ ق به همین لقب خوانده شد (همانجاها). بدایع نگار سرانجام در تهران درگذشت و احتمالاً در همین شهر هم به خاک سپرده شد.

بدایع نگار شعر نیز می‌سرود. او تخلص خود را «مخلص» و «لا هوتی» ذکر کرده است (نک: ریاض، ۳، بدایع الاسرار، ۲، بدایع الموالید، ۱). مجموع سروده‌های بدایع نگار به گفته خود او به ۱۸ هزار بیت می‌رسد (خیر الکلام، ۲۸۹). این اشعار با وجود ستایش مبالغه آمیز سراینده (همان، ۶، ۲۸۹) دارای پایه‌ای متوسط، گاه ضعیف است. شاعر در این سروده‌ها که فاقد نوآوری و ابداع است، به شیوه و سبک گذشتگان در قالبها و موضوعات گوناگون طبع آزمایی کرده است (نک: «ابیات...»، ۲، جم: خیر الکلام، سراسر کتاب).

آثار منشور بدایع نگار، نشان از سادگی، روانی و اختصار آنها دارد، هر چند خود به کرات و با تمجید فراوان از جامعیت، ایجاز و مفید بودن آثارش یاد کرده است (نک: همان، ۶، بدایع الاسرار، ۳-۲، ۱۴۱، ریاض، ۴).

آثار:

الف- آثار منظوم:

۱. خیر الکلام، مثنوی حکمی و تعلیمی، آمیخته به اخبار، روایات و قصص، متأثر از مثنوی معنوی در حدود ۶ هزار بیت. بدایع نگار در مقدمه این اثر - که آن را در ۱۳۴۰ ق و در عهد احمد شاه قاجار به اتمام رسانده است - ضمن اشاره به اشعار مدحی خود برای «ناکسان»، سرودن این مثنوی را حاصل عزلت‌گزینی از خلق و زبان حال خود در پیری شمرده است (ص ۶). وی در پایان در «سبب ختم کتاب» از نادانی و تعصب مردم زمانه به خصوص عالمان عصر شکوه کرده، و طعنه و انکار آنان را سبب ناتمام گذاردن کتاب شمرده است (ص ۲۸۸-۲۹۰). خیر الکلام در سالهای ۱۳۱۹ و ۱۳۲۲ ش در تهران به چاپ رسیده است.

۲. دیوان. بدایع نگار به دیوان ۱۰ هزار بیتی خود شامل غزل و قصیده اشاره کرده است (همان، ۶). این دیوان در ۱۳۰۶ ش، و منتخب اشعار او در ۱۳۲۲ ش، و نمونه دیگری از اشعار وی در ۱۳۴۶ ق در تهران به چاپ رسیده است. افزون بر این، پاره‌ای از اشعار، مطایبات و هزلیات برگرفته از دیوان او نیز در حاشیه و انتهای کتاب بدایع الاسرار او آمده است.

ب- آثار منشور:

۱. انفضاح الکافین، در بیان اختلافات انجیلیهای چهارگانه. این کتاب همراه با بدایع الاحکام و بدایع المهدویه از آثار مؤلف، به کوشش محمد قزوینی در تهران چاپ شده است (۱۳۲۴ ق).

عربی نوشته شده، وبالا هوتیه (شم ۱۸) در ۱۳۱۹ ق در تهران چاپ شده است.

۱۴. توضیح البیان فی تسهیل الازان (تهران، ۱۳۱۳ ق).

۱۵. جغرافیای دنیا (تهران، ۱۳۱۹ ش).

۱۶. ریاض المنجمین، در هیأت جدید و قدیم، تقویم و نجوم، به زبان فارسی و به نثر مرسل، مشتمل بر یک مقدمه، دو مقاله، ۱۰ باب و یک خاتمه. این کتاب به نام ناصرالدین شاه در ۱۳۰۰ ق تألیف شده، و در ۱۳۰۱ ق در تهران به چاپ رسیده است.

۱۷. فتح نامه هرات. در تهران چاپ شده است.

۱۸. لا هوتیه، ترجمه ای فارسی از شرح تهذیب المنطق تفتازانی (تهران، ۱۳۱۹ ق).

آثار خطی: ۱. رساله معاد (متمم کفایة العرفان). بدایع نگار این رساله را یک سال پس از تألیف کفایة العرفان و در جهت تکمیل آن، مشتمل بر یک مقدمه، ۱۳ فصل و یک خاتمه به نام ناصرالدین شاه نگاشته است (ملی، ۴۵/۲-۴۶). ۲. کفایة العرفان، در عقاید و اصول دین، به شیوه عرفانی که به زبان فارسی نگاشته شده است (همان، ۴۰۳-۴۰۲/۱).

آثار یافت نشده یا منسوب: ۱. ازهار الربیع (نک: مرسلوند، ۳۷/۲). آقابزرگ مؤلف این کتاب را میرزا فضل الله فرزند ملا داود سدخروی (سودخری) مشهدی، ملقب به بدایع نگار و معروف به ملاباشی (د ۱۳۴۳ ق) دانسته است (۵۳۴/۱، ۱۵۶/۲۱). ۲. بدایع الحساب، منتخب و گزیده الخلاصة البهائیه، یا خلاصة الحساب شیخ بهایی (همو، ۶۴/۳؛ منزوی، ۲۶۱۵/۴؛ نیز نک: بدایع نگار، بدایع الموالید، برگ آغازین)؛ ۳. بدایع الرمل، در علم رمل (نک: همانجا، نیز خیر الکلام، ۶)؛ ۴. حمدان و نمدان، در حکایات مضحک و مطایبات (نک: همو، بدایع الموالید، همانجا؛ آقابزرگ، ۹۰/۷)؛ ۵. صراط العارفين فی اصول الدین، شرح فارسی رساله اصول الدین که توسط میر داود بن اسماعیل بن حسین حسینی تفرشی، جد اعلای بدایع نگار تألیف شده است (نک: همو، ۱۸۷/۲، ۳۴/۱۵). ۶. عقاید المنصفین، درباره اختلاف تورات و انجیل (نک: بدایع نگار، بدایع الموالید، همانجا)؛ ۷. العلائم البدیعة، در احوال و تصانیف علمای شیعه (نک: آقابزرگ، ۱۵۴/۱۰، ۳۰۸/۱۵)؛ ۸. منظومه سجادیه، مشتمل بر هزار بیت در شرح احوال امام زین العابدین (ع) (بدایع نگار، ریاض، ۳-۲).

ماخذ: آستان قدس، فهرست؛ آقابزرگ، الذریعة؛ استوری، ج. ۱، ادبیات فارسی، ترجمه به روسی؛ یو. ا. برگل، ترجمه یحیی آیین پور و دیگران، تحریر احمد منزوی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ ایزدگنشب، اسدالله، شمس التواریخ، به کوشش عبدالباقی ایزد گنشب، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ پامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ بدایع نگار، مهدی، «آیات و قطعات و مطایبات»، در حاشیه بدایع الاسرار (همو، بدایع الاسرار، تهران، ۱۳۳۲ ق)؛ همو، بدایع الموالید، به کوشش علی ملهسی، تهران، ۱۳۰۲ ش؛ همو، خیر الکلام، به کوشش علی ملهسی، تهران، ۱۳۶۰ ق؛ ۱۳۱۹ ش؛ همو، ریاض المنجمین، تهران، ۱۳۰۱ ق؛ خیابانی، علی، علماء معاصرین، به کوشش محمدباقر آقاخوری کلکته چی، تهران، ۱۳۶۶ ق؛ مدرس، محمدعلی، ریحانة الادب، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ مرسلوند، حسن، زندگی نامه رجال و مشاهیر ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ مشار، خانیا،

۲. ایران نامه. این کتاب با موضوع تاریخ در استانبول به چاپ رسیده است.

۳. بدایع الاحکام فی فقه الاسلام، ترجمه فارسی بدایع المهدویة فی فقه الاثنی عشریة خود اوست. وی گفتارهایی از بزرگان مذاهب اهل سنت را به کتاب افزوده، و «اختصار» و «جامعیت» این گفتارها را از امتیازات کتاب برشمرده است. تألیف این اثر در ۱۳۱۸ ق به پایان رسیده است (بدایع نگار، بدایع الاسرار، ۳-۲؛ آقابزرگ، ۶۱/۳).

۴. بدایع الاسرار، در اصول دین و بیان مذاهب و اختلاف آنها از دیدگاه حکمت، عرفان، کلام، اخبار و روایات. این کتاب مشتمل بر ۵ بخش با عنوان «سز» و فصلهای کوچکتری با عنوان «بدیعه» است. تألیف بدایع الاسرار در ۱۳۲۹ ق به انجام رسید و در ۱۳۳۲ ق در تهران چاپ شد.

۵. بدایع الانساب فی مدفن الاطیاب، در بیان مدفن برخی از سادات و امامزادگان به زبان فارسی. این کتاب خلاصه و گزیده ای است از کتاب خلاصة التواریخ در انساب که در ۱۳۵۰ ق نوشته شده، و به همراه مختصر جغرافیای دنیا و بدایع البیان در تهران در ۱۳۵۹ ق/ ۱۳۱۹ ش به چاپ رسیده است (آستان، ۶۴۲/۶).

۶. بدایع الانوار فی احوال سابع الائمة الاطهار، یا بدایع الانوار فی احوال سابع الاطهار، در شرح احوال امام موسی کاظم (ع) بر پایه احادیث و مراجع تاریخی شیعه، در ۳ باب. به نظر می رسد که این کتاب در شمار نخستین و مفصل ترین آثار بدایع نگار است که مورد تأیید مراجع شیعی از جمله میرزا محمدحسن شیرازی قرار گرفته است. تألیف کتاب در ۱۳۰۰ یا ۱۳۰۲ ق به انجام رسیده، و در ۱۳۰۶ ق در تهران چاپ شده است (نک: استوری، ۹۹۷/۲؛ ملی، ۳۱۴/۱؛ منزوی، ۱۵۶/۳).

۷. بدایع البیان فی جامع القرآن، در قرانات، ناسخ، منسوخ، سور و نزول و ثمرات سور، در ۸ باب در ۱۳۴۶ ق تألیف شده (آقابزرگ، ۸۸/۲۶؛ مشار، ۳۳۰/۶-۳۳۱؛ نیز نک: استوری، همانجا)، و در ۱۳۵۹ ق/ ۱۳۱۹ ش چاپ شده است.

۸. بدایع الحکمة، در کلام، به زبان عربی و فارسی، که در ۱۳۴۵ ق در تهران به چاپ رسیده است.

۹. بدایع العروض، در تهران در ۱۳۴۴ ق/ ۱۳۰۴ ش چاپ شده است.

۱۰. بدایع الموالید، در تعیین روزهای ولادت و رحلت امامان معصوم (ع) که در ۱۳۴۰ ق تألیف شده است. این کتاب به اختصار و با نثر مرسل در ۱۴ بدیعه (بخش)، یک مقدمه و یک خاتمه نگاشته شده، و در ۱۳۰۴ ش در تهران به چاپ رسیده است.

۱۱. بدایع المهدویة فی فقه الاثنی عشریة (نک: آثار منشور، شم ۱، ۳).

۱۲. بدایع الوصول الی علم الاصول، در اصول فقه، به زبان فارسی. این کتاب در ۱۳۲۴ ق در تهران به چاپ رسیده است.

۱۳. البدیعة فی شرح الفیة، شرح الفیة ابن مالک نحوی که به زبان

مؤلفین کتب جایی فارسی و عربی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ ملی، خطی؛ متحن الدولة شقاقی، مهدی خان و میرزا هاشم خان، رجال وزارت خارجه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ منزوی، احمد، فهرستواره کتابهای فارسی، تهران، ۱۳۷۶-۱۳۷۸ ش.

بدایعی بلخی، نک: بدیع بلخی.

بدائون، یا بدائون، ناحیه و شهری کهن در ایالت اوتارپرادش در شمال هند. این نام به صورت بداون و بدایون نیز آمده است (ابن بطوطه، ۴۱۱؛ بابر، I/267؛ ندوی، ۱۰؛ احمدیادگار، ۳۹). گفته شده که واژه بدائون برگرفته از نام شاهزاده‌ای به نام بوداست که این شهر را در سده ۴ ق/۱۰ م بنا نهاد («مجله...»، IX/34).

ناحیه بدائون در جنوب غربی رودخانه گنگ قرار دارد و شعبه‌های این رودخانه آن را آبیاری می‌کند. نام این ناحیه نیز برگرفته از نام شهر قدیم بدائون بوده است. مساحت آن ۵'۱۵۸ کم^۲ و سرزمینی است کشاورزی که تولیدات مهم آن گندم، نیشکر و برنج است. صنایع ناحیه شامل صنایع شیمیایی و مواد غذایی است. طبق آمار ۱۳۶۹ ش/۱۹۹۰ م جمعیت ناحیه بدائون ۲'۲۹۰'۰۰۰ نفر بود («اطلس...»، 156، 163، 170؛ بریتانیکا، میکرو، II/341). مرکز ناحیه بدائون شهر قدیم بداون است که در تاریخ هند جایگاه ویژه‌ای دارد. این شهر در ۲۸° و ۳° عرض شمالی و ۷۹° و ۷° طول شرقی و در نزدیکی رودخانه سوت نادی، شاخه‌ای از گنگ قرار گرفته است. در ۱۳۵۰ ش/۱۹۷۱ م این شهر ۲۰۴'۷۲ نفر جمعیت داشت و امروزه در مسیر جاده اصلی و راه آهن قرار دارد و مرکز داد و ستد فراورده‌های کشاورزی ناحیه است (بریتانیکا، همانجا).

از تاریخ پیش از اسلام بدائون آگاهی درستی در دست نیست. مسعود سعد سلمان در قصیده‌ای تصرف بدائون را به دوره محمود غزنوی (۳۸۷-۴۲۱ ق/۹۹۷-۱۰۳۰ م) نسبت می‌دهد (ص ۳۹۷). در ۵۹۰ ق/۱۱۹۴ م و در دوره سلطنت محمد بن سام غوری (حک ۵۵۸-۵۹۴ ق/۱۱۶۳-۱۱۹۸ م)، قطب الدین آیبک، بدائون را تصرف کرد و پس از آن مسلمانان در آنجا حکومت کردند (منهاج، ۱/۳۹۵، ۴۰۱، ۴۲۲؛ سهیلی، ۹).

بدائون در دوره حکومت سلاطین دهلی جایگاه حکمرانان قدرتمندی بود که برخی از آنان از جمله شمس‌الدین التتمش (۶۰۷-۶۳۳ ق/۱۲۱۰-۱۲۳۶ م) به تاج و تخت دست یافت (حسین، ۵۶؛ «مجله»، IX/42). در دوره حکومت سلسله سیدها، شهر بدائون اهمیت خویش را حفظ کرد. علاءالدین عالم شاه (د ۷۹۱ ق/۱۴۷۸ م)، آخرین پادشاه این سلسله، پس از کناره‌گیری از سلطنت در بدائون زندگی می‌کرد. بدائون در دوره خلجیان پایگاهی نظامی به شمار می‌رفت. در دوره بابر (۹۳۲-۹۳۷ ق/۱۵۲۵-۱۵۳۰ م) و همایون نیز این شهر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود و در دوره اکبر (حک ۹۶۳-۱۰۱۴ ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵ م) یکی از سرکارهای صوبه دهلی گردید که دارای ۱۳ «پرگنه» و

یک «دستور» بود و سکه‌های مسی در آنجا ضرب می‌شد. در ۹۷۹ ق/۱۵۷۱ م آتش سوزی بزرگی در شهر بدائون رخ داد و احتمالاً پس از این حادثه بود که از اهمیت آن کاسته شد و در دوره‌های بعد نیز هیچ‌گاه اهمیت گذشته خود را باز نیافت. در دوره شاهجهان (حک ۱۰۳۷-۱۰۶۸ ق/۱۶۲۸-۱۶۵۸ م) مرکز سرکار بدائون، به شهر باریلی انتقال یافت (صدیقی، ۱۱؛ ابوالفضل، ۳۶۹/۱؛ «مجله»، 42، IX/34-35). بدائون پس از کاهش قدرت بابرین، زیر نظر روهیله قرار گرفت و در ۱۷۷۴ م تحت فرمان نوابان اوده (ه م) درآمد و از ۱۸۰۱ م زیر سلطه حکومت انگلیس واقع شد. این شهر در شورش سال ۱۲۷۴ ق/۱۸۵۸ م برضد حکومت انگلیس، از مراکز درگیری بود («مجله»، IX/42؛ برجس، 369).

آثار و بناهای بسیاری از دوره شکوفایی فرهنگ اسلامی در شهر بدائون باقی مانده است، از جمله آنها می‌توان به مسجد جامع شمس که از بناهای دوره التتمش و از بزرگ‌ترین مساجد هند است، اشاره کرد که بر جای یک معبد هندو بنا شده، و در سده‌های بعد چندین بار تعمیر گردیده است؛ همچنین مقبره علاءالدین، آخرین پادشاه سلسله سیدها؛ مسجد کوتبی؛ مدرسه معزی، و حوض سلطان (نقوی، 87؛ بلوخرمان، 111-110؛ مارشال، 624) درخور ذکرند.

بدائون خاستگاه برخی از عالمان اسلامی هند چون عبدالقادر بدائونی، تاریخ نگار سده ۱۱ ق/۱۷ م و نویسنده کتاب منتخب التواریخ، نظام الدین اولیا و رضی الدین ساقانی محدث است (رضوی، 210؛ الیت، 477/۷؛ فرشته، ۳۹۱/۲).

مآخذ: ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۴ م؛ ابوالفضل علامی، آیین اکبری، به کوشش بلوخرمان، کلکته، ۱۸۷۲ م؛ احمدیادگار، تاریخ شاهی، ترجمه نذیر نیازی، به کوشش آفتاب اصغر لاهور، ۱۹۸۵ م؛ سهیلی خوانساری، احمد، مقدمه بر آداب الحرب و الشجاعه فخر مدبر، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ فرشته، محمداقاسم، تاریخ، لکهنو، ج سنگی؛ مسعود سعد سلمان، دیوان، به کوشش رشید یاسمی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ منهاج سراج، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ ندوی، معین الدین، معجم الامکنه حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ ق؛ نیز:

An Atlas of India, Delhi, 1990; Bābur, Z. M., Bābur-Nāma, tr. A. S. Beveridge, New Delhi, 1965; Blochmann, H., «Notes on Arabic and Persian Inscriptions», Journal of the Asiatic Society, Calcutta, 1872, no. 1; Britannica, 1978; Burgess, J., The Chronology of Indian History, Delhi, 1975; Elliot, H. M., The History of India, Delhi, 1990; Husain, Y., Indo-Muslim Polity, Simla, 1971; The Imperial Gazetteer of India, New Delhi, 1908; Marshal, J., «The Monuments of Muslim India», The Cambridge History of India, vol. III, ed. W. Haig, New Delhi, 1987; Naqvi, H., Agricultural, Industrial and Urban Dynamism under the Sultans of Delhi, New Delhi, 1986; Rizvi, A. A., Shah' Abd al- 'Aziz, Canberra, 1982; Siddiqi, W. H., «Inscriptions of the Sayyid Kings from Budaun», Epigraphia Indica, ed. Z. A. Desai, Calcutta, 1966.

مجید سجعی

بدائونی، عبدالقادر بن ملوک شاه (۹۴۷- ح ۱۰۲۴ ق/۱۵۴۰-۱۶۱۵ م)، مورخ و مترجم دربار اکبرشاه (حک ۹۶۳-۱۰۱۴ ق/۱۵۵۶-۱۵۵۶ م).

موردی مهری اکبر قرار گرفت، تا اینکه شیخ فیضی، با فرستادن نامه‌ای از دکن، به اکبر سفارش او را کرد. بدائونی متن این نامه را در منتخب‌التواریخ خود آورده است (۳۰۵-۳۰۳/۳). اما عدم هماهنگی بدائونی با تغییرات زمانش چنان زیاد بود که سرانجام او را به انزوا کشاند (نک: همو، ۲۶۲/۲-۲۶۴). در تاریخ دقیق درگذشت بدائونی اختلاف نظر وجود دارد و از میان سالهای ۱۰۰۴، ۱۰۰۶ و ۱۰۲۴ ق، استوری آخرین سال را درست می‌داند (1309/2(I)؛ نیز نک: رانکینگ، I/11). او را در باغ انبه عطارپور در نزدیکی بدائون دفن کردند.

آثار: بدائونی آثار باارزشی تألیف و ترجمه کرد. یکی از این آثار تحریر دیگری است که وی از ترجمه تاریخ کشمیر نموده است. در ۹۹۷ ق هنگامی که اکبر به کشمیر سفر کرد، با کتاب راج ترنگینی که قدیم‌ترین تاریخ شاهان کشمیر باستان بود، آشنا شد (آفاقی، ۸-۹) و از ملاشاه محمدشاه‌آبادی خواست تا آن را به فارسی ترجمه کند (ابوالفضل، ۷۶/۱؛ آفاقی، ۳۷). اما این ترجمه چندان مورد پسند اکبر قرار نگرفت و او در ۹۹۹ ق به بدائونی دستور داد تا این ترجمه را دوباره به فارسی روان برگرداند (بدائونی، ۳۷۴/۲).

۱. منتخب‌التواریخ، مهم‌ترین اثر بدائونی است که میان سالهای ۹۹۹ تا ۱۰۰۴ ق نوشته شده است. این اثر به تاریخ پادشاهان مسلمان دهلی می‌پردازد و از تهاجم غزنویان (۳۹۹ ق/۱۰۰۹ م) تا چهلیمین سال جلوس اکبر (۱۰۰۴ ق) را در بر می‌گیرد. شیوه تدوین مطالب، براساس طبقه بندی خانواده‌های سلطنتی است. طبقه اول از سبک‌نگین آغاز می‌شود و تا خسرو ملک بن خسرو شاه ادامه می‌یابد و طبقه دوم به غوریان اختصاص یافته است که مجموع این دو طبقه، جلد اول را تشکیل می‌دهد. جلد دوم پادشاهی اکبر را شامل می‌شود. در جلد سوم به شرح حال مختصر علما، شاعران و دانشمندان هم‌روزگار بدائونی پرداخته شده است. منابع بدائونی برای تألیف این کتاب در درجه نخست طبقات اکبری نظام‌الدین احمد بوده، و تقریباً تا سال سی و هشتم جلوس اکبر از این کتاب اقتباس شده است. بجز این کتاب وی از تاریخ مبارک شاهی مبارک مروزی، نظام‌التواریخ قاضی بیضاوی و لب‌التواریخ یحیی قزوینی نیز استفاده کرده است (آفتاب اصغر، ۱۵۵-۱۵۸). او همچنین از دیده‌ها و شنیده‌های خود به خصوص در مورد دوره سوری و حکومت اکبر استفاده کرده است.

انگیزه و هدف بدائونی از تألیف منتخب‌التواریخ تنها علاقه وی به تاریخ نبوده است، بلکه او از طریق نوشتن این کتاب، به وظیفه و مسئولیت دینی که برای خود احساس می‌کرده، عمل نموده است. مخالفت بدائونی با تغییرات دینی دوره اکبر، سبب شد تا او به گونه‌ای پنهانی به تألیف تاریخی بپردازد که در آن، ضمن به ثبت رساندن مشاهدات خود، مخالفت فکریش با این جریان و انتقاد از روش اکبر را بیان کند (نک: ۳۹۴-۳۹۳/۳). به دلیل محتوای انتقادی این کتاب، تا سال دهم جلوس جهانگیرشاه (حک ۱۰۱۴-۱۰۳۷ ق) کسی از وجود آن آگاهی نداشت و زمانی که جهانگیر از مطالب آن اطلاع یافت، ضمن

وی در بدائون به دنیا آمد و دوران کودکی خود را در بساور در شمال شرقی تودا گذراند (رانکینگ، I/11؛ EI²)؛ در ۹۶۰ ق زمانی که ۱۲ سال داشت، پدرش ملوک شاه وی را به سنبهل، نزد شیخ حاتم سنبهلی برد تا در آنجا فقه حنفی را بیاموزد (بدائونی، ۲۳-۲۳/۳). وی همچنین نزد محمد مکی و نیز جد مادریش مخدوم اشرف بساوری، قرآن و علوم عربی را آموخت (همو، ۲۱/۲، ۶۴؛ حسنی، ۲۴۴/۵). بدائونی در ۹۶۶ ق به همراه پدرش به آگره رفت و در سلک شاگردان شیخ مبارک ناگوری، علوم رسمی را فرا گرفت (بدائونی، ۷۴-۷۴/۳) و در موسیقی، تاریخ و نجوم تبحر یافت (بلوخمان، I/110؛ حسنی، ۲۴۵/۵). وی پس از مرگ پدرش به بدائون بازگشت (۹۶۹ ق) و تا ۹۷۳ ق/۱۵۶۵ م در همانجا ماند. در این زمان، او بدائون را ترک کرد و به خدمت حسین خان جاگیردار پتالی درآمد و مدت ۹ سال نزد او ماند (بدائونی، ۸۶/۲-۸۷؛ استوری، I/436).

بدائونی در اواخر ذیحجه ۹۸۱ به آگره رفت و در آنجا توسط جلال‌خان قورچی و حکیم عین‌الملک شیرازی به اکبر شاه معرفی شد (بدائونی، ۱۷۲/۲). ابوالفضل علامی نیز پیش از بدائونی به اکبر معرفی شده بود (هیگ، IV/111؛ پاول پرایس، 259). احتمالاً یکی از انگیزه‌های اکبر برای پذیرفتن اینان در دربار خود، استفاده از آنان برای رویارویی و تفوق جستن بر عالمان متعصب بوده است؛ چنانکه بدائونی خود به این مسئله اشاره کرده است که او را نزد اکبر به عنوان فاضلی برای سرکوب حاج ابراهیم سرهندی معرفی کرده بودند (نک: ۱۷۲/۲-۱۷۳).

اکبر مناصبی در دربار به بدائونی داد و او را به عنوان «منصب‌دار ۲۰» تعیین کرد (EI²). در ۹۸۳ ق بدائونی یکی از ۷ امام جماعت دربار شد و در روزهای چهارشنبه مسئولیت برگزاری نماز جماعت را داشت (بدائونی، ۲۲۶-۲۲۷/۲). به دستور اکبر، بدائونی فعالیت‌های گسترده‌ای را در زمینه تألیف و نیز ترجمه آثار سنسکرت و عربی به فارسی آغاز کرد. او همچنین عنوان «هزاری» گرفت، زیرا هزاریکه زمین به عنوان مدد معاش به او داده شده بود (همو، ۳۴۲/۲؛ ایرانیکا).

به دنبال تغییر اندیشه‌های دینی اکبر شاه (ه م)، بدائونی نارضایی خود را از سیاست دینی اکبر و اطرافیان وی که مشوق او در این امر بودند، پنهان نکرد (نک: بدائونی، ۳۰۷-۳۰۴/۲). دشمنی آشکار وی با پیشگامان این حرکت فکری - شیخ فیضی و ابوالفضل و حتی شیخ مبارک - به همین سبب بود (همو، ۷۴-۷۴/۳؛ قرشی، 138). بدائونی با دنیاپرستی و مال‌اندوزی علما نیز مخالفت می‌کرد (بدائونی، ۳۱۱/۲-۳۱۲؛ طباطبایی، ۱۸۱/۱). او از نظر روش اداره حکومت، بیشتر تحت‌تأثیر دوره فرمانروایان سوری دهلی (حک ۹۴۷-۹۶۲ ق/۱۵۴۰-۱۵۵۵ م) و به ویژه حکومت اسلام شاه (۹۵۲-۹۶۰ ق) بود که خود در برهه‌ای از آن تاریخ زیسته بود (سرکار، 140).

بدائونی در ۹۹۹ ق/۱۵۹۱ م پس از ترجمه بخشی از معجم‌البلدان یا قوت به بدائون سفر کرد، اما چون اقامت وی در آنجا طولانی شد،

بازخواست از پسر بدائونی، دستور داد تا از کتاب فروشان تعهد گرفتند که آن را منتشر نسازند. اما همین ممانعت، سبب شد تا منتخب التواریخ در پایتخت با استقبال بی نظیری مواجه شود (نک: احمد، ۱۹۷۱/۱-۱۹۸۰، حاشیه ۸۰).

این کتاب از نظر حوادث و وقایعی که مؤلف خود شاهد آنها بوده، ارزشمند است. سبک بدائونی در نگارش این کتاب، ساده و روان است. بدائونی ذوق شاعری نیز داشته، و در شعر «قادر» تخلص می کرده است. او در سرودن ماده تاریخ و اشعار دیگر تبحر داشت و ابیاتی از وی در منتخب التواریخ وجود دارد (نک: ۱۲۷/۲-۱۳۲).

منتخب التواریخ به کوشش ویلیام ناسولیس و احمدعلی صاحب چندین بار چاپ شده است (مشار، ۴/۹۷۸). این کتاب به انگلیسی (آربری، 363-362/6 II) و اردو (اختر راهی، ۱۸۸-۱۸۹) نیز ترجمه شده، و به چاپ رسیده، و شرحها و خلاصه‌هایی نیز براساس آن تدوین شده است (استوری، 440-439/1 I).

۲. ترجمه مها بهاراتا (رزم‌نامه)، مها بهاراتا مجموعه داستانهای اعتقادی و اخلاقی هند و آریایی است. اکبر به متون کهن هندی علاقه بسیار داشت و به همین سبب، در ۹۹۰ ق گروهی از عالمان هندی را گرد آورد و ۴ تن از مترجمان برجسته را که بدائونی نیز در میان آنان بود، مأمور ترجمه این کتاب از سنسکریت به فارسی کرد. این اثر در ۹۹۵ ق به اتمام رسید و به دستور اکبر رزم‌نامه نامیده شد (بدائونی، ۳۲۰/۲-۳۲۱). سهم بدائونی از این ترجمه، ۲ قسمت از ۱۸ قسمت بود (الیوت، 478/7). ترجمه مها بهاراتا در فاصله سالهای ۱۸۹۷-۱۹۰۰ م در لکهنو به چاپ رسیده است (راشدی، ۱۱۹۸/۳).

۳. نجات الرشید. بدائونی این کتاب را به خواش دوست مورخ نظام‌الدین احمد مؤلف طبقات اکبری در ۹۹۹ ق تألیف کرد. هدف بدائونی از نگارش این کتاب هدایت مسلمانان بود. وی برای اثبات اندیشه‌های خود از حکایات تاریخی بسیاری استفاده کرد. نسخه خطی این کتاب در بنگال موجود است (ایوانف، 604-605). نجات الرشید برای نخستین بار در لاهور (۱۹۷۲ م) چاپ شده است.

۴. ترجمه رامایانا. اکبر بدائونی را مأمور ترجمه رامایانا از سنسکریت به فارسی کرد. بدائونی این ترجمه را در مدت ۴ سال به پایان برد و در ۹۹۷ ق به اکبر تقدیم کرد (بدائونی، ۳۶۶/۲؛ استوری، 438/1 I). نسخه خطی این اثر که به احتمال بسیار ترجمه بدائونی است، در کتابخانه پنجاب موجود است (عباسی، ۳۵-۳۶).

بدائونی ترجمه‌های دیگری نیز به فارسی داشته است: یکی ترجمه کتاب اتھروا ودا است که بدائونی از آن به عنوان بید اتھرین یاد کرده است (۲۱۲/۲-۲۱۳).

بدائونی «بعضی احکام آن موافق ملت اسلام» بوده است (همانجا). در ۹۸۳ ق اکبر به شیخ بهاؤن که برهمن تازه مسلمان شده‌ای بود، دستور داد تا معنای آن را تعبیر کند و بدائونی نیز آن را به فارسی ترجمه نماید. پس از مدت کوتاهی، بدائونی به دلیل دشواری متن، از ادامه کار

منصرف شد و شیخ فیضی جای او را گرفت و پس از وی نیز حاجی ابراهیم سرهندی عهده‌دار ترجمه آن شد (همانجا؛ ابوالفضل، ۷۶/۱؛ رانکینگ، 424/II). راشدی (۱۱۹۸/۳-۱۱۹۹) و به تبع او منزوی (خطی، ۲۱۳۹/۴) کتاب بهگوت گیتا را با مشخصات اتھرین معرفی کرده‌اند که ظاهراً نباید صحیح باشد، زیرا ترجمه بهگوت گیتا منسوب به فیضی است که بارها نیز به چاپ رسیده است (نک: راشدی، همانجا).

کتاب دیگر مجموعه‌ای از ۴۰ حدیث با عنوان الاحادیث است که بدائونی تألیف آن را در ۹۷۸ ق آغاز کرد و در ۹۸۶ ق آن را نزد اکبر برد. مطالب این کتاب درباره فضیلت جهاد و ثواب جنگ در راه خداست (بدائونی، ۲۵۴/۲-۲۵۵).

در ۹۹۹ ق بدائونی در زمره گروهی از مترجمان بود که از سوی اکبر مأمور ترجمه معجم البلدان یا قوت حموی شده بودند. بدائونی قسمت مربوط به خود را در مدت یک ماه ترجمه کرد (همو، ۳۷۵/۲؛ استوری، همانجا).

بحرالاسمار، یک داستان بلند هندی بود که نخست به دستور زین‌العابدین شاهی خانی (حک ۸۲۰-۸۷۲ ق/۱۴۱۷-۱۴۶۷ م) از سنسکریت به فارسی ترجمه شد، اما چون این ترجمه ناقص بود، به دستور اکبر در ۱۰۰۳ ق بدائونی مأمور شد، تا آن را تکمیل کند. وی این ترجمه را در مدت ۵ ماه انجام داد، ضمن آنکه ترجمه جلد اول آن را به فارسی روان و ساده درآورد (بدائونی، ۴۰۱/۲؛ آزاد، ۳۲۳-۳۲۴؛ استوری، همانجا).

سنگھاسن بیسی، یا نامه خردافزا، این کتاب داستانی تاریخی، افسانه‌ای و عرفانی از روزگار راجه پکرماجیت، و در ۳۲ حکایت بود. اکبر در ۹۸۲ ق به بدائونی دستور داد با کمک یک برهمن هندو، این کتاب را از سنسکریت به فارسی ترجمه کند. این ترجمه نامه خردافزا نامیده شد. بدائونی تحریر دیگری نیز از این داستان در ۱۰۰۳ ق انجام داد (بدائونی، ۱۸۲/۲-۱۸۴؛ منزوی، فهرستواره، ۳۲۶/۱).

مآخذ: آزاد بلگرامی، غلامعلی، خزانه عامر، کانپور، ۱۸۷۱ م؛ آفاقی، صابر، مقدمه بر راج ترنگینی (تاریخ کشمیر)، ترجمه شاه محمد شاه آبادی، راولپنڈی، ۱۳۵۳ ش/۱۳۹۲ ق؛ آفتاب اصغر، تاریخ نویسی فارسی در هند و پاکستان، لاهور، ۱۳۶۴ ش؛ ابوالفضل علامی، آئین اکبری، لکهنو، ۱۸۸۱ م؛ احمد، کبیرالدین و غلام قادر، حاشیه بر منتخب اللباب، کلکته، ۱۸۶۸ م؛ اختر راهی، ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی، اسلام آباد، ۱۳۶۵ ش؛ بدائونی، عبدالقادر، منتخب التواریخ، به کوشش احمدعلی صاحب و کبیرالدین احمد، کلکته، ۱۸۶۸-۱۸۶۹ م؛ حسنی، عبدالحی، نزہۃ الخواطر، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م؛ راشدی، حسام‌الدین، تذکره شمیرای کشمیر، لاهور، ۱۹۸۲ م؛ طباطبائی، غلامحسین، سیر المتأخرین، لکهنو، ج سنگی، عباسی، منظور احسن، مخطوطات فارسیه (کتابخانه پنجاب)، اسلام آباد، ۱۹۶۳ م؛ مشاره خانبابا، فهرست کتابهای چاپی فارسی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ منزوی، خطی مشترک؛ همو، فهرستواره کتابهای فارسی، تهران، ۱۳۷۴-۱۳۷۵ ش؛ نیز:

Arberry, A. J., Catalogue of the Library of the India office, London, 1937; Blochmann, H., notes on The Ain-i Akbari, New Delhi, 1988; EI²; Elliot, H. M. and J. Dowson, The History of India, Lahore, 1976; Haig, W., The Cambridge History of India, ed. R. Burn, New Delhi, 1987; Iranica; Ivanow, W., Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of

الکامل ابن اثیر، مرآة الزمان سبط ابن جوزی و ذیل یونینی بر آن، دول الاسلام ذهبی و بسیاری دیگر بهره شایان برده است (نک: لائوس، 77-80). دوره پس از مغول در این قسمت بیشتر به تاریخ شام و دمشق اختصاص یافته است (همو، 80-81). ابن کثیر در این قسمت برخی مآخذ مهم تاریخ منطقه را نادیده گرفته است (همو، 81-82). ابن کثیر با وجود استنادهای مکرر به وفیات ابن خلکان، ابن مؤلف را به سبب مجامله و تسامح در برابر شعرا و کسانی که از نظر عقیده مبغوض وی بوده اند، نکوهش کرده است (مثلاً نک: ۱۱۳/۱، ۵۳/۱۲؛ قس: لائوس، 80). البته باید یادآور شد که البدایة، خود از استشهدات شعری خالی نیست (مثلاً نک: ۱۸۳/۲، ۳۳۴-۳۳۵، جمه).

قسمت دوم بخش دوم، یعنی دوره حیات ابن کثیر (نک: ۹/۱۴ بی) مانند دوره اخیر قسمت نخست این بخش ناظر بر تاریخ شام و دمشق، و خود در دو بخش است: بخش اول متکی بر ذیل برزالی بر تاریخ ابوشامه است و بخش دوم بیان دیده ها و شنیده های خود ابن کثیر؛ این قسمت مآخذ بارزشی برای تاریخ شهر دمشق شمرده می شود (نک: لائوس، 83). واپسین مطالب بخش دوم به وقایع سال ۷۶۷ ق/۱۳۶۶ م مربوط است.

درباره دو بخش اخیر کتاب، بعضی از محققان پایان کار ابن کثیر را وقایع سال ۷۳۸ ق و مطالب بعدی را از یکی از شاگردان او، احتمالاً از ابن حجی دانسته اند (نک: طباطبائی، ۳۷۷). اما برخی دیگر معتقدند که القاب و عبارات ستایش آمیزی که در وقایع سال ۷۶۷ ق به مناسبت سخن از درس تفسیر ابن کثیر از سوی بعضی شاگردان او افزوده شده، نمی تواند دلیلی بر آن باشد که تألیف این قسمت به کسی جز ابن کثیر نسبت داده شود (دهمان، ۹۱-۹۲)، و نظر اخیر درست تر می نماید. با اینهمه، احتمالاً و دست کم در برخی نسخه های البدایة افزودگیهایی به دست کسانی جز خود مؤلف صورت گرفته است که منحصر به قسمت پایانی کتاب نیست (مثلاً نک: ۲۶۷/۹، ۲۶۸-۳۰۹).

همان گونه که کار ابن کثیر در قسمت اخیر البدایة، ذیلی بر نوشته های پیشینیان درباره تاریخ دمشق بود، پس از او نیز دیگران، ذیلیهای بر نوشته او پدید آوردند. از آن میان ذیل ابن حجی، شاگرد وی، مشتمل بر وقایع سالهای ۷۴۱ تا ۸۱۶ ق شناخته تر است (سخاوی، ۳۱۰؛ نیز نک: لائوس، 85)؛ انباء الغمر، اثر ابن حجر، مشتمل بر وقایع پس از ۷۷۳ ق را نیز ذیلی بر تاریخ ابن کثیر تلقی کرده اند (نک: ابن صیرفی، ۳۰۷-۳۰۸)؛ پسر ابن کثیر هم ذیلی بر تاریخ پدرش نوشته بود (نک: سخاوی، همانجا)؛ تاریخ دمشق ابن قاضی شهبه (از ۸۱۵ ق بی)، با در میان بودن نوشته ابن حجی، ذیلی دیگر بر تاریخ ابن کثیر است (لائوس، 86)؛ تاریخ بزرگ عینی (تا ۸۵۰ ق) هم نوعی تألیف متکی بر این اثر ابن کثیر، ملهم از آن و ذیل بر آن شمرده می شود (همو، 87؛ برای دیگر ذیلها و مختصرهای آن، نک: ابوملحم، ۸/ت-ث).

تا فرا رسیدن عصر عثمانی، چند تن از مورخان دمشق مانند یوسف ابن عبدالهادی، نعیمی و ابن طولون کما بیش از اهمیت نوشته تاریخی

Bengal, Calcutta, 1985; Powell - Price, J. C., A History of India, London, 1955; Qureshi, I. H., Akbar, Delhi, 1987; Ranking, C., introd. and notes on Muntakhabu-i-Tawarikh, New Delhi, 1990; Sarkar, J. N., History of History-writing in Medieval India, Calcutta, 1977; Storey, C. A., Persian Literature, London, 1970-1972.

هدی سید حسین زاده

البدایة والنهائة، مهم ترین و معروف ترین اثر ابن کثیر (ه) در تاریخ عمومی و اسلام از آغاز تا عصر مؤلف. به نظر می رسد که قصد مؤلف، نگاشتن اثری با هدف تاریخ نگاری نبوده است و آنگونه که ترکیب موضوع اثر و روش مؤلف در گزینش اخبار مندرج در آن نشان می دهد، بیان دیدگاه و نگرش اسلامی درباره آغاز و انجام آفرینش و خلقت انسان مورد نظر بوده است (ابن کثیر، ۶/۱؛ نیز نک: لائوس، 64).

مؤلف در دیباچه کتاب، محتوای آن را به ۳ بخش تقسیم می کند: «بدایة»: از آفرینش تا پایان زندگی پیامبر اسلام (ص)؛ «خلافت یا تاریخ اسلام»: از وفات پیامبر (ص) تا عصر مؤلف؛ «نهایة»: در حوادث بزرگ آخر زمان یعنی «فتن و ملاحم».

روش ابن کثیر در بخش نخست، استناد به قرآن و احادیث قابل اعتماد است و چنانکه خود گفته، در نقل اسرائیلیات، تنها به آنچه موافق شرع و سنت رسول خداست، استناد کرده است (همانجا). مؤلف در قسمت اول این بخش، بیشتر به سرگذشت پیامبران و امتهای پیشین یاد شده در قرآن پرداخته است. قسمت دوم بخش نخست (بدایة) مربوط به سیرت پیامبر اسلام (ص)، و از مفصل ترین بخشهای کتاب است. در این بخش اتکای عمده ابن کثیر بر سیره ابن اسحاق بوده، با اینهمه، فقط به همین مآخذ قناعت نکرده است، زیرا گذشته از رجوع به دیگر کتابهای مغازی و سیر، به قرآن و حدیث نیز بسیار استناد کرده است. کتابهای جامع حدیث، نوشته های متأخر در سیره پیامبر (ص) مانند دلائل النبوة ابونعیم اصفهانی و ابوبکر بیهقی، مآخذ مربوط به زندگی نامه صحابه و تابعین مانند معجم طبرانی، معجم الصحابه ابونعیم اصفهانی، اسد الغابة ابن اثیر و آثار متأخرتری چون تهذیب مزی، آثار ذهبی، ابن عساکر، سهیلی و ابن سید الناس (نک: لائوس، 76-77) از مآخذ مهم ابن کثیر در تألیف این اثر بوده است. وی در عین استفاده از مآخذ پیشینیان، خود نیز جا به جا، به عنوان یک عالم حدیث و رجال، در کیفیت روایت و اسناد و تصحیح خبر اظهار نظر می کند (مثلاً نک: ۱۸۳/۲، ۱۲۵/۳، ۳۵۶/۵، ۲۳۵/۶).

در بخش دوم، ابن کثیر به شیوه معمول مورخان گذشته، حوادث تاریخی پس از اسلام را سال به سال به صورت متوالی یاد کرده، و مطالب مربوط به هر سال را به ترتیب در دو قسمت حوادث و وفیات آورده است. وفیات این بخش قسمت قابل ملاحظه ای را تشکیل می دهد. این بخش نیز خود دو قسمت متمایز دارد: قسمت اول از آغاز خلافت تا پایان قرن ۷ ق/۱۳ م و قسمت دوم از آغاز قرن ۸ ق/۱۴ م به بعد.

در قسمت اول بخش دوم، ابن کثیر افزون بر مآخذ بخش نخست، از نوشته های مورخان معروف مانند تاریخ طبری، تاریخ بغداد خطیب، تاریخ دمشق ابن عساکر و ذیل ابوشامه بر آن، المنتظم ابن جوزی،

ابن کثیر یاد کرده‌اند (نک: لائوست، ۸۸-۸۷). در دوره عثمانی، هر چند مناسب برای یادآوری از مورخ عهد مالیک نبود (همو، ۸۸)، تاریخ ابن کثیر به قلم محمد بن محمد بن دلشاد به ترکی برگردانده شد (نک: عززوی، ۱۹۹۱).

نخستین بار *البدایة* (فقط دو بخش اول) در ۱۴ جلد در قاهره (۱۳۵۱-۱۳۵۸ ق) چاپ شد. چاپ دیگر آن، در همان حجم، در ۱۹۶۶ م در بیروت، و بار دیگر در همانجا در ۱۹۸۸ م به کوشش علی شیری، و باز در همانجا و همان سال به تصحیح احمد ابوملحم و دیگران صورت گرفت.

بخش سوم این اثر به علت محتوای ویژه آن - که پیوستگی موضوعی ظاهری با بخش نخستین ندارد - در چاپهای کتاب یا فروگذاشته شده، یا به صورتهای جداگانه به طبع رسیده است. این بخش (با عنوان *النهاية*) یک بار به کوشش اسماعیل انصاری در ریاض (۱۳۸۸ ق) در دو جلد، و بار دیگر در قاهره (۱۹۸۱ م)، در یک مجلد (شامل دو جزء) منتشر، و اخیراً با عنوان *النهاية في الفتن والملاحم* به تصحیح احمد عبدالشافی در بیروت (۱۹۸۸ م) طبع شده است. چاپ دیگری از این بخش با عنوان *النهاية (الفتن والملاحم)* به کوشش محمد زینی در مصر در یک مجلد (شامل دو جزء) انتشار یافته است.

گذشته از چاپهای یاد شده، قسمتهایی از آن هم به مناسبت محتوا با نامهای ویژه استخراج و چاپ شده است: از آن جمله است: *بدایة الخلق* (شامل بخش اول اثر)، به کوشش محمد جمل، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ *المسیح عیسی بن مریم (ع)*، به کوشش ع. ح. محمود، قاهره، ۱۹۸۶ م و بیروت، ۱۹۸۷ م؛ *قصص الانبياء*، که بارها چاپ شده است؛ *شمال الرسول ودلائل نبوته وفضائله وخصائصه*، قاهره، ۱۳۵۱ ق، و بار دیگر به کوشش م. عبدالواحد در همانجا در ۱۳۸۶ ق؛ *مولد رسول الله*، به کوشش صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ *عمر بن عبدالعزیز*، به کوشش احمد شرباصی، ۱۹۶۲ م.

مآخذ: ابن صیرفی، علی، *انباء العصر ببناء العصر*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوملحم، احمد، *مقدمه بر البدایة و النهایة*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ دهمان، محمد احمد، «ذیل تاریخ الحافظ ابن کثیر»، *مجلة المجمع العلمي العربي*، دمشق، ۱۳۶۴ ق/۱۹۴۵ م، ج ۲۰ (۱-۲)؛ سخاوی، محمد، *الاعلان بالتاریخ*، به کوشش روزنثال، بغداد، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳ م؛ طباطبائی، محمود، «حول تاریخ الحافظ ابن کثیر»، *مجلة المجمع العلمي العربي*، دمشق، ۱۳۶۱-۱۳۶۲ ق/۱۹۴۳ م، ج ۱۸ (۱-۲)؛ عززوی، عباس، *التعريف بالمؤرخين*، بغداد، ۱۳۷۶ ق؛ نیز:

Laoust, H., «Ibn Kuṭīr historien», *Arabica*, 1955, vol. II.
یوسف رحیم‌لو

بُدْخ، نک: شاه داغ.

بَدَخْشَان، سرزمینی کوهستانی در فلات پامیر که بخشی از آن در خاک افغانستان، و بخشی دیگر استان خودگردان بدخشان تابع جمهوری

تاجیکستان است. نام آن در طول تاریخ به صورت بدخشان و بلخشان نیز ضبط شده است (برای اقوال درباره ریشه نام، نک: ایرانیکا، ۳۶۱/III).

بدخشان در عین اینکه سرزمینی کوهستانی به شمار می‌رود، زمینهای قابل کشت نیز دارد و از گذشته‌های دور، کشاورزی بخش مهمی از اقتصاد این سرزمین را تشکیل می‌داده است. بخش دیگری از زمینه‌های اقتصادی بدخشان، معادن سنگهای قیمتی به خصوص لعل و سنگ لاجورد است که بدخشان در طول تاریخ بدان شهره بوده است. این منطقه در شرق با استان سین کیانگ چین همجوار است و همواره به عنوان محوری ارتباطی میان خراسان و ماوراءالنهر با تبت و چین، اهمیت داشته است. منطقه بدخشان به گواهی آثار باستانی به دست آمده، در دوره مفرغ از تمدنی پر رونق برخوردار بوده (فرامکین، ۱۰۵)، و ظاهراً در دوران باستان، نقش مهمی در پیوند تمدنهای شرق ایفا کرده است.

تاریخ سیاسی: تاریخ بدخشان در دوره هخامنشی و پس از آن، به ویژه در آگاهیهای مربوط به تاریخ باختر^۱ قابل پی‌جویی است. برخی چون توماشک برآنند که «استان کوهستانی» که یونانیان از آن یاد کرده‌اند، ظاهراً بدخشان بوده است (غفورف، ۲۷۲-۲۷۰/۱). در دوره ساسانی، بدخشان از مراکز تمدن هپتالی، و به قولی شهر بدخشان تختگاه آنان بود. برخی از محققان چون انوکی بر آن بودند که بدخشان خاستگاه اصلی هپتالیان بوده است (بارتولد، «بررسی...»، ۴۸؛ غفورف، ۴۱۶، ۴۰۷/۱).

در اوایل عصر اسلامی و از زمان آغاز فتوح خراسان (ح ۳۰ ق/۶۵۱ م) تا پایان سده نخست، بدخشان گاه از استقلال نسبی برخوردار بوده، و چنین می‌نماید که در سده ۲ ق/۸ م نیز همچنان استقلال نسبی خود را حفظ کرده بوده است (بلاذری، ۴۰۷، ۴۱۷، ۴۱۹؛ طبری، ۳۲۶/۶-۳۳۰، ۳۳۰-۴۳۷/۷، ۴۵-۱۱۳/۱۳۸).

بدخشان به عنوان سرزمینی مرزی برای جهان اسلام از اهمیت نظامی و تجاری خاصی برخوردار بود و همین امر موجب می‌شد تا دستگاه خلافت به قبول تابعیت صوری آن تن در دهد (نک: مسعودی، ۶۴)؛ اما بناهایی چون قلعه و رباطی که توسط زبیده همسر هارون در بدخشان ساخته شده است، نشان از آن دارد که تابعیتی در این حد در اواخر سده ۲ ق وجود داشته است (درباره رباط، نک: مقدسی، ۳۰۳؛ سمعانی، ۱/۳۰۱).

نام بدخشان ظاهراً نخست در منابع چینی مربوط به سده‌های ۱ و ۲ ق/۷ و ۸ م آمده که در آنها ناحیه بدخشان جزو تخارستان ذکر شده است (مارکوارت، *ایران‌شهر*، ۲۸). گزارش شده است که در حدود سال ۱۹۸ ق/۸۱۴ م فرمانروایی بومی به نام هاشم بن مجور ختنلی ظاهراً بی‌آنکه از سوی دستگاه خلافت منصوب شده باشد، زمام امور را در

خواجه (پسر دوا) دیگر بار این تجربه را تکرار کرد و یک چند بدخشان را با شماری از ولایات خراسان به تصرف آورد (همو، ۲۱۸-۲۱۹). در دهه‌های پسین گویا سلسله‌ای مستقل در بدخشان پدید آمد که از ثباتی درخور توجه برخوردار بود و به شیوه موروثی اداره می‌شد. این سلسله برای بومیان خاطره‌شاهان باستانی باختر را زنده می‌کرد و پادشاهان آن از نسل اسکندر رومی و دختر داریوش سوم تصور می‌شدند (سفرنامه ۵۷-۵۹؛ نیز زین‌العابدین، ۱۳۲). در وقایع این سالها، گاه به مناسبات سیاسی شاهان بدخشان با ایلخانان اشاراتی شده است (مثلاً نک: عبدالرزاق، ۲۴۲/۱).

تیمور (سل ۷۷۱-۸۰۷ ق/۱۳۶۹-۱۴۰۴ م) در پی جنگهای مکرر با بدخشیانیان (نظام‌الدین، ۱۶-۱۵؛ شرف‌الدین، ۲۹۱/۱؛ عبدالرزاق، ۳۲۲/۱)، شاهان بدخشان را به باجگزاری واداشت و کوشید تا حکومت نسبتاً مستقل آنان را تحمل کند. در عهد تیمور و جانشینان او، که گاه حضور شاهان بدخشان یا ایلچیان آنان در دربار تیموری این صلح را مستحکم می‌ساخت (مثلاً نک: کلاویخو، ۲۷۷-۲۷۸؛ غیاث‌الدین، ۲۷۲).

روی کار آمدن ابوسعید گورکانی، آغاز تحولی در سیاستهای تیموریان بود و موج جدیدی از کشورگشایی را به همراه داشت. ابوسعید پس از جلوس بر تخت سلطنت در ۸۵۵ ق/۱۴۵۱ م، به فتوحاتی در منطقه بلخ دست زد که موج آن تا بدخشان نیز کشیده شد (عبدالرزاق، ۱۰۵۲/۲-۱۰۵۳). در برخی منابع، استیلای قطعی ابوسعید بر بدخشان در ۸۶۴ ق/۱۴۶۰ م دانسته شده است (امین، ۳۵۶/۲؛ نقل از نسخه‌ای کهن). در ۸۷۱ ق/۱۴۶۷ م ابوسعید پس از مدتی تحمل شاهان اسکندری بدخشان، سلطان محمد واپسین شاه اسکندری را به قتل رساند و این سلسله را منقرض ساخت (نک: زین‌العابدین، همانجا؛ نیز آقابزرگ، ۵۲۴/۲)۹.

پس از مرگ ابوسعید، قلمرو او تقسیم شد و در عرض قلمرو اصلی، یعنی ماوراءالنهر، شعبه‌ای از تیموریان در منطقه بدخشان و حصار شادمان پدید آمد که در منابع آن عصر در برابر ماوراءالنهر، بدخشانات خوانده می‌شد. شاخه بدخشانات سهم محمود میرزا پسر ابوسعید بود که تا پس از ۸۹۲ ق/۱۴۸۷ م همچنان حکم می‌راند (علیشیر، ۱۷۳؛ خلیلی، ۶-۵). اگرچه شعبه اصلی تیموریان در ۹۱۱ ق/۱۵۰۵ م به دست شیانیان منقرض شد، اما شعبه بدخشانات همچنان دوام یافت. ظاهراً این شعبه تا زمان حیات بابر (د ۹۳۷ ق/۱۵۳۱ م) سیادت او را پذیرا بوده است و شاهان بدخشان از سوی بابر تعیین می‌شده‌اند. مشهورترین آنان در این دوره، سلطان اویس پسر عم بابر مشهور به خان میرزا (حک قبل از ۹۱۷-۹۲۶ ق/۱۵۱۱-۱۵۲۰ م) بود، اما درباره دیگر شاهان چون ناصر میرزا و سلیمان میرزا، تعیین دوره حکومت دشوارتر است (برای گزارشها، نک: عبدالواسع، ۲۱۰/۱؛ خلیلی، ۳-۲، ۸؛ قاضی احمد،

منطقه به دست داشته است (بلاذری، ۴۱۹). مینورسکی احتمال داده که در عهد مأمون، فضل برمکی بدخشان را فتح کرده، و دروازه‌ای برای آن ساخته است (ص ۱۹۳). بدخشان در اوایل سده ۹ ق/۹ م با سرزمین شغنان ولایت واحدی را تشکیل می‌داد که خمار بیک بر آن فرمان می‌راند (یعقوبی، ۲۹۲؛ نیز مارکوارت، «وهروت...»، ۱۰۱؛ بارتولد، «ترکستان...»، ۱۱۵). بر پایه اشاره‌ای از اصطخری، در اواخر سده ۳ ق، ابوالفتح (ظاهراً یفتلی)، و پس از او فرزندش ابونصر بر این ولایت حکم می‌راند (ص ۲۷۸؛ قس: ابن ماکولا، ۳۴۲/۷؛ سمعانی، ۷۰۲/۵).

مقدسی در سده ۴ ق/۱۰ م، بدخشان را بخشی از کوره بلخ دانسته است (ص ۲۶۶)، اما این یادکرد الزاماً به معنای تابعیت سیاسی از بلخ نیست. در ۴۲۲ ق علی بن اسد، والی بدخشان - که ناصر خسرو جامع الحکمتین خود را به نام وی تألیف کرده (آقابزرگ، ۳۹۲/۲۲) - ظاهراً فرمانروایی مستقل بوده است. در زمان سلطان مسعود غزنوی (حک ۴۲۱-۴۳۲ ق/۱۰۳۰-۱۰۴۱ م)، بدخشان چندی به تابعیت غزنویان درآمد و حکومت آن به همراه برخی نواحی پیرامونی به احمد علی نوشتگین سپرده شد (بیهقی، ۳۲۰). چنین می‌نماید که در دهه‌های پسین بدخشان دیگر بار حکومتی مستقل را تجربه کرده، و غیاث‌الدین علیشاه - که در دوره فتوح غوریان بر بدخشان حکم می‌راند - به عنوان «ملک» بدخشان شناخته شده است (سیفی، ۶۲۹؛ حافظ ابرو، ۵۶/۱).

در اواسط سده ۶ ق/۱۲ م تخارستان تحت حکومت شاخه‌ای از سلسله غوریان زیر فرمان فخرالدین غوری درآمد؛ شمس‌الدین غوری (حک ۵۵۸-۵۸۸ ق/۱۱۶۳-۱۱۹۲ م) قلمرو حکومت خود را گسترش داد و مناطقی از جمله بدخشان را تحت فرمان آورد (منهاج، ۳۸۷/۱؛ قس: باوزانی، ۱۶۰).

در جریان حمله مغول در اوایل سده ۷ ق/۱۳ م، بدخشان با آنکه توسط چنگیز مسخر (جویی، ۵۰/۱؛ رشیدالدین، ۴۶۰/۱)، و دستخوش خسارت شد (ابن بطوطه، ۲۳۶/۱)، اما به عقیده مورخانی چون بارتولد، کمتر از سرزمینهای پیرامونش آسیب دید و توانست استقلال خود را حفظ کند (همان، ۱۱۶). با این حال، باید توجه داشت که در عصر جانشینان چنگیز، منطقه بدخشان در کنار بلخ و کشمیر - دست کم به طور رسمی - بخشی از یک حکومت نیمه مستقل بود که قلمرو مشهورترین حکمران آن، سالی‌نویان در مرز دولت ایلخانان و چغتاییان قرار داشت. وی از تابعان ایلخانان ایران بود (رشیدالدین، ۸۷/۱-۸۸، ۶۱۵؛ نیز بارتولد، همان، ۵۳۵).

در اوایل سلطنت اباق‌خان (سل ۶۶۳-۶۸۰ ق/۱۲۶۵-۱۲۸۱ م)، برخی خان‌زادگان مغول که به دنبال استقلال محدود برای خود بودند، متوجه بدخشان شدند؛ از جمله در ۶۶۷ ق، براق بدخشان و برخی نواحی پیرامون آن را برای مدتی کوتاه تحت فرمان آورد (وصاف، ۴۱) و چندی نیز قایم و بر آن سرزمین استیلا یافت (همو، ۱۹۰-۱۹۱). در اوان سلطنت غازان‌خان (سل ۶۹۴-۷۰۳ ق/۱۲۹۵-۱۳۰۴ م) قتلغ

۱۸۹۵م، براساس توافق صورت گرفته میان روسیه و بریتانیا، منطقه پامیر میان افغانستان - که بریتانیا آن را حوزه نفوذ خود می‌دانست - و امارت بخارا - که تحت الحمايه روسیه بود - تقسیم شد (حسینی، ۳۶). گفتنی است که بخشی از تاریخ بدخشان مشتمل بر وقایع سالهای ۱۰۶۸-۱۳۲۵ ق/۱۶۵۸-۱۹۰۷م توسط سنگ محمد بدخشی با عنوان تاریخ بدخشان مدون گشته که تمه آن به قلم افضل علی بیک سرخ افسر نگاشته شده است (به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۷ش) (برای کتاب‌شناسی بدخشان که توسط بارتولد فراهم آمده، و از سوی بنیگسن و کارر دانکس تکمیل شده است، نک: EI², I/854-855). در طول سده‌های متقدم اسلامی مرکز منطقه بدخشان شهری به نام بدخشان بود که به اشاره منابع گوناگون جغرافیایی شهری کوچک بوده، اما آبادیهای بسیاری در حومه آن قرار داشته است (اشکال، ...، ۱۷۲؛ ابن حوقل، ۴۴۹/۲؛ حدود، ...، ۱۰۵؛ ادریسی، ۴۸۴/۱، ۴۸۶-۴۸۷). دمشقی (د ۷۲۷ ق/۱۳۲۷م) از واشجرد به عنوان مرکز بدخشان نام برده است (ص ۲۲۴). در سده‌های اخیر شهر فیض‌آباد مرکز بدخشان بوده (مثلاً زین‌العابدین، ۱۳۲)، و محققانی چون بارتولد برآند که فیض‌آباد در همان محل بدخشان، تخته‌گاه سنتی منطقه، بنا شده است («ترکستان»، ۱۱۶، «بررسی»، ۵۱).

ویژگیهای فرهنگی: از نظر قوم‌شناختی، بخش مهمی از بدخشان را فارسی‌زبانانی تشکیل می‌دهند که تاجیک خوانده می‌شوند (زین‌العابدین، همانجا؛ اعتمادالسلطنه، ۲۳۳۵/۴). مناطق دور از دسترس بدخشان، همچنین جایگاه زندگی برخی از اقوام ایرانی با شهرت محلی «غلجه» به خصوص در پامیر غربی است که زبانهای بومی خود را از گذشته‌های دور حفظ کرده، و بدین ترتیب، موزه‌ای از زبانهای ایرانی را در منطقه پامیر شکل داده‌اند. از جمله اینها باید به سخن‌گویان زبانهای گروه شغنان - روشانی شامل شغنی، روشانی، خوفی، برتنگی، ارشری و سریکلی، و زبانهای پراکنده دیگر چون اشکشمی، یازغلامی، سنگلیچی، وخی، ارموری، سجنی و منجی اشاره کرد که برخی مشترکاً در دو بخش بدخشان، و برخی اختصاصاً در بدخشان افغانستان یا استان خودگردان بدخشان رواج دارند (نک: ه.د، پامیر، گویشها). به هر تقدیر زبان مشترک میان تمام بدخشانیان زبان فارسی (تاجیکی) است (نک: ساکولوا، ۳۶۲). بدخشان در طول تاریخ کمتر پذیرای اقوام مهاجر بوده است (لعلی، ۴۲؛ برای تفصیل جغرافیا و قوم‌نگاری بدخشان، نک: ایرانیکا، III/355-360). مسأله روابط بین قومی در بدخشان و نیز ساختارهای سنتی اجتماعی - سیاسی در بدخشان، در دهه‌های اخیر، توجه محققان را به خود جلب کرده است.^۳

۱۱۴/۱، ۹۰۱/۲؛ نویدی، ۱۴۸؛ محمدکاظم، ۴۵۲/۲؛ هدایت، ۳۱/۱، حاشیه ۱). درباره سکه‌های این شاهان، به خصوص سلیمان میرزا نیز مطالعاتی توسط کسانی چون بالوگ^۱ و لویک^۲ صورت گرفته است. صرف‌نظر از تحرکات مقطعی، ازبکان شیانی از زمان عبدالؤمن خان متوجه بدخشان شدند (اسکندریک، ۵۴۹؛ نیز غفور، II/375). عبدالؤمن خان در زمانی نزدیک به سال ۱۰۰۰ ق/۱۵۹۲م، ضمن گسترش حکومت خود، بر بدخشان نیز استیلا یافت (شاملو، ۱۷۶-۱۷۸؛ اسکندریک، ۴۴۳-۴۴۴؛ نیز باخروشین، II/82)، اما این تحولی دیرپا در صحنه سیاسی بدخشان نبود و بی‌درنگ پس از مرگ عبدالؤمن در حدود سال ۱۰۰۷ ق/۱۵۹۸م، بدخشان استقلال خود را بازیافت و حکومت آن از سوی شخصیت‌های متنفذ شهر به یکی از شاهزادگان تیموری واگذار شد (اسکندریک، ۶۳۲). در سالهای بعد، برخی از خانهای مقتدر ازبک، چون باقی‌خان بنیان‌گذار سلسله جانیان و ندر محمدخان کوششی ناپایدار در جهت اعمال حاکمیت بر بدخشان داشته‌اند (همو، ۵۹۰-۵۹۵، ۶۲۴؛ خلیلی، ۸-۹).

در دهه ۶۰ از سده ۱۱ ق که جنگ قدرت در بدخشان میان اتالیق محمود بیک از سران قبیله قنغن و یاریک که بخش مهمی از بدخشان را تحت فرمان خود داشت، پدید آمده بود، خان بخارا کوشید تا از محمود بیک به عنوان والی خود بر بدخشان حمایت کند، اما این حرکت فرجامی نیافت و یار بیک که از جانب بدخشانیان پشتیبانی می‌شد، توانست بار دیگر استقلال بدخشان را تأمین کند و سلسله میرهای بدخشان را بنیان نهد که پس از مرگش در ۱۱۱۹ ق/۱۷۰۷م، تا اواخر قرن ۱۹م دوام یافت (باخروشین، II/88-89). محمدعلی مشهدی که در ۱۰۹۸ ق/۱۶۸۷م، یعنی در عهد حکومت یار بیک، در کابل با یکی از سلاطین بابری ملاقات کرده، او را «امیر هند و خراسان و بدخشان» خوانده است (آقابزرگ، ۳۵۴/۲۱، به نقل از مفتاح‌النجاة مشهدی). با تکیه بر این سند، چنین می‌نماید که یار بیک تابعیت اسمی بابریان هند را پذیرفته بوده است. تحرکات نظامی پس از یار بیک همچون سپاه بردن رضاقلی میرزا (پسر نادرشاه) سردار ایرانی در ۱۱۴۹ ق/۱۷۳۶م تا حدود بدخشان (فسایی، ۵۴۱/۱)، و نیز اعمال حاکمیت احمدشاه ابدالی (ابوالحسن مستوفی، ۶۳۳) حاصل دیربایی نداشته است. در ۱۲۹۰ ق/۱۸۷۳م، امیر شیرعلی پادشاه افغان بدخشان را ضمیمه خاک خود ساخت (خلیلی، ۹-۱۰) و اندکی بعد گسترش نفوذ روسیه در آسیای مرکزی اوضاع را برای بدخشان نیز دگرگون ساخت. در ۱۳۰۸-۱۳۰۹ ق/۱۸۹۱-۱۸۹۲م روسیه سراسر پامیر شرقی را تصرف کرد. در

1. P. Balog 2. N. M. Lowick 3. Nazif Shahrani, M. et al., «Ethnic Relations and Access to Resources in Northeast Badakhshan», *Ethnic Processes and Intergroup Relations in Contemporary Afghanistan*, New York, 1978, pp. 15-25; id and B.D. Silver, «Ethnic Relations Under Closed Frontier Conditions: Northeast Badakhshan», *Soviet Asian Ethnic Frontiers*, ed. W.O. McCagg, pp. 174-192; Holzwarth, W., «Segmentation und Staatsbildung in Afghanistan: traditionale sozio-politische Organisation in Badakhshan, Wakhan und Sheghnan», *Mardom Nāme*, 1980, pp. 177-235; Bushkov, V. and L. Monogarova, «Ethnic Processes in Gorny Badakhshan», *Central Asia and the Caucasus*, 1998-2001.

۴۶/۸، ۲۲۲/۷)، و شیخ محمد بدخشی (د ۹۲۲ق/۱۵۱۶م) — که بر شرح تسمیه کاتبی حاشیه‌ای نوشته است (حاجی خلیفه، ۱۰۶۳/۲؛ نیز طاش کویری زاده، ۲۱۴-۲۱۵) — اشاره کرد (برای بهلول بدخشانی، قاضی و محدث، نک: قنوجی، ۲۲۶/۳).

بدخشان افغانستان: بدخشان اکنون استانی مرزی در شرق افغانستان با مرکزیت فیض‌آباد است که شهرهایی چون اندراب، خان دولت، خان کلی و خدرجک را در خود دارد. مساحت آن ۴۵'۵۵۶ کیلومتر مربع و جمعیت آن در برآورد سال ۲۰۰۰م برابر ۹۳۸'۵۰۰ نفر بوده است. این استان میان آموی علیا در شمال، رشته کوه هندوکش در جنوب، و رود قندوز در غرب قرار گرفته، و از شمال شرقی با تاجیکستان، از مشرق با پاکستان و کشمیر و با دالانی به مرز چین پیوسته است. رود وخان نیز در دره وخان از بدخشان جاری است که به رود پنج (آمودریا) می‌پیوندد. رود کوکچه نیز در این استان جریان دارد که از ریزابه‌های آموی است. امروزه همچنان معادن سنگهای قیمتی بدخشان در اقتصاد منطقه نقشی مهم دارد، هرچند شماری از معادن دیگر متروکه شده است. افزون بر معادن لعل، در این استان معادن سنگ لاجورد و گوگرد نیز وجود دارد. در این منطقه کشاورزی بخش اصلی اشتغال مردم را تشکیل می‌دهد که مهم‌ترین محصولات آن گندم، جو، برنج و پنبه است (محمد نادرخان، سراسر کتاب).

بدخشان تاجیکستان: سرزمینهای پامیر غربی که به بخارا واگذار شد، پس از انحلال خانان بخارا در زمره متصرفات روسیه در ماوراءالنهر قرار گرفت و در ۱۳۰۴ش/۱۹۲۵م به عنوان «استان خودگردان بدخشان کوهستانی» شناخته شد. این استان که در شرق تاجیکستان جای گرفته، در شمال با قرقیزستان، در مشرق با چین (استان سین کیانگ) و در جنوب با افغانستان مجاور است و از پاکستان و کشمیر تنها با دالان وخان که در خاک افغانستان قرار دارد، جدا شده است. مرکز آن شهر خوروق (خاروغ)، و از دیگر شهرهای آن ونج، مرغاب، روشن، ویر و راش ت قلعه است. بخش شرقی این استان، فلاتی مرتفع است، در حالی که بخش غربی آن ارتفاع نسبی کمتری دارد. این استان دارای چند دریاچه، از جمله قاراکول در شمال، و یاشیل کول در نواحی مرکزی است. اصلی‌ترین رود آن پنج (آموی) در غرب و شعبه‌های آن چون رود غند است و افزون بر آن، رودهایی چون آق سو در غرب، و مرغاب در مرکز جریان دارد. مساحت آن ۳۶'۷۱۰ کیلومتر مربع و جمعیت آن بر اساس برآورد سال ۱۹۹۰م، برابر ۱۶۰ هزار نفر بوده است که حدود ۹۰٪ آنان در بخش غربی زندگی می‌کردند. کشاورزی در بخش غربی رونق دارد و محصولات مهم آن گندم، سیب‌زمینی و سبزیجات است، اما در بخشهای شرقی بیشتر دامداری رایج است. بخشی از اقتصاد این استان نیز بر معادن، به خصوص سنگ

مذهب غالب در میان تاجیکان بدخشان شیعه اسماعیلی (شاخه نزاری) است که از سده ۱۱ق توسط ناصر خسرو به مردم این منطقه شناسانده شد و اثری ماندگار بر جای نهاد. هزاره‌ها پیرو مذهب شیعه اثنا عشری هستند و برخی از اقوام نیز اهل سنت و پیرو مذهب حنفیاند (ابوالمعالی، ۷۲؛ اعتماد السلطنه، همانجا؛ لعلی، ۴۲، ۱۴۹-۱۵۰؛ قس: زین العابدین، همانجا).

تصوف در طی سده‌های متعادی در بدخشان نقش مهمی ایفا کرده است. بیشترین نفوذ در بدخشان از آن طریق نقشبندیه بود، چنانکه از میراث ادبی آن، آثاری مانند نسومات القدس در شرح احوال مشایخ نقشبندیه به قلم محمد هاشم بدخشی (تألیف: ۱۰۳۱ق) بر جای مانده است (برای نسخه خطی، نک: منزوی، ۸۹۱/۱۱-۸۹۲). کبرویه به خصوص از زمانی که سیدعلی همدانی (د ۷۸۶ق/۱۳۸۴م)، منطقه بدخشان را به عنوان پایگاه تبلیغ خود در ماوراءالنهر و خراسان برگزید، در بدخشان اهمیت یافت (برای آگاهی از تأثیر او بر فرهنگ بدخشان، نک: سلطائف، ۱۰۵-۱۰۹) و شاگردان برجسته سیدعلی همدانی، نورالدین جعفر بدخشی (د ۷۹۷ق/۱۳۹۵م)، نویسنده خلاصه المناقب (اسلام آباد، ۱۹۹۵م) و خواجه اسحاق ختلانی، پیر مشترک ذهبیه و نوربخشیه (شوشتری، ۱۴۳/۲-۱۴۴) از مردم بدخشان بوده‌اند. در نسلهای پسین نیز باید از کسانی چون حیدر بدخشی، مؤلف منقبه الجواهر در مقامات سیدعلی همدانی یاد کرد (برای نسخ خطی، نک: آقابزرگ، ۱۴۹/۲۳). درباره چشتیه باید گفت: سلیمان میرزا که در اواسط قرن ۱۰ق/۱۶م بر بدخشان حکم می‌راند، از حامیان این طریقه و زمینه‌ساز رواج آن بوده است (نثاری، ۶۴).

از رجال صوفی متأخر، همچنین باید از ایشان سلطان، مرشدی نقشبندی از تاجیکهای درواز (بدخشان) یاد کرد که در نهضت باسماچیان حضور داشته، و نقشی پیچیده ایفا کرده است (طوغان، 426-427, 439-440, 451, 465-466, 531).

بدخشان همواره یکی از مراکز رونق ادب فارسی بوده، و به خصوص در سده‌های اخیر شاعرانی پارسی‌گوی چون موجی بدخشانی، ابتری بدخشی، جمیل بدخشی، ملاشاه بدخشانی، ابراهیم بدخشانی نقشبندی، غیائی بدخشانی، نظمی بدخشانی، دردی بدخشانی و مصرع بدخشانی از آنجا برخاسته‌اند. درباره ادبیات محلی بدخشان نیز تحقیقاتی توسط اسلویین، شهرانی، و واندنبرگ و وانبیل صورت گرفته است.^۱

توجه به علوم فلسفی و طبیعی نیز در بدخشان به نحو شاخصی دیده می‌شود که از شخصیت‌های نامور آن می‌توان به میرغیاث‌الدین علی حسینی اصفهانی ساکن بدخشان — که آثاری چون خلاصه التنجیم و برهان التقریم و دانشنامه جهان را در ۸۶۹ و ۸۷۹ق تألیف کرده (آقابزرگ،

1. Slobin, M., «Persian Folksong Texts From Afghan Badakhshan», *Iranian Studies*, 1970, III/91-103; Shahrani, E., «The Falaks of the Mountains», *Afghanistan*, 1973, XXVI(1)/68-75; Van den Berg, G. and J. van Belle, «The Performance of Poetry and Music by the Isma'ili People of Badakhshan», *Persica*, 1996, XV/49-76.

آهن، طلا، نمک خوراکی، میکا، زغال سنگ و سنگ آهک استوار است (BSE³, VII/269)؛ نیز اینتبرگ، نقشه 46-47؛ دربارهٔ تشکلهای اجتماعی - سیاسی بدخشان در فرایند فروپاشی شوروی، نک: بشیری، (npr).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن بطوطه، رحلة، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷/۱۹۸۷م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن ماکولا، علی، الاکمال، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲/۱۹۷۲م؛ ابوالحسن مستوفی، گلشن مراد، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ابوالعالی، محمد، بیان الاولیاء، به کوشش دانش پژوه، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ادیسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹/۱۹۸۹م؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اشکال العالم، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمه کهن علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، بیروت، ۱۴۰۶/۱۹۸۶م؛ باوزانی، الساندرو، ایرانیان، ترجمه مسعود رجببایا، تهران، ۱۳۵۹ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸/۱۹۷۸م؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ جوینی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹/۱۹۱۱م؛ حاجی خلیفه، کشف، حافظ آبرو، عبدالله، ذیل جامع التواریخ رشیدی، به کوشش خانباا بیانی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خلیلی خلیل الله، «یگان»، آریانا، ۱۳۵۴ش، س ۳۳، ش ۲؛ دمشق، محمد، نخبة الدهر، به کوشش مرن، لایپزگ، ۱۹۲۳م؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ زین العابدین شیروانی، بستان السیاحة، تهران، ۱۳۱۵ش؛ سفرنامه مارکوپولو، ترجمه حبیب الله صحیحی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ سلطانف، ماهر خواجه، «شخصیت و تأثیر میرسیدعلی همدانی در تاجیکستان»، دانش، ۱۳۷۱ش، ش ۲۹-۳۰؛ سمانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر پارودی، بیروت، ۱۴۰۸/۱۹۸۸م؛ سینی هروی، تاریخ نامه هرات، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲/۱۹۴۳م؛ شاملو، ولی قلی، قصص الخاقانی، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شرف الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام الدین اورنبايف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۶ق؛ طاش کویری زاده، احمد، الشقائق النعمانية، بیروت، ۱۳۹۵/۱۹۷۵م؛ طبری، تاریخ؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سمدین و مجمع بحرن، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ عبدالواسع نظامی، منشأ الانشاء، به کوشش رکن الدین همایونفرخ، تهران، ۱۳۵۷ش؛ علشیر نوایی، مجالس التفانی، ترجمه کهن فخری هراتی و محمد بن مبارک قزوینی، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ غیاث الدین نقاش، «روزنامه»، همراه خطای نامه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فرامکین، گرگوار، باستان شناسی در آسیای مرکزی، ترجمه صادق ملک شهیرزادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فسابی، حسن، فارس نامه ناصری، به کوشش منصور رسگار فسابی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قاضی احمد قمی، خلاصة التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹-۱۳۶۳ش؛ قنوجی، صدیق، ابجد العلوم، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۸۴م؛ کلاویخو، ر.، سفرنامه، ترجمه مسعود رجببایا، تهران، ۱۳۳۷ش؛ لعلی، علیداد، سیری در هزاره جات، قم، ۱۳۷۲ش؛ محمدکاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ محمد نادرخان، راهنمای قطفن و بدخشان، تهذب برهان الدین کرشککی، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مسعودی، علی، التنبيه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ منزوی، خطی مشترک؛ منهاج سراج طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ مینورسکی، و.، حواشی و تعلیقات بر حدود العالم، ترجمه میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ش؛ ناری، حسن، مذکر احباب، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ نظام الدین شامی، ظفرنامه، به

کوشش محمدنهای سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نویدی شیرازی، زین العابدین، تکملة الاخبار، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ وصال، تاریخ، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ هدایت، رضا قلی، مجمع الفصحاء، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه الاعلاق النقیبة این رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Bakhrushin, S.V. et al., *Istoriya narodov Uzbekistana*, Tashkent, 1947; Barthold, W.W., *Istoriiko-geograficheskii obzor Iranu*, Sochineniya, Moscow, 1971, vol. VII; id., *Turkestan v epokhu mongol'skogo nashestviya*, ibid, 1963, vol. I; Bashiri, I., «Muslims and Communists Vie for Power in Tajikistan», *Bulletin* (Association for the Advancement of Central Asian Research), 1993, vol. VI, no. 1; BSE³, EI²; Gafurov, B.G. et al., *Istoriya tadzhikskogo naroda*, Moscow, 1963; Hasanli, M., *Turkistan bosqini*, Tashkent, 1992; Iranica; Itenberg, I.M. et al., *Atlas mira*, Moscow, 1962; Markwart, J., *Erānshahr*, Berlin, 1901; id., *Wehrot und Arang*, Leiden, 1938; Sokolova, V.S., «Shugnano-rushanskaya yazykovaya grupp», *Yazyki narodov SSSR*, Moscow, 1966, vol. I; Togan, A.Z.V., *Bugünkü türkili (Türkistan) ve yakını tarihi*, Istanbul, 1981.

احمد پاکچی

بَدَخْشَانِی، سید سهراب ولی (د پس از ۸۵۶/ق/۱۴۵۲م)، مشهورترین نویسنده اسماعیلی نزاری در منطقه بدخشان، در یکی دو قرن پس از سقوط الموت (۶۵۴/ق/۱۲۵۶م).

از زندگی بدخشانی آگاهیهای دقیقی در دست نیست، وی در آغاز سده ۹/ق/۱۵م در منطقه کوهستانی بدخشان و احتمالاً در خانواده‌ای غیر اسماعیلی تولد یافته، و به گفتهٔ خود (ص ۶۸-۶۹)، در جوانی به کیش اسماعیلی درآمده است. اسماعیلیه بدخشان تقریباً همگی از امامان شاخه محمد شاهی (نک: ه د، ۶۹۹/۸-۷۰۱) پیروی می‌کردند. بدخشانی در زمان بیست و نهمین و شاید سی‌امین امامان نزاری محمد شاهی، یعنی طاهر بن رضی الدین (د ۸۶۸/ق/۱۴۶۴م) و رضی الدین دوم (د ۹۱۵/ق/۱۵۰۹م) می‌زیسته که مقارن با زمانی بوده که ابوسعید (حک ۸۵۴-۸۷۳/ق/۱۴۵۰-۱۴۶۹م)، نواده امیر تیمور، بدخشان را به مستملکات تیموریان در ماوراءالنهر اضافه کرده بوده است. در دوران حکومت ابوسعید و جانشینش، سلطان احمد (۸۷۳-۸۹۹/ق) که جداً از مدافعان مذهب اهل سنت بودند، اسماعیلیان بدخشان در معرض آزار و ستم قرار داشتند و مجبور به مراعات دقیق تقیه بودند و از این رو آثار مذهبی چندانی پدید نیاوردند (نک: دفتر، ۴۳۵-۴۴۶). در چنین روزگاری تألیف کتاب سی و شش صحیفه توسط بدخشانی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود.

در دوره الموت و چند سده بعدی، سنت ادبی خاصی میان اسماعیلیان نزاری بدخشان پدیدار گشت که آمیزه‌ای از اصول عقاید اسماعیلیه دوره فاطمی، و در حقیقت همان بود که در تألیفات ناصر خسرو مانند وجه دین انعکاس یافته بود. این سنت التقاطی به وضوح در کتاب سی و شش صحیفه بدخشانی که در بعضی از نسخ خطی محفوظ در آسیای مرکزی صحیفه الناظرین نیز نامیده شده (نک: ایوانف، ۱۶۳)، انعکاس یافته است. این کتاب که فصول یا صحیفه‌های آن، به مطالبی دربارهٔ آفرینش، کیهان‌شناسی، عقل کل، نفس کل و دیگر مطالب مربوط به فلسفه ماوراءالطبیعه اسماعیلی و همچنین مبدا و معاد و قیامت، بهشت

نواحی مجاور اشاعه قابل توجهی پیدا کرده بوده است و در دوره‌های بعد نیز از مراجع نویسندگان نزاری آنجا از جمله خیرخواه هراتی (دیس از ۹۶۰/۱۵۵۳م) که در کتاب کلام پیر خود از آن بارها نقل کرده (نک: ص ۵۲-۵۴، ۹۴-۱۱۶)، به شمار می‌رفته است.

مآخذ: بدخشانی، سیدسهراب ولی، سی و شش صحیفه، به کوشش هوشنگ اجاقی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ خیرخواه هراتی، محمدرضا، کلام پیر، به کوشش ایوانف، بی‌بی، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۲م؛ غالب، مصطفی، اعلام الاسماعیلیه، بیروت، ۱۹۶۴م؛ نیز: Daftary, F., *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; Ivanow, W., *Ismā'īlī Literature: A Bibliographical Survey*, Tehran, 1963. فرهاد دفتری

بدخشانی نقشبندی، محمد ابراهیم خلیل الله (۱۰۸۷-۱۱۶۵ق/ ۱۶۷۶-۱۷۵۲م)، از صوفیان طریقه نقشبندیه. وی در شاهجهان‌آباد دهلی زاده شد، ولی اصل او از بدخشان بود، زیرا نیاکان وی از آنجا مهاجرت کرده، و در هندوستان سکنتی گزیده بودند. پدرش، محمدعلی نیز که به «حاجی بابا» شهرت داشت، از ترکستان به هندوستان مهاجرت کرده بود (واله، ۹۴/۱-۹۵؛ صبا، ۱۶؛ هدایت، ۵۳).

محمد ابراهیم بدخشانی از مریدان میرجلال‌الدین حسین بدخشانی بود. وی در جوانی در سپاه فتح‌الله‌خان خوستی - که از امیران اورنگزیب عالمگیر بود - خدمت می‌کرد و شاهزاده محمد معزالدین با او مصاحبت داشت. محمد معزالدین، همان‌گونه که بدخشانی پیشگویی کرده بود، در هندوستان به حکومت رسید و لقب جهاندارشاه یافت. معروف است که چندی بعد معزالدین نسبت به امور و احکام دینی بی‌اعتنا شد و این رفتار غضب بدخشانی را در پی داشت، به نحوی که با او ترک رابطه کرد. بدخشانی در اواخر عمر به سفر پرداخت و از مناطقی چون احمدآباد، دکن، گجرات، مالوه و راجپوتانه دیدن کرد (واله، ۹۵/۱-۹۷).

با اینکه گفته‌اند وی علوم ظاهری را نیاموخت (صبا، هدایت، همانجاها)، تألیفات و آثار وی به نام او در دست است، از جمله: یک مثنوی در ۶ هزار بیت و ۵ دفتر که به اشاره پیر خود، میرجلال‌الدین بدخشی در بحر رمل مسدس به نظم درآورد. بخشی از این مثنوی در ریاض الشعراء نقل شده است. در این اثر در برخی موارد، قواعد وزن شعر به درستی رعایت نشده، و این شاید به سبب امی بودن و تعلیم ندیدن او بوده است (بغدادی، ۳۸/۱؛ واله، ۹۵/۱-۹۸؛ صبا، همانجا)؛ نیز داستان احسن القصص که الهام گرفته از داستان یوسف و زلیخای جامی است (اته، ۵۳). وی شرحی نیز بر برخی از آثار شاه نعمت‌الله ولی نگاشته است (هدایت، همانجا).

بدخشانی در خانقاهی که در لکهنو داشت، درگذشت. برخی منابع تاریخ درگذشت وی را ۱۱۶۰ق ذکر کرده‌اند (بغدادی، صبا، همانجاها؛ آقابزرگ، ۱۴/۹؛ هدایت، همانجا).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ اته، هرمان، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه رضازاده شفق، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بغدادی، هدیه؛ صبا، محمد مظفر حسین، تذکره روز روشن، به کوشش

و دوزخ و تأویلات اسماعیلی آنها و نیز نبوت و امامت، اختصاص دارد، عمدتاً مبتنی است بر مکتوبات و تفکر ناصر خسرو که از وی معمولاً با عنوان «حضرت حجة الحق امیر سید ناصر خسرو» و یا نظایر آن یاد شده است (ص ۷، ۹، ۱۳، ۲۲، ۳۰، ۴۸، ۵۸، ۶۹). در متن چاپ شده سی و شش صحیفه (ص ۱۳-۱۷) یکی از قصاید ناصر خسرو نیز نقل شده است. همچنین از طریق نوشته‌های ناصر خسرو است که بدخشانی (ص ۶، ۳۰) سلسله مراتب پنجگانه علوی، یعنی عقل و نفس و جد و فتح و خیال را که در تفکر و کیهان‌شناسی ابویعقوب سجستانی و دیگر متفکران و داعیان سرزمینهای ایرانی دوره فاطمی یافت می‌شود، نقل کرده است.

بدخشانی در این کتاب عناوین «دعوت هادیه» و «آریاب تعلیم» را (که اولی مورد استفاده اسماعیلیان نخستین و اسماعیلیان دوره فاطمی، و دومی مورد استفاده اسماعیلیان نزاری دوره الموت بوده) به جامعه مذهبی خود اطلاق می‌کند، و از سلسله مراتب دعوت اسماعیلیه دوره فاطمی نیز که در زمان الموت و بعد از آن هیچ‌گاه در میان نزاریه تحقق نیافت، سخن به میان می‌آورد، یعنی پس از ناطق، اساس و امام مراتب باب، حجت، داعی و مأذون را برمی‌شمارد (ص ۸، ۲۵-۲۶، ۳۰، ۳۴، ۴۷، ۵۵). وی همچنین به تاریخ ادواری مقدس بشر و پیامبران یا ناطقان آن دوره‌ها - که از باورهای مهم اسماعیلیان نخستین و دوره فاطمی بوده - اشاره دارد (ص ۳۸-۳۹).

بدخشانی به آثار نزاری دوره الموت، به خصوص فصول امامان و نیز آثار نصیرالدین طوسی، دسترسی داشته است و از حسن صباح نیز با عنوان اسماعیلی وی، یعنی سیدنا نام برده است (ص ۵۵) و همچنین به اختصار به تأویل اسماعیلی قیامت اشاره می‌کند که طبق تعالیم نزاریان دوره الموت همانند زمان کشف امام بوده (ص ۵۳)، همان‌گونه که هر امام بالقوه قائم قیامت بوده است (همو، ۴۸، ۴۹، ۵۴). از دیگر معتقدات اسماعیلیان نزاری پس از اعلام قیامت که سیدسهراب بدخشانی یادآور می‌گردد، می‌توان به انقسام مردم عالم به ۳ گروه اهل وحدت، اهل ترتب (شامل اسماعیلیه) و اهل تضاد (شامل غیر اسماعیلیه) اشاره کرد که پس از سقوط الموت نیز همچنان در آثار اسماعیلیان فارسی زبان ایران و آسیای مرکزی و افغانستان انعکاس یافته است (نک: ص ۳۵، ۶۲-۶۴، ۶۶).

بدخشانی افزون بر سی و شش صحیفه که نسخ خطی آن اکنون در مجموعه‌های خصوصی در بدخشان تاجیکستان، بدخشان افغانستان و نیز در نواحی اسماعیلیه‌نشین شمال پاکستان مانند هونزا و چیترال محفوظ است، کتاب دیگری نیز با عنوان روضة المتعلمین داشته (همو، ۵۵) که تاکنون یافت نشده است. وی در سی و شش صحیفه از آثار دیگر خود مانند اسرار النطفه (ص ۱۹) و رساله حدودیه (ص ۴۶) نیز نام برده است (در باره دیگر آثار، نک: ایوانف، ۱۶۴-۱۶۳؛ قس: غالب، ۳۰۴-۳۰۵، که به خطا شماری آثار مجهول المؤلف را به وی نسبت داده است). کتاب سی و شش صحیفه ظاهراً در میان اسماعیلیان بدخشان و

محمدحسین رکنزاده آدیت، تهران، ۱۳۴۳ش؛ واله داغستانی، علیقلی، ریاض الشعراء، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ هدایت، رضاقلی، ریاض العارفین، تهران، ۱۳۴۴ش.

بَدَخْشِی، تخلص دو شاعر سده ۹ق/۱۵م در سرزمین خراسان قدیم. با آنکه این دو شاعر در عصر خویش از شاعران برجسته دریاری به شمار می‌رفته، و از احترام ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند، درباره زندگی آنان اطلاعات دقیق و جامعی در دست نیست؛ حتی برخی از تذکره‌نویسان آن دو را یک تن پنداشته، و در شرح احوال آنان به راه خطا رفته‌اند (نک: مدرس، ۲۴۰/۸؛ دائرةالمعارف...، ۱۰۳/۴). آنچه موجب تمییز زندگی‌نامه این دو شاعر از یکدیگر می‌گردد، یکی شخصیت‌های حکومتی معاصر آنان، یعنی الغیغ و امیر علیشیر نوایی است که هر یک از این شاعران به دربار یکی از آن دو منتسب بوده‌اند و دیگر رساله‌ای است در معما (نک: دنباله مقاله).

۱. ملا محمد بدخشی: در برخی از تذکره‌ها از او با نام حمید بدخشی نیز یاد شده است (آفتاب‌رای، ۱۰۵/۸؛ علی حسن‌خان، ۵۶). تاریخ ولادت و وفات او معلوم نیست. همین قدر می‌دانیم که معاصر امیرعلیشیر نوایی است و مدت ۳۰ سال ملازم درگاه او بوده، و با بهره‌مندی از عنایتهای او در آسایش و آرامش، روزگار گذرانده است (میرخواند، ۲۸۰/۷؛ خواندمیر، حبیب‌السیر، ۳۴۷/۴، فصلی...، ۵۷؛ ایرانیکا، 362/III).

اصل وی از قریه اشکمیش یا اشکمش از قرای قندز (قندوز کنونی) از توابع خراسان قدیم بوده است (نک: علیشیر، ۹۵؛ رازی، ۱۰۱/۲؛ بابر، ۱۸۱) و از آنجا که اشکمیش از قرای بدخشان محسوب نمی‌شده، روشن نیست که شاعر، از چه رو بدخشی تخلص می‌کرده است (نک: همانجا). بدخشی مدتی در این روستا به تحصیلات مقدماتی پرداخت، سپس برای تکمیل معلومات خود به هرات رفت، در حین تحصیل از غایت خوش طبعی به «لوندی و رندی» افتاد و در کوچه و بازار بی دستار و بی پای افزار گردش می‌کرد تا آنکه سرانجام لطف الهی او را از وادی گمراهی به راه راست آورد و توفیق توبه نصیب او شد (علیشیر، همانجا).

به گزارش تذکره‌نویسان، بدخشی، شاعری خوش گفتار و شیرین کلام، و در رسایی سخن و حسن خلق و طبع لطیف کم‌نظیر بوده است (میرخواند، نیز خواندمیر، همانجا). وی افزون بر سرودن شعر در قالب‌های گوناگون، به نظم معما و گرد آوردن قواعد این فن نیز همت گماشته، و رساله‌ای در قواعد معما نوشته (همانجا) که در میان مردم عصر او مشهور بوده است (علیشیر، بابر، همانجا؛ نصرآبادی، ۵۰۸). ظهیرالدین محمد بابر معماهای او را خوب نمی‌داند، ولی به خوش صحبتی او اشاره می‌کند و می‌نویسد که ملا محمد بدخشی مدتی در شهر سمرقند ملازم وی بوده است (همانجا). معماهایی از این شاعر در تذکره نصرآبادی موجود است (همانجا). دائرةالمعارف آریانا که سرگذشت او را با سرگذشت بدخشی سمرقندی، شاعر دربار الغیغ

آمیخته است، سال وفات وی را ۹۲۹ق/۱۵۲۳م ذکر می‌کند (همانجا) که قابل اعتماد نیست.

۲. ملک الشعراء مولانا بدخشی سمرقندی: برخی از معاصران نام او را محمد دانسته‌اند (خیام‌پور، ۱۲۵؛ لغت‌نامه...) که مورد تردید است، زیرا در هیچ یک از تذکره‌های معتبر فارسی او را بدین نام نخوانده‌اند. ملا بدخشی در شهر سمرقند می‌زیست و در دربار الغیغ کورگان (۷۹۶-۸۵۳ق/۱۳۹۴-۱۴۴۹م) حاضر می‌شد و قصیده‌هایی در مدح او می‌سرود. الغیغ نیز به او التفات داشت و بزرگان و شاعران سمرقند او را در سخنوری استاد می‌دانستند (نک: دولتشاه، ۳۱۶؛ خواندمیر، حبیب‌السیر، ۲۸۰/۴؛ علیشیر، ۱۹؛ زنوزی، ۸۴/۲؛ احمد هاشمی، ۳۱۹؛ واله، ۲؛ آذر، ۳۴۲؛ هدایت، ۱۹۷/۱؛ ایرانیکا، همانجا). او حدی ضمن تأکید بر استادی بدخشی در «جمع مراتب سخن»، او را در قصیده‌سرایی «از بی بدیلان زمان» می‌خواند و به قصیده‌ای با ردیف «آفتاب» به عنوان شاهی بر توانایی و لطف طبع شاعر استناد می‌جوید (ص ۲۰۵). دیوان بدخشی را دیوانی مشهور، در دیار سمرقند دانسته‌اند (دولتشاه، زنوزی، همانجاها؛ نیز: آقابزرگ، ۱۲۸/۱۹).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، آتشکده، بی‌ش، ۱۲۷۷ق؛ آفتاب‌رای لکنوی، ریاض العارفین، به کوشش حسام‌الدین راشدی، تهران، ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م؛ آقابزرگ، الذریعة؛ احمدعلی هاشمی سندیلوی، مخزن الغرائب، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۹۶۸م؛ اوحی بلانی، تقی‌الدین، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شه ۵۳۲۴؛ بابر، ظهیرالدین محمد، بایرنامه، ترجمه آنت بوریج، لندن، ۱۹۷۱م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب‌السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، فصلی از خلاصه الاخبار، به کوشش گویا اعتمادی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ خیام‌پور، عبدالرسول، فرهنگ سخنوران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ دائرةالمعارف آریانا، کابل، ۱۳۴۱ش/۱۹۶۲م؛ دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، به کوشش محمد رضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین احمد، هفت الفیلم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ زنوزی، محمدحسن، ریاض‌الجنة، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ علی حسن‌خان، صبح گلشن، به کوشش محمد عبدالمجید، کلکته، ۱۲۹۵ق؛ علیشیر نوایی، مجالس النفاثین، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۲۳ش؛ لغت‌نامه دهخدا، مدرس، محمدعلی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نصرآبادی، محمد طاهر، تذکره، تهران، ۱۳۱۷ش؛ واله داغستانی، علیقلی، ریاض الشعراء، میکروفیلم کتابخانه ملی ملک، شه ۴۳۰۱؛ هدایت، محمود، گلزار جاویدان، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نیز: Iranica.

ملیحه مهدری

بَدَخْشِی، شاه محمد (د ۱۰۷۲ق/۱۶۶۲م)، فرزند قاضی آخوند ملاعبدی (عبدمحمد یا عبداحمد)، مشهور به «ملاشاه»، ملقب به «آخوند» و «لسان‌الله» و متخلص به «شاه»، شاعر، عالم و عارف سلسله قادریه. اصل ملاشاه از بدخشان است و وی در دهه آخر سده ۱۰ق در روستای آرگسا از توابع بدخشان چشم به جهان گشود. تاریخ ولادت او را در منابع مختلف، میان سالهای ۹۹۰ تا ۹۹۸ق آورده‌اند (نک: خان لاهوری، ۳۲۵-۳۲۶؛ احمد، ۱۲۵/۲؛ چوهدری، ۳۵۷؛ دائرةالمعارف...، ۷/293، رضوی، 115/II) که از آن میان تاریخ

و نیز دولتمردان عصر خود بود. فانی کشمیری، شاعر معروف کشمیر در سده ۱۱ ق از او به بزرگی یاد کرده، و در منظومه‌های خود او را بسیار ستوده است (نک: رضازاده ملک، ۳۷/۲-۳۸). چنانکه مؤلف واقعات کشمیر نقل کرده، بدخشی با بابانصیب کشمیری، پرآوازه‌ترین صوفی سلسله ریشیه کشمیر نیز مصاحبت داشته است (دیده‌مری، ۳۴۳؛ نیز نک: راشدی، ۴۴۱/۱-۴۴۲). آوازه او و شخصیت پرجاذبه‌اش حتی شاهجهان را نیز به سلک دوستداران وی کشاند. شاهجهان نخستین بار در ۱۰۵۰ ق و پس از آن در ۱۰۵۵ ق در کشمیر با او دیدار کرد و چنانکه گفته‌اند، بارها از او با عنوان «شاه معنوی هندوستان» نام برد (کنبو، ۲۷۴/۲-۲۷۵، ۷۷/۳، ۹۶؛ لاهوری، ۲۰۷/۲، ۴۲۱؛ لودی، ۱۲۹).

ملاشاه گاه تحت تأثیر جذبات عرفانی و حالات سکر، سخنان شطح‌آمیزی بر زبان می‌راند و همین امر سبب شد که برخی از علما و فقهای کشمیر به کفر و ارتداد او فتوا دهند؛ تا آنجا که حتی تذکره نگار مشهور آن عصر، میرزا محمدظاهر نصرآبادی نیز به دیده انکار در او نگرسته، و زبان به طعن او گشوده است (نک: ص ۶۳؛ نیز واله، ۱۳۶ الف؛ هدایت، ۱۵۲؛ میرحسین دوست، ۱۶۶؛ عبدالرشید، ۲۰۱؛ اکرام، ۴۳۱؛ صفا، ۵(۲)/۱۲۳۴؛ رضوی، ۱۱۵/II).

چنانکه گفته‌اند بدخشی در آغاز سلطنت اورنگ زیب (۱۰۶۸-۱۱۱۸ ق)، نخست به سعایت برخی مورد غضب پادشاه قرار گرفت، اما اندکی بعد به سبب یک قطعه رباعی که وی در تاریخ جلوس اورنگ زیب سرود، بخشوده شد. ملاشاه از ۱۰۶۹ ق/۱۶۵۹ م تا پایان عمر در لاهور ماند و همانجا وفات یافت و در قبرستان میان‌میر به خاک سپرده شد. آرامگاه او تاکنون پابرجاست (بختاورخان، ۴۱۱/۲؛ خافی‌خان، ۷۸/۲؛ قابل‌خان، ۱۱۱۰/۲؛ اخلاص، ۲۲۳؛ احمد، ۱۳۴/۲-۱۳۵؛ اکرام، ۴۳۲؛ جاوید، ۲۰۲-۲۰۳).

اساس اندیشه عرفانی ملاشاه وحدت وجود است و از این جهت از آراء محبی‌الدین ابن عربی پیروی می‌کند. وی طریقت و حقیقت را مراتب شریعت می‌داندست و معتقد بود که نهایت طلب سلوک، و نهایت سلوک معرفت است که آن را نهایت نیست (ص ۱۸۵، ۱۸۷-۱۸۹؛ داراشکوه، سکینه، ۱۶۵-۱۶۶، ۱۶۹-۱۷۰). شیوه سلوک او به نقل از داراشکوه، مبتنی بر بسط و رجا بود، هر چند خود در دوران سلوک ریاضتهای سخت و طاقت‌فرسایی را متحمل شد، اما بر مریدان خود آسان می‌گرفت. افزون بر آن، بر ذکر خفی و حبس نفس (پاس انفاس) نیز تأکید می‌ورزید (داراشکوه، همان، ۱۵۶، ۱۶۷، نیز برای ریاضتهای وی، نک: ۱۵۵-۱۵۶، ۱۵۹).

آثار:

۱. تفسیرشاه، یا شاه تفاسیر، تفسیری است عرفانی بر سوره‌های فاتحه، بقره، آل عمران و یوسف، به زبان فارسی و عربی. ملاشاه این اثر را در ۱۰۵۷ ق تدوین کرد و قسمت آخر آن، یعنی تفسیر سوره یوسف را به نظم فارسی، در قالب مثنوی سرود. از این اثر چندین نسخه موجود است (نک: منزوی، ۵۸/۱-۵۹؛ استوری، ۱۸-۱۹/1I؛ احمد، ۱۳۸/۲).

۹۹۲ ق/۱۵۸۴ م که توکل بیک کولابی - شاگرد و مرید وی - به آن تصریح کرده، صحیح‌تر به نظر می‌رسد (نک: همو، نیز احمد، همانجاها). ملاشاه تحصیلات مقدماتی را در زادگاه خود و نیز در روستای موسوارک نزد ملاخواجه علی فراگرفت و در ۲۱ سالگی برای تکمیل تحصیلات به بلخ سفر کرد. در آنجا علوم معقول و منقول را نزد ملاحسین قبادبانی آموخت (داراشکوه، سکینه، ۱۵۴؛ احمد، ۱۲۶/۲؛ چوهدری، همانجا). ملاشاه در ۱۰۲۳ ق/۱۶۱۴ م به کشمیر رفت و ۳ سال در سرینگر سکنتی گزید. گفته‌اند که در این زمان شوقی وافر به عرفان و تصوف یافت و به ریاضت و زهد روی آورد و در جست‌وجوی پیر طریقت به دهلی و سپس آگره سفر کرد. در آگره آوازه شیخ میان میرشاه لاهوری (د ۱۰۴۵ ق/۱۶۳۵ م) را شنید و به لاهور رفت و به سلک ارادتمندان او درآمد. هر چند ملاشاه در آغاز به گفته خود چندان مورد توجه و عنایت شیخ واقع نشد، اما اصرار و استواری او در راه طلب، سرانجام او را در جمع مریدان خاص میان میر جای داد (داراشکوه، همان، ۱۶۲-۱۶۳؛ کنبو، ۲۸۴/۳-۲۸۵؛ اخلاص، ۲۲۲؛ غلام‌سرور، ۱۷۳/۱). بدخشی نزد استاد خود به سیر و سلوک و طی مراحل عرفانی پرداخت و سرانجام نیز از او خرقه خلافت و ارشاد دریافت کرد. وی در ۱۰۳۸ ق/۱۶۲۹ م به فرمان شیخ خود به منطقه هری‌پربت در نزدیکی قلعه کشمیر کوچ کرد و در آنجا به وعظ و ارشاد و دستگیری مریدان مشغول شد. ملاشاه بدخشی تا زمان درگذشت میان‌میر، تابستان را در کشمیر، و زمستان را در لاهور در خدمت وی به سر می‌برد؛ اما از آن زمان به بعد در کشمیر اقامت گزید و در دامنه کوه ماران، خانقاه و باغی به نام «چشمه شاهی» احداث کرد (بختاورخان، ۴۱۰/۲؛ راشدی، ۴۳۲/۱).

بسیاری از صوفیان نام‌آور آن عصر از جمله دو تن از شاهزادگان بابری، یعنی داراشکوه و جهان آرا بیگم، در شمار مریدان بدخشی بودند. داراشکوه در آثار خود به تفصیل به شرح احوال و اقوال و نیز شطحیات شیخ خود پرداخته است (نک: سکینه، ۱۵۲؛ بی، حسنات، ۲۶، ۶۴، ۶۰، دیوان، ۱۷، ۱۸، ۲۴، ۵۸؛ نیز نک: طباطبایی، ۲۹۰/۱؛ بیکرما، 4، 5، 65؛ عبدالحی، ۱۶۷/۵). جهان آرا بیگم، دختر بزرگ شاهجهان (ح ۱۰۳۷-۱۰۶۸ ق) نیز رساله صاحبیه را در شرح احوال ملاشاه تدوین کرد و به گفته مؤلف شاهجهان نامه در اوایل دهه ۱۰۵۰ ق مسجدی برای مریدان بدخشی در کشمیر بنا نهاد (کنبو، ۹۶/۳). برخی دیگر از مریدان ملاشاه اینانند: ولی رام (بنوالی پسر هیرامن کاتبیه که از هندوان بود)، حاجی صالح کشمیری، ملا محمد سعید، ملا محمد امین کشمیری، ملا عبدالنبی و توکل بیک کولابی که مجموعه‌ای با عنوان نسخه احوال شاهی در شرح احوال استادش گرد آورده، و آن را براساس گزارش سالانه زندگانی و تعالیم وی از ۱۰۳۸ ق تا زمان وفات تنظیم کرده است (داراشکوه، سکینه، ۱۲۴، ۱۴۶، ۱۷۶-۱۷۷؛ رضوی، ۱۱۵/II/20, 71, 110).

شاه محمد بدخشی مورد احترام و توجه بسیاری از صوفیان، ادیبان

اسماعیل، ۹۰ بی: خان لاهوری، ۳۳۳؛ ریو، II/691؛ بانکپور، III/112).
۲. دیوان. ظاهراً دو دیوان شعر از او باقی مانده که در بردارنده غزلیات، بخشی از رباعیات، قصاید و مثنویات اوست (برای نسخه‌های آن، نک: خان لاهوری، ۳۳۴؛ اسماعیل، ۸۹؛ چوهدری، ۳۶۲؛ ریو، II/690-691).

۳. شرح رباعیات، شامل رباعیات عرفانی که ملاشاه آن را به پیروی از جامی و محمد دوانی (د ۹۰۸ق) در وحدت وجود سروده، و خود نیز آنها را شرح کرده است (نک: منزوی، ۱۶۱۴/۳؛ خان لاهوری، ۳۳۵، ۳۳۴؛ احمد، ۱۵۶/۲-۱۶۰).

۴. مثنویات. مجموعه مثنویهای ملاشاه در ۹ رساله جمع آمده که اینهاست: رساله بسم الله، رساله حمد و نعت و منقبت، رساله یوسف و زلیخا، رساله دیوانه، رساله مرشد، رساله ولوله، رساله هوش، رساله در تعریفات خانه‌ها، باغات و منازل کشمیر، و رساله نسبت (نک: همو، ۱۶۰۲-۱۵۶؛ خان لاهوری، ۳۳۳-۳۳۴، ۳۴۶-۳۴۱؛ اسماعیل، ۸۹-۹۰؛ منزوی، ۱۹۱۰/۳؛ بانکپور، III/114-115؛ عبدالله، I/358-359؛ اته، I/862-863).

۵. مکتوبات، مجموعه نامه‌هایی عرفانی است با سرآغاز «دولت دیدار نصیب» در هدایت و ارشاد مریدان. دو نسخه از آن موجود است (نک: منزوی، ۲۰۱۱/۳؛ احمد، ۱۶۰۲-۱۶۳). داراشکوه شماری از این نامه‌ها را در سکنیه الاولیاء آورده است (نک: ص ۱۸۰-۱۹۶). افزون بر اینها در کلیات ملاشاه علاوه بر آثار یاد شده، رقعات و قصاید عربی نیز دیده می‌شود (برای اطلاع، نک: خان لاهوری، ۳۳۳-۳۳۵؛ چوهدری، همانجا). گزیده‌هایی نیز از سروده‌های او در قالب غزل و رباعی در تذکرة‌های عرفانی و ادبی به چشم می‌خورد (نک: داراشکوه، همان، ۱۹۶-۲۰۴؛ اخلاص، ۲۲۴؛ واله، ۱۳۶؛ ب: هدایت، ۱۵۲-۱۵۳؛ صفا، ۵(۲)/۱۲۳۵-۱۲۳۶؛ راشدی، ۴۳۰/۱).

مآخذ: احمد، ظهورالدین، پاکستان میں فارسی ادب کی تاریخ، لاهور، ۱۹۷۲؛ اخلاص، کشتن چند، همیشه بهار، به کوشش وحید قریشی، کراچی، ۱۹۷۳؛ اسماعیل، شاه محمد، «ملاشاه - تفسیر قرآن اور عربی کلام»، خدا بخش لائبریری جرنل، پته، ۱۹۸۳م، ش ۲۴؛ اکرام، محمد، رود کوثر، لاهور، ۱۹۹۲م؛ بختاورخان، محمد، مرآة‌العالم؛ تاریخ اورنگ زیب، به کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بدخشی، شاه محمد، «مکتوبات»، همراه سکنیه الاولیاء (نک: همو، داراشکوه)؛ جاوید، قاضی، پنجاب کی صوفی دانشور، لاهور، ۱۹۸۶م؛ چوهدری، محمدحنیف، «حضرت ملاشاه و شعر او»، گوهر، تهران، ۱۳۵۳ش، س ۲، ش ۴؛ خافی‌خان نظام‌الملکی، محمدحاشم، منتخب اللباب، به کوشش کبیرالدین احمد، کلکته، ۱۸۷۴م؛ خان لاهوری، یمن، تاریخ شعر و سخنوران فارسی در لاهور، لاهور، ۱۹۷۱م؛ داراشکوه، محمد، حسنات العارفین، به کوشش مخدوم رحین، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، دیوان، به کوشش احمد نبی خان، لاهور، ۱۹۶۹م؛ همو، سکنیه الاولیاء، به کوشش تاراچند و محد رضا جلالی نائینی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ دیدمیری، محمدعظیم، واقعات کشمیر، ترجمه حمید یزدانی، ۱۹۹۵م؛ راشدی، حسام‌الدین، تذکرة شعرای کشمیر، لاهور، ۱۹۸۳م؛ رزاق‌زاده ملک، رحیم، تعلیقات بر دیستان المذاهب کیخسرو اسفندیار، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۴ش؛ طباطبایی، غلامحسین، سیرالمتأخرین، لکهنو، ج سنگی؛ عبدالحی، ترقه الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ عبدالرشید، تذکرة شعرای پنجاب، لاهور، ۱۳۴۶ش؛ غلام‌سرور لاهوری، خزینة الاصفیاء، کانپور، ۱۹۲۹م؛ قابل‌خان، ابوالفتح، آداب عالمگیری،

گردآوری صادق مطلبی انبالوی، به کوشش عبدالغفور جودهری، لاهور، ۱۹۷۱م؛ کتب، محمدصالح، عمل صالح (شاهجهان‌نامه)، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۶۷م؛ لاهوری، عبدالحمید، بادشاه‌نامه، به کوشش کبیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۶۸م؛ لودی، شیرعلی، مرآة الخیال، به کوشش ملک الکتاب شیرازی، بمبئی، ۱۳۲۴ق؛ منزوی، خطی مشترک؛ میرحسین دوست سنبهلی، تذکرة حسینی، لکهنو، ۱۲۹۳ق؛ نصرآبادی، محمدطاهر، تذکرة، به کوشش وحید دست‌گردی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ واله داغستانی، علیقلی، ریاض الشعراء، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ هدایت، رضاقلی، ریاض العارفین، به کوشش مهرعلی گرگانی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Abdullah, S. M., *A Descriptive Catalogue of the Persian, Urdu and Arabic Manuscripts in the Panjab University Library, Lahore, 1942*; Bankipore; Bikrama, J. H., *Dārā Shikōh: Life and Works*, New Delhi, 1982; Ethé, H., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, Oxford, 1966; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1970; Türkiye diyanet vakfı *İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

محمدجواد شمس

بدخشی، محمدامین (ز ۱۰۲۰ق/۱۶۱۱م)، فرزند علی‌الدین جهانگیر، از صوفیان نقشبندیة مجددیة سده ۱۱ق. از آنجا که وی بیشتر عمر خود را بیرون از هند گذرانیده، تذکرة نویسان شبه قاره کمتر از او یاد کرده‌اند.

وی در بدخشان متولد شد و پس از خرابی زادگاهش در اثر هجوم ازبکان و فوت پدر و مادر، رهسپار هند گردید. در لاهور ابتدا با شیخ آدم بنوری (د ۱۰۵۳ق/۱۶۴۳م) آشنا شد؛ سپس به وسیله وی دست ارادت به خواجه محمد معصوم سرهندی (د ۱۰۷۹ق/۱۶۶۸م)، فرزند و جانشین شیخ احمد سرهندی مؤسس سلسله نقشبندیة مجددیه داد (سرهندی، ۳۱/۲، ۳۳). بدخشی در ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م در سرهند اقامت داشت و همراه غلام محمد، فرزند شیخ آدم بنوری در جلسات درس خواجه محمد سعید، خواجه محمد معصوم و شاه محمد یحیی (فرزندان شیخ احمد سرهندی) حاضر می‌شد (همو، ۳۰/۲، ۳۱). وی در ۱۰۵۱ق همراه شیخ آدم بنوری رهسپار مکه شد و تا ۱۱۰۲ق/۱۶۹۱م در آنجا ماند، سپس به مصر رفت و در آنجا درگذشت (نک: همو، ۳۲/۲، ۳۳).

آثار: بدخشی در ضمن سفرهای خود از استادان بزرگی بهره‌مند شد و آثاری تألیف نمود که نسخه‌هایی از آنها موجود است، از جمله:

۱. مناقب الحضرات (یا مناقب احمدیه، حضرات احمدیه، مناقب آدمیه)، که تذکرة‌ای است درباره زندگی و اقوال مشایخ نقشبندیة مجددیه، شیخ احمد سرهندی و فرزندانش. این کتاب به زبان فارسی است و دارای یک مقدمه و ۳ مطلب و ۱۱ باب و خاتمه است (نقوی، ۷۴۴؛ منزوی، خطی... ۹۰۶/۱۱، ۲۳۳۱/۱۲؛ احمد، ۶۴۷؛ استوری، ۹۹۲-۹۹۱/II(2)). ترجمه اردوی این اثر در ۱۹۴۰م در لاهور به چاپ رسیده است.

۲. نتائج الحرمین، در ۳ جلد، که جلد اول آن تفسیر صوفیانه‌ای از سورة فاتحه، جلد دوم در کرامات شیخ بنوری و جلد سوم در شرح احوال اوست (منزوی، همان، ۹۲/۱، ۹۳، ۹۰۶/۱۱، ۹۰۷، ۲۳۴۸/۱۲).

نمود (همو، ۲۹۴-۲۹۵)؛ همچنین هرگاه که به سفر می‌رفت، وظیفه تدریس و ارشاد مریدان را برعهده نورالدین می‌گذاشت و خود از طریق نامه‌هایی که می‌فرستاد، با او ارتباط داشت (نک: ظفر، مقدمه بر خلاصه...، «بیج» پد)، مقدمه بر زیده...، ۱۱).

میرسیدعلی همدانی هنگامی که به قصد سفر حج قریه علیشاهیان را ترک می‌گفت، بدخشی را بر مسند خود نشاند، به او اجازه قبول توبه طالبان و تعلیم ذکر به مریدان را داد و پوستین و آفتابه خود را به او بخشید (نک: بدخشی، ۲۹۵-۲۹۶). پس از بازگشت از سفر حج نیز بخشی از لوازم شخصی خود را در اختیار او گذارد (همو، ۲۹۶). سید غالباً بدخشی را در حضور دیگر مریدان می‌ستود (همو، ۲۹۳-۲۹۵)، اما گاه نیز در مواردی بر او عتاب می‌کرد (مثلاً نک: همو، ۲۰۶-۲۰۷، ۲۹۲-۲۹۳).

بدخشی در هنگام مرگ میرسید علی در خانقاه فتح‌آباد در قریه رستاق بازار اقامت داشت و در آنجا از طریق نامه‌ای که شمس‌الدین ماخانی از سوی قوام‌الدین بدخشی برای او آورده بود، از درگذشت سید باخبر شد (همو، ۲۷۲-۲۷۳، ۲۷۶-۲۷۹). پس از آن در ۷۸۷/ق ۱۳۸۵م به ختلان آمد و در خانقاه اعظم آن شهر ساکن شد و به یادبود شیخ درگذشته‌اش، تألیف کتاب خلاصه المناقب را آغاز کرد (همو، ۷-۸).
با آنکه بدخشی از نزدیک‌ترین مریدان میرسیدعلی همدانی و از شاگردان خاص او بود، پس از درگذشت سید، دامادش خواجه اسحاق جانشین او شد (ریاض، ۸۳؛ شاه همدانی، ۵۳؛ اذکابی، ۶۴). چنانکه ابن کربلایی در حاشیه روضات الجنان آورده است، بدخشی در ۱۶ رمضان ۷۹۷ در ۵۷ سالگی درگذشت (همانجا).

آثار:

۱. خلاصه المناقب، در مناقب میرسید علی همدانی، مهم‌ترین اثر بدخشی است و یک سال پس از درگذشت شیخ خود، آن را در ختلان تألیف کرده است. این کتاب قدیم‌ترین و پر اهمیت‌ترین منبع اطلاعات درباره میرسیدعلی به شمار می‌رود؛ چه، مؤلف خود مدت درازی ملازم او بوده، و حکایتها و اقوالی را که آورده، خود از زبان سید شنیده است. در این کتاب برخی اصطلاحات و مفاهیم عرفانی نیز با استفاده از آیات و احادیث شرح داده شده است. نخستین بار ترجمه آلمانی این کتاب به قلم توفل در ۱۹۶۲م در لیدن انتشار یافت (افشار، ۳۲۶). پس از آن، سیده اشرف ظفر با استفاده از نسخه‌های خطی موجود، این کتاب را تصحیح کرد و در ۱۹۹۵م توسط مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان در اسلام‌آباد به چاپ رسانید.

۲. اصطلاحات صوفیه، که در آن برخی از مهم‌ترین مفاهیم عرفانی و اصطلاحات صوفیان شرح و توضیح داده شده است. این رساله به کوشش ایرج افشار در مجله فرهنگ ایران زمین (ج ۱۶) به چاپ رسیده است.

۳. شرح اوراد فتحیه [همدانی]، که یک نسخه از آن در کتابخانه دانشگاه پنجاب لاهور و نسخه دیگری در کتابخانه دارالعلوم اسلامیة

پیشاور موجود است (ظفر، مقدمه بر خلاصه، «بیج»).

نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین (۱۳۵/۲) و معصوم علیشاه در طرائق الحقائق (۴۳۳/۲) کتاب احباب را به نورالدین جعفر نسبت داده‌اند.

مآخذ: ابن کربلایی، حافظ حسین، روضات الجنان، تهران، ۱۳۴۹ش؛ اذکابی، پرویز، مرجع اسلام در ایران صغیر، همدان، ۱۳۷۰ش؛ افشار، ایرج، حاشیه بر «اصطلاحات الصوفیه اثر شیخ نورالدین جعفر بدخشی»، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۵۴ش، ج ۱۶؛ بدخشی، نورالدین جعفر، خلاصه المناقب، به کوشش اشرف ظفر، اسلام‌آباد، ۱۹۹۵م؛ ریاض، محمد، احوال و آثار و اشعار میرسیدعلی همدانی، کراچی، ۱۳۷۰ش؛ شاه همدانی، حسین، شاه همدان، میرسیدعلی همدانی، ترجمه محمد ریاض، اسلام‌آباد، ۱۹۹۵م؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۶ق؛ ظفر، اشرف، مقدمه بر خلاصه المناقب (نک: هم، بدخشی)؛ همو، مقدمه بر زیده المناقب (ترجمه اردوی خلاصه المناقب)، کراچی، ۱۹۹۳م؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمد جعفر محبوب، تهران، ۱۳۱۸ش. ناطقه لاچوردی

بَدْر، ناحیه‌ای در حجاز و نیز نام نخستین نبرد مهم میان مسلمانان و مشرکان مکه در رمضان ۲ق/مارس ۶۲۴م.

بدر واحه‌ای بر سر راه مدینه به مکه بوده که به سبب داشتن چاههای آب شهری درخور موقعیت خود داشته است. درباره نام‌گذاری این ناحیه چندین روایت می‌توان یافت، از جمله اینکه بدر نام دارنده یا حفر کننده چاهی در این ناحیه بوده است (ابوعبید، ۲۳۱/۱؛ یاقوت، ۵۲۴/۱) و گفته‌اند که مردانی از قبیله بنی غفار در آنجا سکنی داشته‌اند (ابوعبید، همانجا؛ ابن قتیبه، ۱۵۲؛ یمانی، ۲۳). ناحیه بدر به سبب برخورداری از منابع آب و سرسبزی، نزهتگاه اعراب به شمار می‌آمد و همچنین گونه‌ای بازار بوده است که اعراب به طور موسمی برای داد و ستد کالا در آنجا گرد می‌آمدند (واقفی، ۴۴/۱؛ طبری، ۴۳۸/۲؛ یاقوت، همانجا؛ نیز نک: علی، ۳۷۶/۷).

بدر هم‌اکنون، شهری است کوچک، در ۱۵۳ کیلومتری جنوب غربی مدینه و ۳۴۳ کیلومتری شمال مکه که قبایلی از حجاز در آن اقامت دارند و جمعیت آن به بیش از ۱۵ هزار نفر می‌رسد (برای اطلاع از اوضاع کنونی و دیگر شرایط جغرافیایی بدر، نک: یمانی، ۲۵، ۳۳-۳۹، ۴۵).
بیشترین شهرت بدر به سبب وقوع نخستین رویارویی بزرگ و گسترده پیامبر (ص) با مشرکان مکه در آنجاست که از آن غالباً با عنوان «بدر الکبری» یاد می‌شود. در هیچ یک از دو غزوه دیگری که به همین ناحیه مربوط است و یکی پیش از بدر بزرگ (نک: واقفی، ۱۲/۱) و دیگری مدتی پس از آن روی داد (نک: دنباله مقاله)، نبرد مهمی اتفاق نیفتاد. غالب سیره‌نگاران سده‌های نخستین، واقعه بدر را گزارش کرده‌اند؛ گویانکه پاره‌ای از این گزارشها در جزئیات متفاوتند. می‌دانیم که مسلمانان از هنگام مهاجرت پیامبر (ص) به مدینه و استقرار در آن شهر تا رمضان ۲ق، درگیرهای پراکنده‌ای با مشرکان مکه داشتند. این درگیرها غالباً در شکل تعرض به کاروانهای تجاری و اموال بزرگان مکه بود، زیرا پیامبر (ص) بر آن بود که رویارویی با مشرکان مکه را با قطع یا تهدید رشته حیات اقتصادی آنان آغاز کند (برای نمونه، نک:

واقدی، ۹/۱).

در سبب وقوع غزوة بدر بزرگ گفته‌اند که یکی از بزرگ‌ترین کاروانهای تجاری مکیان به سرکردگی ابوسفیان (ه) به سوی شام در حرکت بود (نک: عروه، ۱۳۱؛ واقدی، ۲۷/۱) و مسلمانان احتمالاً در صدد تعرض بدان بودند (همو، ۲۸/۱)، اما به هر حال، کاروان به شام رسید و پیامبر (ص) کسانی را مأمور گزارش از بازگشت این کاروان کرده بود (عروه، ۱۳۱-۱۳۲؛ واقدی، ۱۹/۱-۲۰). از آن سوی، ابوسفیان که اوضاع را به دقت زیر نظر داشت و گویا از وجود مأموران رسول خدا (ص) آگاهی یافته بود، کسی را به مکه گسیل کرد تا مشرکان را از قصد مسلمانان برای تعرض به کاروان تجاری مطلع کند (عروه، ۱۳۲؛ واقدی، ۲۸/۱؛ ابن هشام، ۲۵۷/۲-۲۵۸). این خبر که عمداً به نحو خاصی به اطلاع مکیان رسید، در میان بزرگان شهر جنب و جوشی پدید آورد، ولی چنین به نظر می‌رسد که در آغاز، موضوع جلوگیری از تعرض به کاروان تجاری، احتمالاً به سبب تصویری که از اوضاع مسلمانان مدینه وجود داشت، چندان جدی تلقی نشد؛ به ویژه که بنابر روایات، اندکی پیش از ورود فرستاده ابوسفیان به مکه، عاتکه دختر عبدالمطلب رؤیایی دید که از آن به نابودی و نگون بختی بزرگان مکه تعبیر شد (عروه، ۱۳۴؛ واقدی، ۲۹/۱-۳۰؛ ابن هشام، ۲۵۸/۲؛ ابن حبیب، ۳۳۷-۳۳۸). این رؤیا در تضعیف روحیه مشرکان تأثیری بسزا نهاد؛ چنانکه ابولهب (ه) از پیوستن به سپاهی که برای حفاظت از کاروان تدارک دیده شد، خودداری کرد (واقدی، ۳۳/۱؛ ابن هشام، ۲۶۱/۲؛ ابن حبیب، ۳۳۷-۳۳۸) و امیه بن خلف (ه) نیز به اصرار و تشویق ابوجهل (ه) م، به این سپاه پیوست (عروه، همانجا؛ واقدی، ۳۶/۱-۳۷؛ ابن هشام، همانجا؛ طبری، ۴۳۰/۲). ابوجهل در تمامی مراحل تجهیز این سپاه و نیز تشویق مشرکان به جنگ با پیامبر (ص) در مراحل بعدی، نقشی اساسی داشت (نک: دنباله مقاله) و احتمالاً گمان می‌برد که فرصت مناسبی برای از میان برداشتن پیامبر (ص) و سرکوب مسلمانان فراهم آمده است (نک: وات، ۱۱).

معلوم نیست سپاه مشرکان که شمار ایشان به ۹۵۰ تن می‌رسید و شامل بزرگان مکه بود (نک: بلاذری، انساب، ۲۹۰/۱؛ ابن قتیبه، همانجا)، چه موقع به سوی بدر حرکت کرد، اما گفته‌اند که پیامبر (ص) بنابر قول مشهور، با ۳۱۳ تن از اصحاب خود (در باره شمار اصحاب از مهاجر و انصار، نک: ابن اسحاق، ۳۰۷؛ ابن هشام، ۳۶۳/۲-۳۶۴؛ ابن سعد، ۲۰-۲۱). در شب ۱۲ یا ۱۳ از ماه رمضان ۲ ق/مارس ۶۲۴ م از مدینه خارج شد (واقدی، ۲۳/۱؛ قس: طبری، ۴۳۱/۲). گرچه در منابع موجود تصریح نشده که مقصد پیامبر (ص) از آغاز، ناحیه بدر بوده است، اما می‌توان حدس زد که مسلمانان می‌دانستند که کاروان مکیان برای داد و ستد به بدر می‌آید یا دست کم از آنجا گذر می‌کند. احتمالاً مسلمانان تا نزدیک ناحیه بدر، نمی‌دانستند که به جای کاروان تجاری، با سپاه مشرکان مکه روبرو می‌شوند؛ زیرا چنانکه در روایتی به تصریح آمده است، دست کم برخی از مسلمانان گمان نمی‌بردند که جنگ بزرگی

پیش رو باشد (ابن هشام، ۲۵۸/۲؛ طبری، ۴۲۱/۲).

به هر حال، پیامبر (ص) درباره رویارویی با مشرکان مکه - که در حوالی بدر بودند - با اصحاب رایزنی فرمود و پس از آنکه از همراهی صمیمانه ایشان، و به ویژه انصار اطمینان حاصل کرد، تصمیم به نبرد گرفت (عروه، ۱۳۵-۱۳۶؛ واقدی، ۴۸/۱-۴۹؛ ابن هشام، ۲۶۶/۲-۲۶۷؛ نیز نک: فزاع، ۱۲۱/۱-۱۲۴). آنگاه سپاه پیامبر (ص) به سوی بدر به راه ادامه داد (برای منازلی که پیامبر (ص) در سراسر راه تا بدر پیمود، نک: باشمیل، ۱۲۷)، تا بدانجا رسید (واقدی، ۵۱/۱؛ ابن هشام، ۲۷۸/۲؛ طبری، ۴۴۶/۲). از آن سوی، چون ابوسفیان چنین پنداشت که کاروان در معرض مسلمانان قرار ندارد، به مکیان پیغام داد که از همان راه بازگردند و خود راه کاروان را از بدر کج کرد، با اینهمه، ابوجهل برای برپایی جشن و سرور در بدر اصرار ورزید (عروه، ۱۳۶؛ واقدی، ۴۴/۱؛ ابن هشام، ۲۷۰/۲؛ طبری، ۴۳۷/۲-۴۳۸).

پیامبر (ص) پس از رایزنی با اصحاب، موقعیت برتری را در ناحیه اتخاذ فرمود و همین امر موجب شد تا مشرکان در شرایط نامساعدی قرار گیرند (عروه، ۱۳۷-۱۳۸؛ طبری، ۴۲۴/۲؛ نیز نک: وات، ۱۲؛ برای تحلیلی از موقعیت برتر مسلمانان، نک: فزاع، ۱۲۵/۱-۱۲۹)، با آنکه شمار مشرکان و ساز و برگ جنگی ایشان بسی بیشتر از مسلمانان بود (طبری، ۴۷۷/۲)، ولی در مقایسه با وضع تزلزل آمیز مشرکان مکه، مسلمانان از روحیه‌ای قوی برخوردار بودند (واقدی، ۶۱/۱؛ ابن هشام، ۲۷۴/۲؛ نیز نک: زهري، ۶۴؛ عروه، ۱۳۹؛ طبری، ۴۲۵/۲-۴۲۶) و از این جهت بر مشرکان برتری داشتند (نیز نک: وات، ۱۳)؛ به ویژه وقتی در آغاز نبرد، در یک جنگ تن به تن حمزه بن عبدالمطلب، امام علی (ع) و عبیده بن حارث، توانستند عتبه بن ربیع و پسرش ولید و برادرش شیبه را از پای درآورند (عروه، ۱۴۱؛ ابان احمر، ۶۲-۶۳؛ ابن هشام، ۲۷۷/۲-۲۷۸؛ طبری، ۴۴۴/۲-۴۴۵). در نبرد عمومی نیز که ظاهراً نخست با تیراندازی آغاز شد (ابن هشام، ۲۷۹/۲)، به زودی شکست در لشکر مشرکان افتاد و بسیاری از بزرگان ایشان همچون امیه بن خلف و ابوجهل - که حتی پس از کشته شدن عتبه و برادر و فرزندش همچنان بر جنگ پای می‌فشردند (واقدی، ۷۰/۱) - هر یک به نحوی به قتل رسیدند (عروه، ۱۴۲-۱۴۳؛ واقدی، ۹۰/۱-۹۱؛ ابن هشام، ۲۸۰/۲، ۲۸۸-۲۸۹، ۳۶۸) یا اسیر شدند (همو، ۴/۲؛ نیز نک: بلاذری، همان، ۲۹۷/۱-۳۰۳، ۳۰۵-۳۰۶). با آنکه گفته‌اند: در طی نبرد، پیامبر (ص) در سایه‌بانی بر نبرد اشراف داشت (نک: واقدی، ۶۷/۱؛ ابن هشام، ۲۷۲/۲؛ نیز نک: ابن بطوطه، ۱۴۲/۱؛ یمانی، ۱۶۰، ۱۶۵)، ولی به گفته امام علی (ع)، در این نبرد کسی از پیامبر (ص) به دشمن نزدیک‌تر نبود (ابن سعد، ۲۳۲/۲؛ طبری، ۴۲۶/۲).

شمار کشتگان سپاه مشرکان را در این نبرد ۷۰ تن و شمار اسیران را نیز در همین حدود آورده‌اند، ولی در هر دو شمار اختلافاتی در روایات دیده می‌شود (ابن هشام، ۳۶۵/۲، ۳۷۲، ۲/۳؛ قس: واقدی، ۱۴۶/۱، ۱۵۲؛ ابن قتیبه، ۱۵۵)، حال آنکه از سپاه مسلمانان حدود ۱۴ تن در

میانه پیکار یا پس از آن به شهادت رسیدند (واقدی، ۱۴۵/۱؛ ابن سعد، ۱۷/۲-۱۸؛ قس: ابن هشام، ۳۶۴/۲-۳۶۵). پیامبر (ص) با اسیران به نیکویی رفتار کرد و جز یکی دو تن از مشرکان سرسخت، دیگران با پرداخت فدیة یا حتی بدون آن و طبق برخی روایات، به شرط سوادآموزی به دیگران آزاد شدند (همو، ۲۹۸/۲، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۱۴-۳۱۶؛ ابن سعد، ۲۲/۲، ۲۶).

از آن سوی مشرکان مکه خشمگینانه در انتظار انتقام بودند (واقدی، ۱۹۹/۱-۲۰۰؛ ابن هشام، ۶۴۳-۶۵) و پس از ناکامی مسلمانان در غزوة احد (ه م)، ابوسفیان صریحاً جنگ احد را در برابر روز بدر دانست (واقدی، ۲۹۶/۱-۲۹۷) و پیامبر (ص) را برای سال دیگر به نبرد در «بدر الصفراء» - که بازاری موسمی بود - وعده داد. با آنکه پیامبر (ص) و اصحاب به وعده گاه آمدند، اما ابوسفیان و مشرکان از میانه راه بازگشتند (همو، ۳۸۴/۱-۳۸۸؛ ابن هشام، ۱۰۰/۳، ۲۲۰ بی).

اهمیت جنگ بدر تا بدانجا بود که سورة انفال (ه م) در شأن این غزوه نازل گردیده، و در آن از جنگ بدر به عنوان «یوم الفرقان» یاد شده است (نک: عروه، ۱۴۴-۱۴۵؛ واقدی، ۱۳۱/۱؛ صالحی، ۳۰/۴؛ نیز نک: وات، ۱۶). در آیه دیگری از قرآن کریم (آل عمران/۱۲۳) با تصریح به «بدر»، نصرت مسلمانان در این نبرد، از جانب خداوند اعلام شده است (نک: شیخ طوسی، التبیان، ۵۷۸/۲، ۴، ۱۹۰ بی).

تأثیر غزوة بدر برای هر دو سوی نبرد تا سالها بعد همچنان ادامه داشت؛ چنانکه از شرکت در بدر همچون افتخاری در میان مسلمانان یاد می شد (مثلاً نک: بلاذری، انساب، ۳۶/۵، ۷۰). پس از وفات پیامبر (ص) نیز اصحاب بدر میان دیگران امتیاز خاص داشتند؛ چنانکه وقتی عمر بن خطاب برای مسلمانان از سهم فتوحات عطایی در نظر گرفت، اصحاب بدر را جایگاهی خاص بخشید (همو، فتوح، ۴۴۹-۴۵۱) و حضور اصحاب بدر در پاره‌ای حوادث مهم نیمه دوم سده ۱ ق، از جمله بیعت با امیر المؤمنین علی (ع)، از دید مسلمانان مهم تلقی می شد (مثلاً نک: شیخ مفید، الجمل، ۹۰، ۱۰۱، ۱۱۰؛ قس: ابن بطه عکبری، ۵۹۶/۲). مکیان نیز با آنکه بعدها اسلام آوردند، اما ضربت بدر را فراموش نکردند و به ویژه پس از آنکه نزاعها و رقابتهای قبیله‌ای دوباره سر برآورد، مسأله شکست در بدر جایگاهی خاص یافت؛ چنانکه در دوره خلافت امیر المؤمنین علی (ع) در ماجرای صفین، ولید بن عقیبة بن ابی معیط که پدرش در جریان بدر به هلاکت رسیده بود (نک: ابن هشام، ۲۹۸/۲)، صریحاً از انتقام روز بدر سخن گفت و معاویه او را تشویق کرد (بلاذری، انساب، ۹۹/۱-۱۰۰؛ درباره حضور امام علی (ع) در بدر، مثلاً نک: شیخ مفید، الارشاد، ۶۷/۱؛ مجلسی، ۷۹/۴۱). در سالیان بعد نیز، یزید بن معاویه، پس از واقعه کربلا، با تمثیل به بیعتی از ابن زبیر (ه م) به نوعی کینه امویان را از اصحاب بدر، به ویژه خاندان علوی نشان داد (نک: ابن جوزی، ۱۵۸/۴).

به عنوان نمونه‌ای از تأثیر غزوة بدر می‌توان به شمار ۳۱۳ تن اصحاب پیامبر (ص) در این نبرد اشاره کرد که در پاره‌ای از روایات

مربوط به ظهور حضرت حجت (ع) به عنوان شمار اصحاب خاص آن حضرت یاد شده است (مثلاً نک: شیخ طوسی، الغیبة، ۴۷۷؛ مقدسی، ۱۲۳، ۵۹).

مآخذ: ابان احمد، المبعث و المغازی، به کوشش رسول جعفریان، قم، ۱۳۷۵ ش؛ ابن اسحاق، محمد، السير و المغازی، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ ابن بطوطه، رحلة، به کوشش محمد عبد المنعم عریان، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ ابن بطه عکبری، عبدالله، الابانة عن شریعة الفرق الناجية، به کوشش رضا بن نسان معطی، ریاض، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۸ م؛ ابن جوزی، عبد الرحمن، المنتظم، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۴۱۵ ق/۱۹۹۵ م؛ ابن حبیب، محمد، المنطق، به کوشش خورشید احمد فاروقی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن قتیبة، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن هشام، عبد الملک، السیرة النبویة، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابو عبید یحیی، عبدالله، معجم ما استمع، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ یاشمیل، محمد احمد، غزوة بدر الکبری، قاهره، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، ج ۱، به کوشش محمد حیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م، ج ۱۱، ۴، به کوشش ماکس شلوسنر، بیت المقدس، ۱۹۷۱ م، ج ۵، به کوشش گویتین، بیت المقدس، ۱۹۳۶ م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵ م؛ زهری، محمد، المغازی النبویة، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ شیخ طوسی، محمد، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م؛ همو، الغیبة، قم، ۱۴۱۱ ق؛ شیخ مفید، الارشاد، قم، ۱۴۱۳ ق؛ همو، الجمل، قم، ۱۴۱۳ ق؛ صالحی، محمد، سبل الهدی و الرشاد، به کوشش ابراهیم ترزی و عبد الکرم عزبادی، قاهره، ۱۴۱۱ ق/۱۹۹۰ م؛ طبری، تاریخ، عروبة بن زبیر، مغازی رسول الله (ص)، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، ریاض، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ فراه، طه عثمان، «جغرافیه موقعة بدر»، الجزيرة العربیة فی عصر الرسول (ص) و الخلفاء الراشدين، حجاز، ۱۴۱۰ ق/۱۹۸۹ م؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ مقدسی، یوسف، عقد الدرر، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جوز، لندن، ۱۹۹۶ م؛ یاقوت، بلدان؛ یسائی، محمد عبده، بدر الکبری، جده، دمشق، ۱۴۱۵ ق/۱۹۹۴ م؛ نیز:

Watt, W.M., Muhammad at Medina, Oxford, 1956.
علی بهرامیان

بَدْر، پیر بدرالدین بهاری (د ۲۷ رجب ۸۴۴ ق/۲۲ دسامبر ۱۴۴۰ م)، معروف به پیر بدر و بدر عالم، از صوفیان مشهور در بهار و بنگال. وی فرزند شیخ فخرالدین ثانی و نوه شیخ شهاب الدین حق گوی بود (عبدالحی، ۳۶/۳). نیای او، شیخ فخرالدین زاهدی - که از معاصران قطب الدین بختیار اوشی کاکي بود - در میروت اقامت داشت و در همانجا مدفون گشت (غوثی، ۳۶). جد او، شهاب الدین حق گوی در زمان حکومت محمد شاه، فرزند تغلق شاه به دهلی رفت و در آنجا سکنی گزید، اما به سبب انتقاد از سلطان مورد خشم قرار گرفت و به قتل رسید و از همین روی لقب «حق گوی» یافت (دهلوی، ۱۳۷؛ غوثی، ۳۷-۳۸؛ کشمیری، ۹۱-۹۲). پدر بدرالدین، شیخ فخرالدین ثانی در دهلی اقامت داشت و در همان شهر نیز درگذشت و به خاک سپرده شد (دهلوی، همانجا، حاشیه؛ غوثی، ۴۷؛ کشمیری، ۹۵).

هنگامی که سید جلال مخدوم جهانیان برای ملاقات با فیروزشاه از آچه به دهلی آمده بود، به خانقاه فخرالدین ثانی رفت و با او ملاقات کرد.

قاضی، شیخ فرید، خواجه خضر و پیر بدر عالم است، مجموعه‌ای از مقدسانند که مورد احترام و ستایش عمیق هر دو گروه مسلمانان و هندوها در بنگالند و مردم در دشواریها، به خصوص در سفرها و خطرات دریایی از آنان یاری می‌طلبند (رضوی، ۱۳۱۷/۱). هم از این رو، ملاحان بنگالی - که به توانایی معنوی پیر بدر در نجات خود از طوفان و دیگر سختیهای دریا معتقدند - در هنگام بروز هر نوع خطری با خواندن ورد «الله، نبی، پنج پیر، بدر، بدر» از پنج پیر و به خصوص از بدر یاری می‌طلبند (قدوسی، ۸۵-۸۶؛ رضوی، ۱۳۱۷-۳۱۸/۱).

مآخذ: دهلوی، عبدالحق، اخبار الاخیار، سکر، فاروق اکیدمی؛ عبدالحی، نزّه الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱/۱۳۵۱م؛ غوثی شطاری، محمد، گلزار ابرار، به کوشش محمد ذکی، پته، ۱۹۹۴م؛ قدوسی، اعجاز الحق، تذکره صوفیانی بنگال، لاهور، ۱۹۶۵م؛ کشمیری همدانی، محمد صادق، کلمات الصادقین، به کوشش محمد سلیم اختر، اسلام آباد، ۱۹۸۸م؛ نیز:

Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1985; Titus, M. T., *Indian Islam*, New Delhi, 1979.

فاطمه لاجوردی

بَیْر (نصیرالدوله)، میرزا احمد (۱۲۸۷-۱۳۴۹ق/۱۸۷۰-۱۹۳۱م)، وزیر و سیاست پیشه ایران در اواخر دوره قاجار و اوایل عصر پهلوی. او فرزند عبدالوهاب آصف‌الدوله (ه م)، از دولتمردان معروف عصر ناصری است. میرزا احمد در رشت زاده شد و در تهران دانشهای مرسوم و متداول زمان را تحصیل کرد و برخی را نیز از پدر آموخت. آنگاه نزد معلمان ایرانی و اروپایی زبان فرانسه و علوم ریاضی و طبیعی را فرا گرفت (یغمایی، ۱۷۶؛ نوایی، ۴۰).

او از نوجوانی با شیوه خدمت در دیوان و دربار آشنا شد. در ۱۳۰۱ق ناصرالدین شاه پدرش را که لقب نصیرالدوله داشت، به آصف‌الدوله ملقب ساخت و لقب پدر را به پسر بخشید. میرزا احمد در این هنگام ۱۲ ساله بود و ظاهراً به گفته اعتمادالسلطنه در مراسم لقب بخشی مقام وزارت تجارت را نیز به دست آورد، اما همو در حوادث دو روز بعد، از نادرستی این موضوع خبر می‌دهد (ص ۳۴۵-۳۴۶؛ بامداد، ۷۸/۱). این واقعه را صدیق‌الممالک شیبانی، مورخ دیگر عصر قاجار در شمار حوادث سال ۱۳۰۳ق/۱۸۸۵م آورده (ص ۲۳۶)، اما روایت اعتماد السلطنه به سبب نزدیکی و ارتباط او با شاه و دربار از صحت بیشتری برخوردار است.

پس از مرگ عبدالوهاب آصف‌الدوله در ۱۳۰۴ق/۱۸۸۶م، ورثه او ۵۰ هزار تومان به ناصرالدین شاه تقدیم داشتند و اجازه اطلاق لقب «جناب» را برای نصیرالدوله نوجوان به دست آوردند و بدین سان، او «منشی حضور» شاه شد. بدر تا ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م که ناصرالدین شاه کشته شد، این مقام را حفظ کرد و سپس به خدمت وزارت خارجه درآمد (اعتمادالسلطنه، ۵۴۵؛ یغمایی، ۱۷۶-۱۷۷). در وزارت خارجه از آن رو که تحصیلات گسترده‌ای داشت و علوم قدیم و دانشهای روز را به خوبی فرا گرفته بود و بر ادبیات فارسی و زبانهای خارجی تسلط کافی

در این دیدار فخرالدین نزد مخدوم جهانیان از بسیاری فرزندان و سختی معیشت شکوه کرد. سید جلال مخدوم جهانیان او را مورد تفقد قرار داد و هر یک از فرزندان را به نمایندگی از خود به منطقه‌ای فرستاد. در این میان منطقه بهار و بنگال برای بدرالدین در نظر گرفته شد (غوثی، ۴۷-۴۸؛ کشمیری، ۹۵-۹۶؛ قدوسی، ۸۵). از سوی دیگر، شیخ شرف‌الدین یحیی منیری نیز - که در آن هنگام در بهار ساکن بود - در نامه‌ای موافقت خود را با سفر بدرالدین به بهار اعلام کرد و او را به آنجا فراخواند (همانجا؛ رضوی، ۱۳۱۶/۱). به این ترتیب، بدرالدین که پیش از آن نزد پدر خود و نیز شیخ جلال‌الدین حسن حسینی بخاری به تحصیل علوم ظاهری و باطنی پرداخته بود، از دهلی به بهار رفت؛ اما هنگامی به بهار رسید که شیخ شرف‌الدین یحیی درگذشته بود (۷۸۲ق/۱۳۸۰م) (عبدالحی، رضوی، همانجا؛ قدوسی، ۸۵-۸۶).

بدر الدین پس از ازدواج با دختری از خانواده‌ای هندو به سنارگان^۱ و چیتاگونگ^۲ در بنگال شرقی مهاجرت کرد (رضوی، همانجا). این نواحی در آن هنگام مناطقی دور افتاده بودند و زندگی در آنها خالی از خطر نبود. اقامت پیر بدر در آنجا و طرز سلوک و رفتار او در چشم اهالی بومی - که عمدتاً بوداییان و هندوانی عامی بودند (نک: تیتوس، ۴۵-۴۴) - عملی عجیب و متهورانه می‌نمود و آنان را به شدت تحت تأثیر قرار داد، چنانکه گروهی از آنان به تدریج به اسلام گرویدند (رضوی، همانجا؛ نیز نک: قدوسی، ۸۶-۸۷). پیر بدر پس از مدتی اقامت در بنگال شرقی آنجا را ترک گفت و به بهار بازگشت و تا پایان عمر خود در آنجا ماند. وی در طول اقامت خود در بهار روابط دوستانه‌ای با خاندان شرقی حاکم بر جونیور برقرار کرد (رضوی، ۱۳۱۷/۱).

پیر بدر ظاهراً تنها فرزند دختری به نام بی بی ابدال داشته که زنی پارسا و باتقوا بوده است (قدوسی، ۸۷). بدر عالم در بهار درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد. مزار او در بهار - که به جهوتی درگاه (درگاه کوچک) مشهور است - زیارتگاه مردم آنجاست. علاوه بر جهوتی درگاه، شمار دیگری مزارهای نمادین پیر بدر - که غالباً رو به دهانه رودخانه‌ها ساخته شده‌اند - در مناطق مختلف چیتاگونگ و ارکان و دیگر نقاط بنگال شرقی یافت می‌شود (عبدالحی، رضوی، همانجا؛ قدوسی، ۸۳، ۸۷).

نام پیر بدر بیش از هر چیز با دریاها و رودخانه‌ها مرتبط است. این ارتباط پیش از او نیز ظاهراً در خانواده وی وجود داشته است، چنانکه درباره نیای او، فخرالدین زاهدی نیز حکایت‌هایی درباره نجات بخشیدن کشتیها و مسافران دریایی نقل شده است (غوثی، ۳۶؛ کشمیری، ۹۲). بنا بر روایتهای عامه، بدرالدین سوار بر ماهی و یا سوار بر صخره‌ای به بنگال آمد و این خود نشانگر سلطه او بر رودها و دریاهاست (قدوسی، ۸۶؛ رضوی، ۱۳۱۶/۱). نام او از یک سو همراه (و گاه مترادف) با خواجه خضر - که او نیز از مقدسان نجات بخش ملاحان است (نک: تیتوس، ۱۴۰-۱۳۹) - ذکر می‌شود، و از سوی دیگر به عنوان یکی از پنج پیر (ه م) به شمار می‌رود. پنج پیر که جمعی متشکل از قاضی میان، زنده

1. Sunargaon

2. Chittagong

داشت، به سرعت پیشرفت کرد. در ۱۳۲۲ ق/ ۱۹۰۴ م مأمور خدمت در سفارت ایران در بلژیک شد و اندکی بعد مقام وزیر مختاری ایران در آن کشور را به دست آورد و با گذشت زمان در میان سفیران کشورهای خارجی در بلژیک اعتبار فراوان و شهرتی درخور یافت (سپهر، ۱۲۸؛ وحیدنیا، ۷۹؛ نوایی، همانجا؛ یغمایی، ۱۷۷).

دوران سفارت او ۶ سال طول کشید. پس از بازگشت به ایران رئیس دیوان عالی تمیز شد و سپس در ۱۳۳۴ ق در کابینه نخست میرزا حسن خان وثوق الدوله (همسر خواهرش) به سمت معاونت وزارت خارجه منصوب گردید و اندکی بعد کفیل این وزارتخانه شد (وحیدنیا، همانجا؛ یغمایی، ۱۷۸). نصیرالدوله در دوره دوم صدارت وثوق الدوله که از ۸ شوال ۱۳۳۶ ق/ ۲۶ تیر ۱۲۹۷ ش آغاز شد و حدود دو سال دوام داشت، وزیر معارف بود و در این دوران توانست از عهده خدمات مهمی به فرهنگ و معارف کشور برآید. این دولت تا ۸ شوال ۱۳۳۸ ق/ ۴ تیر ۱۲۹۹ ش بر سر کار بود و در این تاریخ به سبب انعقاد قرارداد ۱۹۱۹ م با انگلیس و مخالفت عمومی با آن ساقط شد (یغمایی، ۱۷۶-۱۷۸؛ صفایی، ۴۳۲، ۴۴۱).

بدر پس از آن تا چند سال کار مهمی نداشت و اوقات را برای رسیدگی به امور شخصی می‌گذراند. تا آنکه در اوایل سال ۱۳۰۵ ش در دوره ششم مجلس نماینده سیرجان شد (اسامی، ...، ۷۲؛ قس: شجعی، ۳۰۷، که او را نماینده کرمان دانسته است)، اما پیش از افتتاح مجلس، مستوفی الممالک، رئیس الوزرای وقت، او را به وزارت معارف برگماشت (ملکی، ۲۰۵/۱). دوران اخیر وزارت او کوتاه بود و از ۲۲ خرداد تا ۱۸ بهمن ۱۳۰۵ ادامه داشت (سعادت، ۷۵؛ نیز نک: یغمایی، ۲۹۱).

پس از آن نصیرالدوله بجز عضویت در کمیسیون معارف منصبی نداشت، تا آنکه در ۴ بهمن ۱۳۰۹، در ۶۲ سالگی درگذشت (اقبال آشتیانی، ۳۷). بیکر او را در حرم حضرت عبدالعظیم به خاک سپردند و وثوق الدوله رئیس الوزرای سابق در رئای او قطعه‌ای سرود (یغمایی، ۱۸۶-۱۸۷). نصیرالدوله مردی میانه قامت، هوشمند، نیک محضر، گشاده‌رو، و مشوق علم و هنر بود و در دوران وزارت خود به سادگی می‌زیست.

خدمات و فعالیتهای فرهنگی: بدر از جمله وزیران نامی معارف ایران بود و در راه توسعه و گسترش دانشهای جدید در کشور سخت کوشید. از خدمات برجسته او تأسیس و تکمیل مدارس بود. وثوق الدوله رئیس الوزرای وقت نیز با او همراهی کامل داشت و پیشنهادهای وی را تا جایی که بودجه دولت اجازه می‌داد، می‌پذیرفت و خواسته‌های او را برآورده می‌کرد (نک: همو، ۱۷۹-۱۸۰).

نصیرالدوله برای اجرای کامل قانون اداری وزارت معارف - که پیش از او به تصویب رسیده بود - شورای عالی معارف را تشکیل داد (همو، ۱۸۳-۱۸۴). اقدام پسندیده دیگر او، تأسیس دارالمعلمین (دانشسرا) مرکزی و تبدیل مدرسه دخترانه «فرانکوپرسان» به

دارالمعلمیات بود (۱۲۹۷ ش). دارالمعلمین مرکزی در ۱۲۹۸ ش افتتاح شد و در آغاز دو کلاس داشت، یکی ابتدایی و دیگری عالی؛ ریاست آن را ابوالحسن فروغی برعهده داشت و استادان نام‌آوری چون عباس اقبال، غلامحسین رهنما و بدیع‌الزمان فروزانفر در آن تدریس می‌کردند (قاسمی، ۵۰۲، ۵۰۴؛ نوایی، ۳۶-۳۸).

بدر در ۱۲۹۷ ش ۳ مدرسه متوسطه جدید دایر کرد. مدرسه سلطانی به ریاست سلطان العلماء، مدرسه سیروس به ریاست محسن قریب، و مدرسه‌ای دیگر به ریاست آقامیرزا ضیاءالدین. در این زمان آموزش ابتدایی و متوسطه گسترش بسیار یافت و افراد بی‌بضاعت به صورت رایگان در این مدارس آموزش می‌دیدند (قاسمی، ۲۵۷، ۲۲۲). او از محل تصویب نامه ۴ ماده‌ای هیأت وزرا (۲۸ جمادی الاول ۱۳۳۶) جمعاً ۳۰ دیستان دو کلاسه تا چهار کلاسه پسرانه و ۱۰ مدرسه دخترانه و ۹ دبیرستان یک یا دو کلاسه همراه با کلاسهای دبستانی در تهران و چند مدرسه در شهرستانها تأسیس کرد (همو، ۳۲۲-۳۲۵، ۴۲۴).

از خدمات دیگر نصیرالدوله در دوران وزارت، تصویب نظام‌نامه‌ای برای حل مشکلات داروفروشان و اطباء بود که براساس آن از داروفروشان تهران و شهرستانها امتحان به عمل آمد و کسانی که از عهده برآمدند، اجازه ادامه کار یافتند. همچنین وی مقرر کرد که دانشجویان مدرسه طب هفته‌ای دو روز در بیمارستان دولتی حضور یابند و پزشکی عملی را از استادان بیاموزند (یغمایی، ۱۸۲-۱۸۳).

از اقدامات دیگر نصیرالدوله، تفکیک کلاس موزیک از مدرسه دارالفنون و تشکیل مدرسه‌ای جدید برای آموزش موسیقی بود. شاگردان این مؤسسه آموزشی را که زیر نظر وزارت معارف اداره می‌شد، افراد نظامی و غیرنظامی تشکیل می‌دادند (قاسمی، ۲۸۹). از کارهای دیگر دوره اول وزارت او، انتشار مجله اصول تعلیم یا اصول تعلیمات بود که شماره اول آن در ۱۴ رجب ۱۳۳۸ ق/ ۳ آوریل ۱۹۲۰ م به چاپ رسید و پس از انتشار ۶ شماره، اداره آن بر عهده ابوالحسن فروغی رئیس دارالمعلمین عالی نهاده شد. سالنامه معارف ایران نیز در ۱۲۹۷ ش منتشر شد. این سالنامه اطلاعات گرانمایی از اوضاع فرهنگی آن عصر را دربردارد (همو، ۱۲۳-۱۲۴، ۲۵۴-۲۵۵).

بدر در دوران کوتاه وزارت معارف خود در کابینه مستوفی الممالک در ۱۳۰۵ ش نیز خدمات مهمی انجام داد. از جمله کتابخانه معارف را تأسیس کرد که بعداً نام آن به کتابخانه ملی تغییر یافت و حدود ۱۵ هزار جلد از کتابهای کتابخانه سلطنتی به آنجا منتقل گردید (صفایی، ۵۲۱-۵۲۲). در همین زمان او لایحه تعلیمات عمومی را به مجلس برد و در راه تصویب و اجرای آن کوشید. براساس این لایحه آموزش رایگان به تصویب مجلس رسید (مروارید، ۳۲/۲-۳۳).

بدر در سالهای آخر عمر به عضویت کمیسیون معارف درآمد. اعضای دیگر این کمیسیون مشیرالدوله پیرنیا، مؤتمن الملک پیرنیا، یحیی دولت‌آبادی، محمد مصدق و چند تن دیگر بودند. وظیفه اعضا برنامه‌ریزی برای کمیسیون و انتخاب کتابهای مناسب برای چاپ بود

کرد (ابن صیرفی، ۵۵؛ السجلات، ۶۳؛ مقریزی، المقفی، ۳۹۴/۲) تا در ربیع الآخر ۴۵۵ مستنصر فاطمی او را ولایت دمشق داد؛ اما اختلاف میان بدرالجمالی و سپاهیان دمشق که اشرار و احداث (ه) شهر نیز بدانها پیوسته، و بر امیر شوریدند، سبب شد که او در رجب ۴۵۶ حکومت دمشق را رها کند (ابن میسر، ۱۵/۲؛ ابن قلانسی، ۹۱-۹۲؛ ابن اثیر، ۳۰/۱۰؛ ذهبی، سیر، ۸۱/۱۹-۸۲). در ۴۵۸ ق پس از درزی مستنصری، حاکم دمشق، بدرالجمالی باز به حکومت آن دیار و بقیه قلمرو نفوذ فاطمیان در شام منصوب شد. حکومت دوم او نیز چندان به درازا نکشید؛ چه، وقتی خبر مرگ فرزندش را در عسقلان شنید، عملاً عزلت گزید. این واقعه مصادف بود با شورش دمشقیان بر ضد او که ابن تفری بردی (۸۰/۵) آن را ناشی از ستمگری بدرالجمالی دانسته است؛ و چون در رمضان ۴۶۰ از شهر بیرون رفت، مقر حکومتش را سوزاندند و او نیز به دمشق باز نگشت (ابن میسر، ۱۹/۲؛ ابن قلانسی، ۹۲-۹۳؛ ذهبی، العبر، ۳۵۷/۲؛ مقریزی، همان، ۳۹۵-۳۹۴/۲).

در آن ایام اوضاع شام سخت آشفته بود و حکام محلی و مردم آن سرزمین از فاطمیان دلخوش نبودند و چنانکه یاد شد، با امرای منصوب از سوی آنان در می‌آویختند. به علاوه، دولت نیرومند سلجوقی که از عصر طغرل با سلطه فاطمیان و بساسیری به نبرد برخاسته بود، در این روزگار به عنوان بزرگ‌ترین دشمن ایشان همواره مترصد فرصتی برای تضعیف قدرت و نفوذ آنان بود. هجوم ترکمانان به شام و رقابت امرای محلی بر سر توسعه نفوذ خود، و آشوبهایی که قبایل عرب در فلسطین به پا می‌کردند، از دیگر سببهای این آشفتگی بود. بدرالجمالی در چنین احوالی و شاید برای اعاده کامل نفوذ فاطمیان، از سوی خلیفه حکومت یافت؛ اما ناکامی او در حفظ دمشق به عنوان یکی از مهم‌ترین مراکز شام، و ضعف دستگاه خلافت موجب شد تا این سرزمین به تدریج از دست فاطمیان به در رود. درباره شهرهایی که پس از ترک دمشق به عنوان قلمرو بدرالجمالی و حوزه اقتدار او یاد شده، میان مورخان اختلاف است. به نظر می‌رسد که پس از دمشق در عکا و بعضی از شهرهای ساحلی فلسطین اقامت گزید، زیرا دو سه سال پس از آن وقتی ترکمانان روی به شام نهادند، گروهی از آنان به عکا و بلاد ساحلی رفتند و با بدرالجمالی متحد شدند (ابن میسر، ۲۰/۲؛ مقریزی، همان، ۳۹۵/۲).

به روایت ابن حجر (۱۳۰/۱) بدرالجمالی پس از خروج از دمشق به صور رفت و آنجا را از دست عین‌الدوله ابن ابی عقیل به در آورد. اما بعضی از مورخان آورده‌اند که او در ۴۶۲ ق به محاصره آنجا دست زد و ابن ابی عقیل از امیر قرقو سرکرده ترکان شام مدد خواست و قرقو به محاصره صیدا که از آن بدرالجمالی بود، پرداخت. بدر به ناچار صور را رها کرد (ابن اثیر، ۶۰/۱۰). به گزارش سبط ابن جوزی (ص ۱۵۳، ۱۵۷-۱۵۸) بدرالجمالی در ۴۶۴ ق با ناوکیه - ترکمانانی که به سرکردگی اتسز بن اوق (ه) از برابر الب ارسلان گریخته و به شام آمده بودند - برضد اعراب شورشی فلسطین همدستان شد و ایشان را راند

(باستانی‌پاریزی، ۵۴۴).

بدر شخصی دانشمند، ادیب و میهن‌پرست بود و دانشمندان را ارج می‌نهاد. آثار و نوشته‌هایی از او برجای مانده است که ترجمه کتاب معرفه الارض، تاریخ نادرشاه و رساله در حساب و خواص اعداد از آن جمله‌اند. اشعار اندکی از او در دست است که نشانه ذوق سلیم اوست. وی در آن روزگار که جوانان متأثر از تمدن غربی به فرهنگ ملی خود کمتر توجه و اعتنا می‌کردند و در تغییر خط از الفبای فارسی به لاتین تبلیغاتی صورت می‌گرفت، چکامه‌ای سرود و در آن فرنگ‌رنگ‌ها را از ورود در این معرکه برحذر داشت (حکمت، ۱۶۳-۱۶۴؛ یغما، ۱۸۵-۱۸۶). او به حفظ آثار ملی و هنری ایران علاقه‌مند بود و خود چند مجلد مرقع از خطوط استادان قدیم، چند جلد کتاب خطی نفیس و یک مجلد قرآن کریم به خط آقا ابراهیم قمی را به موزه ملی اهدا کرد (همو، ۱۸۶). ظاهراً این آثار بعدها به کتابخانه ملی انتقال یافت (نک: ملی، ۸/دو).

مآخذ: اسامی نمایندگان مجلس شورای ملی، به کوشش عطاءالله فرهنگ تهرانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، روزنامه خاطرات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، «میرزا عبدالوهاب خان آصف‌الدوله»، یادگار، تهران، ۱۳۲۷ ش، س ۵، ش ۶-۷؛ باستانی‌پاریزی، محمد ابراهیم، تلاش آزادی، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ حکمت، علی‌اصغر، سی خاطره، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ سپهر، عبدالحسین، مرآت الوقایع مظفری، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ سعادت نوری، حسین، رجال دوره قاجاریه، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ شجعی، زهرا، نمایندگان مجلس شورای ملی در بیست و یک دوره قانون‌گذاری، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ شیبانی، ابراهیم، منتخب التواریخ، به کوشش ایرج افشار، ۱۳۶۶ ش؛ صفایی، ابراهیم، رهبران مشروطه، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ قاسمی پویا، اقبال، مدارس جدید در دوره قاجاریه، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ مروارید، یونس، از مشروطه تا جمهوری، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ ملکی، حسین (زارش)، دولتهای ایران در عصر مشروطیت، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ ملی، خطی، نوایی، عبدالحسین، «دارالمعلمین عالی و پروگرام مدارس»، تاریخ معاصر ایران، تهران، ۱۳۷۷ ش، س ۲، ش ۵؛ وحیدنیا، سیف‌الدوله، «رجال معاصر»، وحید، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ دوره جدید، ش ۱؛ یغما، اقبال، وزیران علوم و معارف و فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۷۵ ش.

علی‌آل‌دادود

بَدْران عَقِیلی، نک: عقیلیان.

بَدْران مُشْعَشَعِی، نک: مشعشعیان.

بَدْرَبْنِ حَسَنَوَیْه، نک: آل حسنویه.

بَدْرَبْنِ خُورَشِید، نک: اتابکان لرستان.

بَدْرُ الْجَمَالِی، ابوالنجم امیرالجیوش (د ۴۸۷ یا ۴۸۸ ق/۱۹۰۴ یا ۱۹۰۵ م)، وزیر و سپهسالار نامدار مصر به روزگار مستنصر فاطمی. بدر، غلامی ارمنی تبار و در خدمت جمال‌الدوله ابوالحسن علی بن عمار، حاکم طرابلس شام بود که از خردسالی نزد او تربیت شد و به همو منسوب گردید و بدرالجمالی خوانده شد.

بدرالجمالی به سبب برخورداری از خصایص نظامی و سیاسی، در دستگاه امیر جمال‌الدوله که از اتباع فاطمیان به شمار می‌رفت، ترقی

(قس: دفتری، ۲۳۹)؛ اما سپس میان خود آنان اختلاف افتاد و ترکمانان نیز به صورت نزد ابن ابی عقیل رفته، همراه او بدر الجمالی را در عکا محاصره کردند، ولی کاری از پیش نبردند (مقریزی، همانجا؛ مصطفی، ۳۶۰).

مقارن حکومت بدر الجمالی بر دمشق و کوششهای او برای تصرف شهرهای شام، ناصرالدوله حمدانی به عنوان سپهسالار مصر بر خلیفه چیرگی بسیار یافته، و همه امور را در دست گرفته بود و چنانکه گفته اند، میخواست شریف ابوطاهر حیدره بن حسن را که بدر الجمالی او را از دمشق رانده بود، به خلافت بنشاند، اما در ۴۶۵ ق/۱۰۷۳ م به قتل رسید و جانشین او ایلدگز نیز همان شیوه را در پیش گرفت و مستنصر برای رهایی از این تنگنا بدر را به کمک خواست (ابن تغری بردی، ۱۳/۵-۱۵، ۲۰-۲۲، ۹۰). گفته اند که مستنصر توسط بعضی از یاران خود با نوشتن نامه، بدر الجمالی را به مصر خواند (ابن حجر، ۱/۱۳۱) و به روایتی عبدالله بن مستنصر خود به شام رفت و از بدر یاری خواست و هر دو به مصر بازگشتند (ابن تغری بردی، ۲۰-۲۲/۵). بدر الجمالی از دعوت خلیفه خشنود شد و راه را برای ترقی خویش هموار دید، اما شرط کرد که لشکریان خویش خاصه جنگجویان ارمنی را نیز به مصر آورد. بدین ترتیب با دهها کشتی از طریق مدیترانه وارد دمیاط و پس از آن تنیس شد و روی به قاهره نهاد و در اواخر جمادی الاول ۴۶۶ بدانجا رسید و مورد استقبال خلیفه واقع شد (مقریزی، همان، ۳۹۵-۳۹۶/۲).

از گزارش ابن خلکان (۴۴۹/۲) برمی آید که چون بدر الجمالی وارد مصر شد، وزارت و قاضی القضاتی یافت، اما به نظر می رسد که او مدتی بعد که دشمنان خلیفه را از میان برده بود، بدین مناصب رسید؛ چه، ابن تغری بردی (۱۰/۵) آورده است که بدر در ۴۶۸ ق وزیر شد، در حالی که پیش از آن پایگاهی بلندتر از وزارت داشت و این منصب را گرفت تا کسی با او به رقابت بر نخیزد. در این روزگار امور مصر و یکپارچگی دولت از هم گسیخته بود و وزرا و خلفا جز نام و لقب قدرتی نداشتند. در هر جا گروهی به شورش برخاسته، به غارت و راهزنی می پرداختند. بدر الجمالی در چنین احوالی وارد مصر شد و ورود او پایان بداقیالیهای خلیفه منکوب و ضعیف بود (ابن صیرفی، ۵۵؛ ابن خلکان، همانجا)، اگرچه بدر نیز خود بر خلیفه چیرگی تمام یافت و همه امور را در دست گرفت (ابن میسر، ۳۰/۲؛ مقریزی، همان، ۳۹۷/۲). چنین می نماید که میان خلیفه و بدر الجمالی، برای سرکوب بسیاری از امرا و فرماندهان مصر توافق شده بود؛ چه، بدر اندکی پس از ورود، آنان را به مهمانی خواند و یک یک را به قتل رساند و بعضی از عوامل آشوب و مخالفت را از میان برداشت. ظاهراً پس از این بود که از سوی خلیفه، القابی چون امیر الجیوش، سید الاجل، کامل قضاة المسلمین و هادی دعاة المؤمنین، وزیر و قاضی القضاة و داعی الدعاة یافت و نایبانی به عنوان قاضی و داعی برگماشت (ابن میسر، ۲۳/۲؛ مقریزی، همانجا) و در واقع ریاست امور دینی، قضایی، کشوری و لشکری همه بدو تفویض شد (دفتری، ۲۳۶) و این وسیع ترین اختیاراتی بود که یک وزیر تا آن

هنگام بدان دست یافته بود.

بدر الجمالی پس از آن به دفع شورشها و مخالفتهایی که در شهرهای مصر بر ضد خلیفه جریان داشت، پرداخت. در ۴۶۷ ق بابی رحمی دمیاط را از آشوبگران پاک کرد و شورشیان لواته را شکست داد و اسکندریه را نیز که راه خلاف می پیمود، به اطاعت واداشت (ابن میسر، ۲۴/۲؛ ابن ظافر، ۷۶)؛ اما در همین زمان، شکلی خوارزمی عکا را تصرف کرد و نایب بدر الجمالی را راند، ولی خانواده بدر الجمالی را به مصر روانه کرد (مقریزی، همان، ۳۹۸/۲؛ قس: سبط ابن جوزی، ۱۷۱؛ مصطفی، ۳۶۰-۳۶۱). در همین سال بدر الجمالی هاشمیان مکه را به تهدید و تطمیع واداشت که خطبه به نام فاطمیان بخوانند (سبط ابن جوزی، ۱۷۴) و سیطره خود را تا حجاز وسعت داد. اگرچه این سیطره چندان به درازا نکشید و در ۴۷۳ ق باز خطبه به نام عباسیان شد (دفتری، ۲۴۰). در سال بعد نیز لشکری به سوی دمشق فرستاد، اما تنها نتیجه این لشکرکشی آن بود که نام فاطمیان را در دمشق از خطبه انداختند و پس از آن هرگز سلطه ایشان بر دمشق تجدید نشد (ابن میسر، همانجا).

در ۴۶۹ ق بدر الجمالی اعراب و غلامان شورش صعید مصر را به سختی سرکوب کرد و سپس اسوان را از دست کنزالدوله محمد گرفت (ابن ظافر، مقریزی، همانجاها). در این میان اتسز لشکر به مصر آورد. بدر به مقابله رفت و او را شکست داد و به گریز واداشت (ابن میسر، ۲۵/۲؛ قس: مقریزی، همانجا؛ سبط ابن جوزی، ۱۸۲-۱۸۳). در ۴۷۰ ق نیز بدر الجمالی کوشید که دمشق را تسخیر کند، اما ناکام ماند. در لشکرکشی بعدی در ۴۷۱ یا ۴۷۲ ق نزدیک بود کار به نتیجه رسد که اتسز از تاج الدوله تئش سلجوقی مدد خواست و مصریان ناچار محاصره را برداشتند (ابن میسر، ۲۶/۲؛ مقریزی، همان، ۳۹۹/۲).

در ۴۷۷ ق اوحد، پسر بدر الجمالی در اسکندریه شورید. بدر الجمالی خود بدانجا رفت و شهر را گرفت و شورشیان و پسر خود را کشت (ابن میسر، مقریزی، همانجاها؛ قس: ابن ظافر، همانجا). گفته اند که سال بعد نیز یکی دیگر از پسران او با ۴ تن از امرا بر قتل پدر خود همدستان شد، ولی بدر الجمالی همه را کشت (ابن جوزی، ۲۴۲/۱۶). سرانجام، دیگر کوششهای بدر الجمالی برای تسلط بر برخی از شهرهای شام به نتیجه رسید و در ۴۸۲ ق لشکری به فرماندهی نصیرالدوله جیوشی به شام فرستاد و توانست صور، صیدا، جبیل و عکا را تسخیر کند، ولی از محاصره بعلبک طرفی نیست (ابن میسر، ۲۸/۲؛ مقریزی، المقفی، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۱۲۸/۵). این نصیرالدوله جیوشی که ظاهراً به نیابت از مصر حکومت صور را در دست گرفته بود، در ۴۸۶ ق خود را مستقل خواند، ولی لشکریان مصری او را با یارانش گرفتند و به سوی بدر الجمالی فرستادند و بدر همه را گردن زد (ابن میسر، ۲۹/۲؛ ابن قلانسی، ۱۲۴؛ ابن تغری بردی، ۱۲۸/۵). مدتی پس از این وقایع در ۴۸۷ یا ۴۸۸ ق بدر الجمالی بیمار شد و در ۸۰ سالگی درگذشت، در حالی که ۲۰ سال بدون منازع بر مصر فرمان رانده بود (ابن قلانسی، ۱۲۷-۱۲۸؛ مقریزی، همان، ۳۹۹/۲-۴۰۰؛ ابن خلکان، ۴۴۹/۲؛ ابن تغری بردی،

بَدْرُ الْحَمَای، ابوالنجم بدر بن عبدالله (د ۳۱۱/ق ۹۲۳ م)، معروف به حمای و بدر کبیر، از امرای نامدار طولونی و عباسی در سده ۳ و اوایل سده ۴ ق. درباره پیشینه پدر قبل از ظهور در صحنه تاریخ مصر و شام اطلاعی در دست نیست. از آنجا که وی را از غلامان رومی احمد ابن طولون دانسته‌اند (مقریزی، ۴۰۲/۲)، می‌توان حدس زد که وی در یکی از برخوردهای ابن طولون یا دیگر امرای مسلمان با رومیان اسیر شده، و در زمره بندگان فرمانروای مصر جای گرفته است. او را به همین مناسبت بدر الحماوی طولونی نیز خوانده‌اند (خطیب، ۱۰۷/۷؛ عظیمی، ۲۷۴). لقب او حمای منسوب به حمام به معنی کبوتر است (ابن اثیر، اللباب، ۳۸۵/۱، نیز نک: الکامل، ۱۰۴/۸؛ خطیب، ۱۰۵/۷؛ ابن منظور، ۱۷۱/۵).

بعضی از مورخان و نویسندگان قدیم و معاصر، احوال این بدر را با یکی دیگر از غلام - امیران نامدار معاصرش، بدر معتضدی که مدتها حکومت و سپهسالاری داشت، خلط کرده‌اند و بدر الحماوی را از موالی معتضد عباسی خوانده (مثلاً صفدی، امراء...، ۳۵، الوافی...، ۹۴/۱۰؛ ابن منظور، همانجا؛ نیز نک: ابن خلکان، ۱۹۹/۶؛ ابن کثیر، ۱۰۲/۱۱)، لقب «صغیر» به او داده‌اند (مثلاً تاریخ...، ۲۷۴).

به هر حال، نخستین اشاره به بدر الحماوی در منابع تاریخی، به حوادث سال ۲۸۰ ق/۸۹۳ م باز می‌گردد که از او در زمره سرداران خمارویه بن احمد بن طولون در جنگ طرسوس یاد شده است (طبری، ۳۴/۱۰؛ ابن شداد، ۲۸۰/۲). چون هارون بن خمارویه به حکومت نشست، به سبب کم سالی و ناتوانیش در اداره امور، ابوجعفر ابن ابی رسته کارها را در دست گرفت. با اینهمه، کار مصر و شام روی به پریشانی نهاد و هر یک از امرای بزرگ، بخشی از سپاه را به خود اختصاص داده، از امیر طولونی و ابوجعفر فرمان نمی‌بردند. به هر روی، وقتی در دمشق برضد طولونیان شورش برپا شد، بدر الحماوی و حسین ابن احمد مادرایی بدانجا شتافتند و کارها را سامان دادند (۲۸۳ ق/۸۹۶ م) و طُفج بن جُف را به امارت نشانند (ابن تغری بردی، ۱۰۱/۳؛ ابن اثیر، الکامل، ۴۸۸/۷؛ مقریزی، ۴۰۳/۲). در ۲۸۹ ق قرمطیان به شام تاختند و همه جا را به باد غارت دادند و طُفج بن جُف نیز از آنان شکست یافته، از هارون بن طولون مدد خواست. بدر الحماوی که در همان ایام در مصر به سبب رفتار هارون سخت خشمناک شده بود، مأمور دفع قرمطیان شد و بدانجا رفت و قرمطیان را شکست داد و حسن بن زکریه قرمطی را به قتل رساند (طبری، ۱۰۰۹۴/۱۰؛ ابن اثیر، همان، ۵۲۶/۷).

درباره بعضی از حوادث بعدی میان مورخان اختلاف است. به گزارش ابن تغری بردی (۱۰۹۰۳/۳) پس از قتل حسن قرمطی، برادرش فرماندهی قرمطیان را به دست گرفت و مصریان را شکست داد. مکفی خلیفه بغداد که اوضاع را زیر نظر داشت، به رغم دشمنی با طولونیان، سپاهی بزرگ به فرماندهی محمد بن سلیمان کاتب به دفع قرمطیان فرستاد. محمد بن سلیمان شام را از وجود آنان پاک کرد و

(۱۳۹/۵). گفته‌اند که پیش از مرگ، پسر خود افضل بن بدر الجمالی (م) را به وزارت تعیین کرد و از فرماندهان و امرای خواست تا نسبت به او وفادار بمانند (ابن قلائسی، ۱۲۸؛ ابن خلکان، ۴۵۰/۲).

بدر الجمالی را اولین کس از «اریاب سیوف» دانسته‌اند که وزارت مصر یافت (مقریزی، همان، ۴۰۲/۲) و پس از او وزیران فاطمی صاحب همه مناصب لشکری و کشوری بودند. او مردی مخوف و سفاک و پر هیبت بود و برای هموار کردن راه پیشرفت و توسعه و نفوذ خود از هیچ کاری روی گردان نبود؛ چنانکه بسیاری از رجال و امرای مصر را کشت (ابن میسر، ۳۰/۲؛ مقریزی، همان، ۴۰۰/۲، الخطط، ۳۸۲/۱). حتی در قتل فرزندان خویش نیز تردید نکرد. ابن صیرفی (ص ۵۱-۵۴) تن از وزیران مصر را که به دست او کشته شدند، نام برده است. عبدالرحمان ابن جوزی نیز به گونه‌ای مبالغه‌آمیز آورده است که بدر الجمالی بسیاری از علمای اهل سنت مصر را کشت یا تبعید کرد (۲۴۲/۱۶). با اینهمه، دوران او در قیاس با دوران پیش از وی، دوره آسودگی و آرامش بود. در آغاز وزارت او، به سبب خشک سالی چند ساله، مردم در عسرت به سر می‌بردند. بدر هر جا سراع غله در انباری می‌گرفت، بیرون می‌آورد؛ نیز زمینهای کشاورزی را ۳ سال به زارعان و انهاد و خراج نطلبید، تا فراوانی نعمت شد. خرابیهای سابق را ترمیم کرد و راهها را امن گردانید و بزرگانی رونق یافت (ابن حجر، ۱۳۴/۱؛ ابن دواداری، ۳۹۹/۶-۴۰۰؛ مقریزی، المقفی، ۴۰۱/۲، الخطط، همانجا). او در آبادانی ملک نیز می‌کوشید. بنای دومین سور قاهره را او آغاز کرد و نیز باب الزویله، باب النصر و باب الفتوح از ساخته‌های اوست (ابن صیرفی، ۵۶؛ مقریزی، همان، ۳۷۷/۱-۳۷۹، المقفی، ۳۹۹/۲). مشهد الرأس در عسقلان، جامع العطارین در اسکندریه، مسجد النصر در اسوان را هم او ساخت (ابن ظافر، ۷۷؛ مقریزی، همان، ۳۹۸/۲-۳۹۹؛ ابن خلکان، ۴۵۰/۲). بازاری در قاهره که مقریزی (نک: الخطط، ۳۶۳/۱-۳۷۵) از آن با عنوان سوق امیر الجیوش یاد کرده، احتمالاً از بناهای اوست.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، به کوشش محمد و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ ق/۱۹۹۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، رفع الاصر عن قضاة مصر، به کوشش حامد عبدالحمید و محمدمهدی ابوسه، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن دواداری، ابوبکر، کنز الدرر، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ ابن صیرفی، علی، الاشارة الى من نال الوزارة، به کوشش عبدالله مخلص، قاهره، ۱۹۲۴ م؛ ابن ظافر، علی، اخبار الدول المنقطعة، به کوشش آندره فره، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابن قلائسی، حمزه، ذیل تاریخ دمشق، به کوشش آمد ژو، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ ابن میسر، محمد، اخبار مصر، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹ م؛ دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدرای، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۴ م؛ همو، العبر، به کوشش محمد سعید بن بسوی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ منبج ابن جوزی، یوسف، مرآة الزمان، به کوشش علی سوریم، آنکارا، ۱۹۶۸ م؛ السجلات المستعصریه، به کوشش عبدالمنعم ماجد، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ مصطفی، شاکر، «فلسطين فی مابین المهدین الفاطمی والایوبی»، المرسعة الفلسطينية، الدراسات الخاصة، بیروت، ۱۹۹۰ م، ج ۲؛ مقریزی، احمد، الخطط، بیروت، دار صادر؛ همو، المقفی الکبیر، به کوشش محمد یعلوی، بیروت، ۱۴۱۱ ق/۱۹۹۱ م. صادق سجادی

همان سال ابوزید خالد بن محمد مادرایی، عامل خراج کرمان بر مقتدر شورید و خواست تا فارس را تسخیر کند. بدر به جنگ او رفت و به قتلش رساند (همان، ۱۰۶/۸). بدر تا صفر یا ربیع الاول ۳۱۱ که درگذشت، همچنان امارت فارس را داشت و چون درگذشت، در شیراز به خاکش سپردند و سپس پیکرش را به بغداد برده، در آنجا دفن کردند (همدانی، همانجا؛ ابن اثیر، اللباب، ۳۸۵/۱).

گفته اند که بدر مردی نیک سیرت و دادگستر بود و دانشمندان را حمایت می کرد، او خود از بعضی از محدثان زمانش روایت کرده است (ابونعیم، همانجا؛ خطیب، ۱۰۵/۷). آثار عمرانی و نفقات بدر بر فقرا و محتاجان در حجاز و مصر زیانزد خلق بود (مقریزی، ۴۰۳/۲). گویا در اصفهان گیاهی برای دفع سم مار پیدا کرد که پس از او رایج شد (ابن رسته، ۱۵۷) و به نام وی شهرت یافت.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ هو، اللباب، بیروت، دارصادر؛ ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن رسته، الاطلاق النفیسه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن شداد، الاطلاق الخطیره، به کوشش یحیی زکریا عیاره، دمشق، ۱۹۹۱م؛ ابن کثیر، البدایه و النهایه، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن منظور، مختصر تاریخ دمشق ابن عساکر، به کوشش مأمون صاغرچی، دمشق، ۱۹۸۲م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش آمدروز، قاهره، ۱۹۹۴م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، ذکر اخبار اصفهان، لیدن، ۱۹۳۱م؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ صفدی، خلیل، اسراء دمشق فی الاسلام، به کوشش صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۹۸۳م؛ هسروالوفی بالوفیات، به کوشش زاکلین سوبله و علی عماره، ورسبادن، ۱۹۸۱م؛ طبری، تاریخ؛ عظیمی حلبی، محمد، تاریخ حلب، به کوشش ابراهیم زهرور، دمشق، ۱۹۸۴م؛ کندی، محمد، الولاة و القضاء، به کوشش ژین گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ماوردی، علی، الاحکام السلطانیة، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ مقریزی، احمد، المقفی الکبیر، به کوشش محمد بعلاری، بیروت، ۱۹۹۱م؛ همدانی، محمد، تكملة تاریخ الطبری، همراه ج ۱۱ تاریخ طبری، صادقی سجادی

بدرخان، یا بدرخان پاشا (۱۲۱۷-۱۲۸۵ق/۱۸۰۲-۱۸۶۸م)، از امرای کرد که جنبشی بزرگ بر ضد سلطه ترکان عثمانی در مناطق کردنشین پدید آورد. او در جزیره ابن عمر، مرکز امارت نشین بوتان در خاندانی از قبیله پختی گرد - که از سده ۸ق/۱۴م حکومت آن ناحیه را جز در برخی فترتها در دست داشتند - زاده شد و پس از مرگ پدرش در ۱۲۲۷ق/۱۸۱۲م به امارت نشست (کندال، 28-29). در این روزگار جنبشهای ملی اقوام مختلف قلمرو عثمانی و از جمله کرد، به موازات کوششهای استقلال طلبانه وارد مرحله نوینی شد و به ویژه سیطره جویی سلطان عبدالحمید، انگیزه کردها را در مبارزه تشدید کرد (نکا: انتصار، 49: نیکیتین، 186).

در نیمه اول سده ۱۳ق/۱۹م میر محمد حاکم امارت سودان (میان زاب بزرگ و مرزهای ایران) به اندیشه استقلال کردان و متحد ساختن قبایل کرد برآمد و بدرخان را نیز به شرکت در این اتحاد فراخواند؛ اما بدرخان گرچه ظاهراً مخالفتی نکرد و برادر خود را نیز نزد میر محمد فرستاد، ولی چون خود داعیه استقلال و پیشوایی داشت، فعالیت جدی

روانه بغداد شد و چندی بعد به دستور خلیفه، برای جنگ با هارون بن خمارویه روی به شام نهاد و در حدود دمشق، بدر و فائق هر دو به او پیوستند. در حالی که برخی دیگر از نویسندگان آورده اند که بدر پس از پیروزی بر قرمطیان به مصر بازگشت و اندکی بعد از سوی هارون امارت دمشق یافت و در شعبان ۲۹۰/ژوئیه ۹۰۳ در آنجا به حکومت نشست (ابن منظور، ۱۷۱/۵). از آن سوی، محمد بن سلیمان پس از سرکوب قرمطیان قصد عراق داشت که بدرالحمامی و فائق هر دو به او نامه نوشتند و او را به تسخیر شام و مصر خواندند. محمد بن سلیمان نیز با موافقت خلیفه روی به مصر آورد. در حدود مصر، بدر و فائق - و به روایتی، حسین بن احمد مادرایی - به او پیوستند و بر مصر مستولی شدند (۲۹۲ق) و دولت طولونی منقرض شد (کندی، ۲۴۴-۲۴۸؛ طبری، ۱۱۸/۱۰-۱۱۹؛ ابن اثیر، همان، ۵۳۵/۷-۵۳۶).

طبری و ابن اثیر از امارت بدر بر دمشق یاد نکرده اند، ولی مقریزی (۴۰۴/۲) و کندی (ص ۲۴۸)، هر دو امارت او را بر دمشق پس از انقراض طولونیان مصر دانسته اند. ابن تفری بردی (۱۵۶/۳) همچنین آورده است که بدر پس از پیروزی بر قرمطیان به بغداد رفت و مورد استقبال قرار گرفت و از خلیفه خلعت و عطا یافت. از آن پس از بدر خبری در دست نیست و روایت ابن عساکر که بدر را در ۲۸۳ق در اصفهان نشان می دهد (نکا: ابن منظور، ۱۷۲/۵)، گویا مربوط به بدر معتضدی است؛ چه بدرالحمامی در این تاریخ به روایت ابن تفری بردی و مقریزی و ابن اثیر در دمشق بوده است، اما آنچه درباره حضور بدر در ۲۹۵ق در اصفهان آورده اند، مربوط به بدرالحمامی است. در این تاریخ عبدالله بن ابراهیم مسمعی در اصفهان قصد طغیان کرد و بدر از سوی خلیفه، والی آنجا و مأمور مقابله با او شد. وی عبدالله را به صلح وادار به اطاعت کرد (قس: گردیزی، ۱۸۵) و نایبی بر اصفهان گماشت و به بغداد بازگشت. به گزارش ابوعلی مسکویه، بدر در این دوره ریاست «معاون» را نیز در دست داشت. اصحاب معاون قوایی شبه نظامی یا شبیه به شرطه بودند که رئیس آنان را صاحب المعونه می خواندند و وی وظایفی چون حسبت و نوعی قضا را نیز عهده دار بود (ماوردی، ۳۱۷-۳۱۸؛ نیز نک: ه د، احداث)؛ بدر تا ۳۰۰ یا ۳۰۱ق بر آن منصب بود و در آن تاریخ، حکومت و اعمال حرب و ریاست معاون فارس و کرمان را یافت (ابونعیم، ۲۳۹/۱؛ ابن اثیر، همان، ۱۲/۸، ۷۴؛ ابوعلی مسکویه، ۲۶/۵؛ همدانی، ۲۲۸).

به گزارش ابن خلکان (۴۳۲/۶) در ۲۹۶ق، بدر از کسانی بود که همراه با امرای دیگر از سوی خلیفه مأمور جنگ با لیث بن علی صفاری شد؛ اما به نظر می رسد که صاحب تاریخ سیستان در ذکر این واقعه (ص ۲۸۸) میان بدرالحمامی و بدر معتضدی خلط کرده است. در ۳۰۴ق که کثیر بن احمد بر اطراف سیستان مستولی شد، بدرالحمامی که عامل فارس بود، به دستور خلیفه سپاهی به آنجا فرستاد و چون این سپاه شکست خورد، بدر به تن خویش رهسپار آنجا شد و کثیر بن احمد به صلح پیش آمد و به اطاعت گروید (ابن اثیر، همان، ۱۰۴/۸-۱۰۵). در

همانجاها؛ مردوخ کردستانی، ۷/۲؛ نیکیتین، ۱۸۶؛ جولایی بور، ۴۰؛ زکی، (۲۲۷) و شکست در میان لشکر بدرخان افتاد. عثمانیان جزیره را تصرف کردند و بدرخان پس از نبردهایی ناگزیر به دژ «آروخ» پناهنده شد (۱۲۶۶ق/۱۸۵۰م)، او ۸ ماه در برابر سپاه مشترک عثمانی و عزالدین شیر ایستادگی کرد تا ناچار از دژ بیرون آمد و با نیروی اندک خود با دشمن جنگید و سرانجام اسیر شد (مردوخ روحانی، همانجا). عثمانیان بدرخان را با خانواده اش به کاندی (شهری در جزیره کرت)، و سپس به دمشق تبعید کردند. او همچنان آنجا بود تا در ۱۲۸۵ق درگذشت (کوچرا، کندال، نیکیتین، همانجاها؛ نیز نک: ایرانیکا).

بدرخان مردی متدین و وفادار به عهد و پیمان بود (کوچرا، ۲۲) و با اتباع غیر مسلمان قلمرو خود به دادگری رفتار می کرد و طرفدار سیاست مسامحه مذهبی بود (نیکیتین، همانجا؛ کندال، ۲۹) و جنگ او با نسطوریان صرفاً جنبه عشیره ای داشت، نه دینی (نیکیتین، ۱۹۳). گرچه شورش بدرخان به ناکامی انجامید، ولی آن را نخستین قیام ناسیونالیستی کرد برای رهایی از سلطه عثمانیان دانسته اند (کینان، همانجا). بدرخان نیز خود به مثابه پیشوای ناسیونالیسم کرد تلقی می شد (کوچرا، ۲۱).

جنبشی که بدرخان پدید آورد، پس از وی خاموش نشد و برخی از فرزندان او به مقابله با عثمانیان ادامه دادند و برخی نیز در دستگاه آنان صاحب مناصب عالی شدند. در ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م دولت عثمانی برای جنگ با روسیه از عثمان و کنعان، فرزندان بدر یاری خواست. این دو قوایی گردآوردند و با استفاده از فرصت امیرنشین جزیره را مستقل خواندند و قلمروی نسبتاً بزرگ شامل زاخو، نصیبین، مار دین و عمادیه پدید آوردند و قوای عثمانی را چند بار در هم شکستند. سلطان عثمانی که بیمناک شده بود، امتیازاتی به بدرخان داد و آنها را به صلح خواند. عثمان و کنعان پذیرفتند و به استانبول رفتند، ولی دستگیر شدند (مردوخ روحانی، ۵۲۶/۲)؛ دره، همانجا؛ مکداول، ۹۰).

در ۱۲۹۸ق/۱۸۸۰م بدری فرزند دیگر بدرخان به بازی سیاسی دوسویه ای میان دربار استانبول و شیخ عبیدالله نهی از سران انقلابی کرد دست زد. در ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م، امین علی و مدحت از دیگر پسران بدرخان به قصد متحد ساختن قبایل کرد به کار پرداختند، ولی پیش از آنکه قوایی جمع کنند، دستگیر شدند. مدحت بعداً به انتشار روزنامه کردستان دست زد که تأثیر فرهنگی بسیار در میان کردان و دیگران برجای نهاد. این روزنامه به زبانهای ترکی و کرمانجی (زبان کردی شمالی، نک: آدمندز، ۱۱) در نقاط مختلف مانند قاهره، لندن و ژنو منتشر می شد و با تبعیدیهای سیاسی عثمانی در اروپا مرتبط بود. عبدالرحمان برادر مدحت که در کمیته «اتحاد و ترقی» فعالیت می کرد، در هیأت تحریریه آن نشریه جای گرفت و با حکمت بابان از سرکردگان کردهای عثمانی، در ۱۳۲۰ق/۱۹۰۲م در کنگره ترکان جوان در پاریس شرکت جست (مکداول، همانجا؛ نیز نک: انتصار، ۸۲؛ آدمندز، همانجا). ظاهراً این نشریه در نخستین مرحله از ۱۸۹۲ تا ۱۹۰۲م منتشر می شد (همانجا).

نشان نداد (نک: کندال، ۲۷). گزارشی حاکی از آن است که میرمحمد در ادامه توسعه قلمرو خود، بوتان را گرفت و بدرخانه را به اطاعت درآورد (دره، ۸۵). به هر حال، بدرخان از آغاز حکومت، برای تحقق استقلال به تکا پوهایی دست زد و عشایر و امرای کرد و ان، هکاری، خیزان و چند منطقه دیگر را گرد خود فراهم آورد و به تأسیس برخی کارخانه ها برای ساخت سلاح و باروت دست زد و حتی کسانی را برای فراگیری فنون نظامی به اروپا فرستاد (کوچرا، ۲۲؛ کندال، همانجا؛ مردوخ روحانی، ۵۲۳/۲)۳.

بدین گونه، بدرخان در ۱۲۴۴ق/۱۸۲۸م خود را چندان نیرومند دید که دیگر به حکومت عثمانی سوار و تفنگچی نداد (کوچرا، ۲۳). وی ظاهراً در همین هنگام خود را مستقل خواند، زیرا در ۱۲۵۲ق/۱۸۳۶م ترکان عثمانی «جزیره» پایتخت او را محاصره کردند. بدرخان و ارتش او مرکب از جنگجویان کرد و ارمنی و آسوری به مقابله برخاستند. جنگ تا ۱۲۵۴ق به درازا کشید و بدرخان سرانجام بر عثمانیان پیروز شد و سلطان عثمانی ناگزیر در ۱۲۵۵ق با او صلح کرد (همانجا)؛ اما چند هفته بعد که عثمانیها در نصیبین (نک: نیکیتین، ۱۹۳) از نیروهای ابراهیم پاشای مصری شکست خوردند، کردها از فرصت استفاده کرده، بار دیگر به رهبری بدرخان دست به شورش همگانی زدند. از ۱۲۶۰-۱۲۶۲ق/۱۸۴۴-۱۸۴۶م بدرخان چنان قدرت یافته بود که در قلمروش به نام او خطبه خواندند و سکه زدند (کوچرا، همانجا). در این هنگام، دامنه نفوذ بدرخان تا وان، موصل، ساوجبلاغ (مهاباد کنونی)، اورمیه و دیاربکر گسترش یافته بود (نیکیتین، همانجا).

در ۱۲۶۱ق نسطوریان بوتان در گرماگرم تدارکات بدرخان برای نبرد با عثمانی، بر او شوریدند و از پرداخت مالیات خودداری کردند. بدرخان ناگزیر نیرویی برای تیبیه آنان گسیل داشت (همانجا؛ قس: مردوخ کردستانی، ۶/۲؛ مردوخ روحانی، ۵۲۴/۲)۳؛ کندال، ۲۹-۳۰) که به کشتار مسیحیان انجامید (دره، ۹۰). گفته اند که عثمانیها هم در این شورش دست داشتند (قاسملو، ۴۸) و به وسیله هیأت های تبلیغی مسیحی انگلیسی و آمریکایی مستقر در کردستان عثمانی، مسیحیان را بر ضد بدرخان می شورانیدند (کندال، همانجا). پس از این واقعه، دولت های انگلستان و فرانسه به پشتیبانی از مسیحیان از سلطان عثمانی خواهان حراست از آنان شدند (کوچرا، ۲۴؛ قاسملو، همانجا). عثمانیان به مذاکره با بدرخان پرداختند و چون نتوانستند او را از استقلال خواهی منصرف کنند، سپاهی بزرگ به نبرد وی فرستادند، ولی شکست خوردند و سخت هراسناک شدند؛ به ویژه احتمال پشتیبانی دولت ایران از جنبش بدرخان (کینان، ۲۳) آنان را واداشت تا سپاه بزرگتری به فرماندهی عثمان پاشا به جنگ بدر یفرستند. سپاه دو طرف نزدیک اورمیه به هم رسیدند (۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م) و نبرد آغاز شد. در این وقت، امیر عزالدین شیر (بایزدان شیر) که از خوشان بدرخان و یکی از فرماندهان سپاه او بود، در نهان با عثمان پاشا همدستان شد و با همه سربازان خود به او پیوست (مردوخ روحانی، کندال، دره،

و در دوران پیروزی انقلاب ترکان جوان به قسطنطنیه منتقل گردید و از ۱۳۳۲ ق/ ۱۹۱۴ م باز به قاهره منتقل شد (نیکیتین، ۱۹۵-۱۹۴).

در خلال جنگ جهانی اول، کردها و طرفداران مصطفی کمال پاشا که در سرنگونی دولت عثمانی هدف واحدی داشتند، ارتباط نزدیکی یافتند و بخش مهمی از نیروهای کمالیها را در جنگ با یونانیان و مبارزه با متفقین، کردها تشکیل می دادند؛ ولی کمالیها پس از پیروزی، به سرکوب کردها، خاصه خاندان بدرخان که طرفدار استقلال کامل کردستان بودند، برخاستند. بدرخان پس از جنگ اول، در تأسیس جمعیتها و سازمانهای کرد در ترکیه و دیگر نقاط بسیار فعال بودند. گفته اند: «جمعیت استقلال کرد» - که آن را ثریا بدرخان در قاهره تأسیس کرد - و «جمعیت تعالی کردستان» - که توسط شیخ عبدالقادر و امین عالی بدرخانی تشکیل شد - در بیان و اعلان مطالبات کردها نقش مهمی داشتند (بیات، ۲۰-۱۶). بنابر گزارشی، بدرخان بعد از «جمعیت استقلال کرد» انشعاب کردند و «جمعیت تشکیلات اجتماعی کردستان» را پدید آوردند (دره، ۹۷). در ۱۳۰۶ ش/ ۱۹۲۷ م احزاب و جمعیتهای کرد که بر اثر سرکوب و فشار دولت جدید ترکیه در تبعید بودند، در لبنان کنگره ای تشکیل دادند و سازمانهای متعدد کرد را منحل کردند و سازمان خوبون را تشکیل دادند. در کمیته اجرایی این سازمان، تنی چند از بدرخانان مانند جلادت بدرخان و کامران بدرخان عضویت داشتند (بیات، ۲۵-۲۶؛ درباره فعالیت دیگر اعضای بدرخانیه، نک: مکداول، ۱۲۹، ۲۰۳، ۹۳).

از میان بدرخانانی که در دربار عثمانی صاحب مناصبی شدند، می توان از اینان یاد کرد: محمد نجیب پاشا، پسر بدرخان که منصب «میرمیران» و مشاغل بزرگ دیگر داشت (د ۱۳۱۵ ق/ ۱۸۹۷ م)؛ پسر او عبدالرزاق بیک که نخست صاحب منصب بود و سپس طغیان کرد و در ۱۳۳۴ ق/ ۱۹۱۶ م کشته شد؛ و مصطفی پاشا پسر بدرخان که در مناطق مختلف ییگریگی بود و مردی دانشمند به شمار می رفت (مردوخ روحانی، ۳، ۵۲۶-۵۲۷).

مآخذ: بیات، کاوه، شورش کردهای ترکیه و تأثیر آن بر روابط خارجی ایران، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ جلایی پور، حیدرضا، کردستان، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ دره، محمود، القضية الكردية، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ زکی، محمدامین، کورد و کوردستان، مهاباد، ۱۳۵۰ ق/ ۱۹۳۱ م؛ قاسملو، عبدالرحمان، کردستان والا کرد، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ کوچرا، کریس، جنبش ملی کرد، ترجمه ابراهیم یونس، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ مردوخ روحانی، تاریخ مشاهیر کرد، به کوشش ماجد مردوخ روحانی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، تاریخ، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ نیز:

Edmonds, C. J., *Kurds, Turks and Arabs*, London, 1957; Entessar, N., *Kurdish Ethnonationalism*, London, 1992; Iranica; Kendal, I. Sh., *The Kurds under the Ottoman Empire, People Without a Country, the Kurds and Kurdistan*, tr. M. Pallis, ed. G. Chaliand, London, 1980; Kinnane, D., *The Kurds and Kurdistan*, London / New York, 1970; McDowall, D., *A Modern History of the Kurds*, London / New York, 1996; Nikitine, B., *Les Kurdes*, Paris, 1956.

محسن احمدی

موجود اطلاعاتی به دست نمی آید، اما از نسبت او می توان گفت که احتمالاً در خرنشه، جایی در آسیای صغیر در ناحیه ملطیه، نزدیک لوقان که ابن خردادبه از آن به عنوان یکی از «حصون» آن ناحیه نام برده (ص ۱۰۸؛ نیز نک: یاقوت، ۴۲۳/۲، ۸۶۴، ۳۶۲/۴)، به دنیا آمده است. اینکه بدر از چه تاریخی وارد فعالیتهای سیاسی شد، نیز بر ما پوشیده است. نام وی نخستین بار در گزارشی مربوط به وقایع سال ۳۱۹ ق/ ۹۳۱ م آمده است حاکی از آنکه او در این سال گروهی از ارمنیان را که با ایشان جنگیده، و اسیرشان کرده بود، به بغداد گسیل داشته است. از این روایت تاریخی می توان نتیجه گرفت که او احتمالاً فرماندهی سپاه را در جنگی در آسیای صغیر برعهده داشته است (قرطبی، ۱۳۶) و از همین موقع است که می توان نشانه های او را در تاریخ جست و جو کرد.

در ۳۲۰ ق که مونس خادم سرانجام مقتدر خلیفه عباسی را از پای درآورد و خود در موصل اقامت گزید، بدر خرنشی نیز با عده ای از سواران خویش از شهر ارزن - در شرق شبه جزیره آناتولی - به وی پیوست و مونس از این کار خشنود شد (همو، ۱۴۶-۱۴۷). چون در شوال ۳۲۰ قاهره به خلافت نشست، بدر خرنشی به جای ابن یلبق حاجب، وظایف او را برعهده گرفت (همو، ۱۵۴)؛ اما چند ماه بعد وی نیز در زمره کسانی بود که با راضی خلیفه جدید بیعت کرد (همدانی، ۲۸۴؛ ابوعلی مسکویه، ۲۸۹/۱-۲۹۰) و ریاست شرطه بغداد را از سوی او عهده دار شد (همدانی، ۲۸۵؛ ابوعلی مسکویه، ۲۹۵/۱؛ ابن اثیر، ۲۸۳/۸).

هنگام ظهور فتنه حنابله (۳۲۳ ق/ ۹۳۵ م) بدر به عنوان رئیس شرطه در فرو نشانیدن آشوب نقشی مهم داشت و بر برهاری و یارانش بسیار سخت گرفت (همدانی، ۲۹۴-۲۹۵؛ ابوعلی مسکویه، ۳۲۲/۱؛ ابن جوزی، ۳۴۹/۱۳؛ ابن اثیر، ۳۰۷/۸-۳۰۸). بدر همچنین در نزاع میان ابن مقله وزیر (ه) و محمد بن یاقوت (د ۳۲۳ ق) حاجب راضی، جانب وزیر را گرفت؛ و چون محمد بن یاقوت و یارانش خلیفه را به سوی خود متمایل کردند، راضی نیز بدر خرنشی را به درخواست آنان عزل، و مأمور دمشق کرد (ابوعلی مسکویه، ۳۳۲/۱-۳۳۴؛ ابن اثیر، ۳۱۴/۸؛ العیون، ۴، ۲۸۹)؛ براساس گزارش ابن عدیم، راضی که از بدر و نیروهای نظامی او بیم داشت، وی را به حکومت نواحی حلب فرستاد. بدر به آنجا رفت، ولی میان او و طریف، حاکم قبلی نزاع برخاست و بدر سرانجام به امر خلیفه به بغداد بازگشت (۹۷/۱-۹۸؛ البیوقیت، ۸۲-۸۳؛ نیز نک: غزی، ۳۹/۳).

روایت دیگری نشان می دهد که خلیفه تحت فشار مخالفان وزیر و یارانش بدر را به حکومت برخی نواحی اصفهان و فارس گماشت، اما چون میان دو گروه توافقی حاصل شد، وی بر همان سمت ریاست شرطه باقی ماند (همدانی، ۲۹۹-۳۰۰؛ ابوعلی مسکویه، ۳۳۸/۱). به رغم این همداستانی، گویا روابط بدر با دو گروه نظامی عمده بغداد، یعنی ساجیه و حَجَریه (در این باره، نک: کیسی، ۲۶۵، بی، ۲۸۱ بی)، چندان تیره بود که

بَدْر خَرَنَشَنی (د ذیقعدۀ ۳۳۰/ اوت ۹۴۲)، از سرداران و امرای برجسته بغداد در سده ۴ ق/ ۱۰ م، درباره تاریخ و محل تولد بدر از مآخذ

فرانکفورت، ۱۹۸۸م؛ ابوعلی مسکویه، تجارب الاسم، به کوشش آندرز، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ صفدی، خلیل، امراء دمشق، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۷۰م؛ همو، الوافی بالوفیات، به کوشش ددرینگ، بیروت، ۱۹۷۰م؛ صولی، محمد، الارراق، اخبار الراضی بالله و...، به کوشش هیورث دن، قاهره، ۱۹۳۵م؛ عزام، عبدالوهاب، شرح بر دیوان منتبی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ العیون و الحقائق، به کوشش عمر سعیدی، دمشق، ۱۹۷۲م؛ غزی، کامل، نهر الذهب فی تاریخ حلب، به کوشش شوقی شمت و محمود فاخوری، حلب، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ قرطبی، علی، صله تاریخ الطبری، همراه ج ۱۱ تاریخ طبری؛ کیسی، حمدان عبدالمجید، عصر الخلیفه المقتدر بالله، بغداد، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ منتبی، دیوان، به کوشش دیتربچی، برلین، ۱۸۶۱م؛ همدانی، محمد، تکملة تاریخ الطبری، همراه ج ۱۱ تاریخ طبری؛ یاقوت، بلدان و البوائیت و الضرب، منسوب به ابوالفدا، به کوشش محمدکمال و فالح بکور، حلب، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ نیز؛

کیانوش صدیق

بَدْرُ الدِّینِ اِبْرَاهِیم (یا ابراهیمی)، نویسنده فرهنگ زفان گویا و جهان پویا که آن را در اواخر سده ۸ق/۱۴م و اوایل سده ۹ق/۱۵م در هند نگاشته است.

در ساره زندگی و آثار این نویسنده اطلاع چندانی در دست نیست (ایرانیکا، ۳۸۱/III)، فقط می‌دانیم که او خود را در مقدمه فرهنگ‌نامه، «بدر ابراهیم» می‌نامد (ص ۱۴۴). از این کتاب اطلاعی در دست نبود تا آنکه بایفسکی در ۱۹۶۴م در جریان برگذاری چهارمین کنفرانس علمی زبان‌شناسی ایرانی در شهر تاشکند به نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه دانشگاه دولتی این شهر دست یافت. نسخه بی‌نام بود و در پایان آن این عبارت به چشم می‌خورد: «تمام شد کتاب فرهنگ‌نامه زفان گویا و جهان پویا بیست و یکم ماه جمادی‌الثانی سنه ۱۲۳ به خط بنده حقیر بی‌بضاعت عرب نسفی من موضع خطای» (نک: ص ۱۱۱ نسخه خطی). مقصود از سال ۱۲۳ بی‌گمان سال ۱۱۲۳ق است و بایفسکی نیز براساس نوع خط این نسخه تاریخ کتابت آن را تأیید کرده است (نک: ص ۲۵-۲۴، ۲۱-۲۰، نیز ۵۴-۵۵).

این فرهنگ‌نامه پس از تألیف فرهنگ فخر قواس (۷۰۱ق/۱۳۰۲م)، در هندوستان تألیف شده است. دلیل آن، استفاده مؤلف از این فرهنگ در کار تألیف فرهنگ‌نامه خود است. نذیراحمد هم بر این اساس که فرهنگ زفان گویا یکی از منابع فارسی دستور الافاضل است، سال تألیف آن را پیش از ۸۳۶ق/۱۴۳۳م می‌داند (بایفسکی، ۲۰-۱۸، نیز ۵۵-۵۶؛ سپاس، ۸۵؛ فرمند، ۵۶). برخلاف شیوه نگارش در آن روزگار، فرهنگ زفان گویا به پارسی روان و ساده و رسا نوشته شده، و این نشانه توانایی مؤلف آن است که ظاهراً از استادان ادب بوده است. وی در فرهنگ‌نویسی شیوه‌ای خاص برگزیده، واژه‌ها را گروه‌بندی کرده، و هر گروه را در بخشی جداگانه آورده است. فرهنگ زفان گویا با داشتن ۱۷۰۵ واژه، یکی از نخستین فرهنگ‌نامه‌های مفصل به شمار می‌آید. این فرهنگ در شمار نخستین فرهنگ‌های چند زبانه الفبایی است که نویسنده آن را به ۷ بخش و هر بخش را به چندین «گونه» و هر گونه را به چند «بهر» تقسیم کرده، و به همین سبب، به فرهنگ هفت بخشی نیز شهرت یافته است (بایفسکی، ۵۵-۵۹؛ فرمند، سپاس، نیز ایرانیکا،

وقتی آنها خانه ابن مقله وزیر را آتش زدند، بدر از بیم ایشان مدتی به خانه یکی از رجال منتفذ بغداد پناه برد (صولی، ۸۱-۸۲).

بدر خرنش به پاره‌ای مأموریت‌های نظامی خارج از عراق نیز رفت (ابوعلی مسکویه، ۲۶۶/۱-۲۶۷؛ ابن شداد، ۳(۱)/۳۴)؛ چنانکه در ۳۲۵ق/۹۳۷م از حضور او در مصر یاد شده است (همدانی، ۳۰۷). ابن رائق (ه م) نیز او را به مأموریتی به اهواز و ناحیه واسط و بصره گسیل کرد (همانجا، نیز ۳۱۰؛ ابوعلی مسکویه، ۳۷۰/۱؛ ابن اثیر، ۳۳۴/۸).

در آشوب‌های این دوره بغداد، بدر به عنوان یکی از عوامل سلطه و ستمگری خلیفه و دولتمردان بغداد موردتفر مردم بود، چنانکه وقتی (در ۳۲۹ق) ابوالحسین بریدی (نک: ه، آل بریدی) و اصحاب او در بغداد فتنه‌ای برپا کردند، بدر در این گیر و دار به دست عامه مردم افتاد و چندان او را زدند که نزدیک به مرگ بود، تا آنکه کسانی از نزدیکان خلیفه او را از چنگ مردم نجات دادند (صولی، ۲۰۳). وی همچنان ریاست شرطه و گویا فرماندهی سپاه بغداد را در دست داشت، چه در جمادی‌الآخر ۳۳۰ وقتی ابوالحسین بریدی برای تسخیر بغداد از واسط بیرون آمد، در کنار نهر دیالی از سپاهیان بدر خرنش شکست خورد (همو، ۲۲۳؛ ابن شاکر، ۲۵۷/۱۰). هم در این سال بود که متقی بدر را بر راه فرات گماشت (ابن اثیر، ۳۹۲/۸؛ نیز نک: ابن ظافر، ۱۸)؛ اما بدر که از نزاع‌ها و دسته‌بندی‌های گوناگون بغداد، تنها زیان دیده بود، سرانجام به محمد بن طغج اخشید (نک: ه، آل اخشید) که این زمان بر مصر و شام حکمرانی می‌کرد، پناه برد. بنابر روایتی محمد بن طغج، خود با او مکاتبه کرد و او را نزد خود خواند (ابن زولاق، ۲۶۲)؛ سپس به حکومت دمشق منصوبش کرد، اما اندکی بر نیامد که بدر بر اثر بیماری درگذشت (نک: ابن تغری بردی، ۲۷۹/۳؛ قس: ابن اثیر، همانجا). براساس یک بیت شعر که صفدی نقل کرده است (امراء...، ۱۴۵)، ولایت او بر دمشق دو ماه به درازا کشید.

در ساره بدر خرنش باید به یک نکته دیگر نیز اشاره کرد، چه برخی از محققان او را ممدوح ابوالطیب منتبی (د ۳۵۴ق) دانسته‌اند (EI²)؛ اما کسی که منتبی در قصاید خود او را ستوده بدر بن عمار طبرستانی است که از سوی ابن رائق - در حدود سال ۳۲۸ق - در طبریه می‌جنگیده، و خود شعر نیز می‌سروده است (همدانی، ۳۲۳؛ صفدی، الوافی...، ۶۹/۳؛ نیز نک: ابن فضل‌الله، ۷۱/۱۵؛ منتبی، ۲۰۶؛ عزام، ۱۲۹) و اتفاقاً با بدر خرنش هم عصر بوده است.

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، به کوشش محمد و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن خردادبه، المسالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن زولاق، حسین، «سیره محمد ابن طغج الاخشید» شذرات من کتب مفقوده، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالفرب الاسلامی؛ ابن شاکر کیسی، محمد، عیون التواریخ، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن شداد، محمد، الاعلاق الخطیره، به کوشش یحیی عباده، دمشق، ۱۹۷۸م؛ ابن ظافر، علی، اخبار الدوله الحمدانیة، به کوشش تیمیم رواف، دمشق، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ ابن عدیم، عمر، زبدة الحلب من تاریخ حلب، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ابن فضل‌الله عمری، مسالك الابصار، ج تصویر،

همانجاها؛ قس: بدرالدین، ۱۴۵-۱۴۶).

مؤلف فرهنگ زفان گویا علاوه بر فرهنگ فخر قواس، از فرهنگهای کهن دیگری مثل لغت فرس اسدی طوسی (پیش از ۸۲۲ق/۱۴۱۹م) و فرهنگ فردوسی (پیش از ۸۲۲ق/۱۴۱۹م) نیز استفاده کرده است (ایرانیکا، همانجا). این فرهنگنامه همچنین منبعی معتبر در تألیف فرهنگهای بعدی بوده، چنانکه یکی از ۴۴ فرهنگ مورد استفاده انجو شیرازی در فرهنگ جهانگیری است (نک: ۶/۱). همچنین در تألیف فرهنگهایی چون فرهنگ ابراهیمی (۸۷۸ق/۱۴۷۳م)، تحفه السعادة از مولانا محمود بن شیخ ضیاءالدین (۹۱۶ق/۱۵۱۰م)، مؤید الفضلا از شیخ محمدزاده (۹۲۵ق/۱۵۱۹م)، مدار الافاضل (۱۰۰۱ق/۱۵۹۳م) و مجمع الفرس سروری (۱۰۰۸ق/۱۶۰۰م)، فرهنگ زفان گویا مأخذی مهم به شمار می‌رود (ایرانیکا، فرمند، همانجاها؛ نقوی، ۶۵-۶۶؛ دبیرسیاقی، مقدمه... ۳).

بایفسکی فرهنگ زفان گویا و جهان پویا را براساس دو نسخه خطی، یکی نسخه تاشکند و دیگری نسخه موجود در کتابخانه پتنه هند آماده کرده، و در ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴م در مسکو به چاپ رسانده است. در سوی راست کتاب، عکس نسخه خطی (دز ۵۴ برگ) و در سوی چپ کتاب پیش گفتاری مفصل از وی به زبان روسی به چاپ رسیده است. مقدمه با نمونه‌های فارسی همراه است. بایفسکی در مقدمه خود علاوه بر بررسی نسخه خطی و شمار بخشها و گونه‌های آن، درباره تاریخ فرهنگ‌نویسی فارسی نیز سخن گفته، و فرهنگ زفان گویا را با دیگر فرهنگها مقایسه کرده است (نک: 15 ff.؛ سپاس، ۸۷؛ دبیرسیاقی، فرهنگها... ۵۶). وی در مقاله خود در ایرانیکا از دو نسخه خطی دیگر از این اثر نام می‌برد: نخست نسخه موجود در کتابخانه مجلس سنا (ش ۵۲۷) با عنوان فرهنگ پنج بخشی که در ۹۹۸ق/۱۵۹۰م کتابت شده؛ دوم نسخه خطی موجود در کتابخانه سلطنتی برلین (پرچ، ش ۷۴) که تاریخ نگارش آن ۹۲۱ق/۱۵۱۵م است. هر دو نسخه بدون نام مؤلف است (نک: ایرانیکا، همانجا؛ دانش‌پژوه، ۳۲۵/۱).

مآخذ: بایفسکی، س.ا. «نسخه خطی منحصر به فرد لغتنامه تفسیری فارسی فرهنگ زفان گویا و جهان پویا»، پیام نوین، تهران، ۱۳۲۴ش، ش ۹؛ بدرالدین ابراهیم، فرهنگ زفان گویا و جهان پویا، به کوشش س.ا. بایفسکی، مسکو، ۱۹۷۴م؛ همو، همان، تصویر نسخه خطی، همراه همان ج؛ دانش‌پژوه، محمدتقی و بهاءالدین انواری، فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس سنا، تهران، ۱۳۵۹ش؛ دبیرسیاقی، محمد، فرهنگهای فارسی و فرهنگ‌گونه‌ها، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، مقدمه بر ج ۱ مجمع الفرس، تهران، ۱۳۳۸ش؛ سپاس، ض. «فرهنگ ایرانی در شوروی: فرهنگ نامه زفان گویا و جهان پویا»، پیام نوین، تهران، ۱۳۵۴ش، ش ۳؛ فرمند، حسین، مقدمه بر لغتنامه تحفه الاحیاء حافظ اوبی، کابل، ۱۳۶۷ش؛ فرهنگ جهانگیری، حسین بن حسن انجو شیرازی، به کوشش رحیم عقیقی، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ نقوی، شهریار، فرهنگ نویسی فارسی در هند و پاکستان، تهران، ۱۳۴۱ش؛ نیز:

Baeyskii, S.I., introd. Farhang... (vide: PB. Badr-od-din); Iranica; Pertsch, W., Verzeichniss der persischen Handschriften, Berlin, 1888.
صفری دودانکه

بزرگ سلسله چشتیه، خلیفه و داماد شیخ فریدالدین مسعود گنج شکر (د ۶۶۴ق/۱۲۶۶م). بدرالدین که سلسله نسب خود را به عمرالاشرف، فرزند امام زین العابدین (ع) می‌رساند، در دهلی زاده شد و در همانجا پرورش یافت و نزد پدر خود منهاج الدین علی بن اسحاق بخاری (قس: ابوالفضل، ۱۷۱/۳) که مردی فاضل و استاد مدرسه معزیه بود، به تحصیل علم پرداخت (قدوسی، ۱۳۳؛ عبدالحی، ۹۵/۱).

بدرالدین برای تکمیل تحصیلات خود راهی بخارا شد و در میانه راه به اجودهن (پاک پتن امروزی در استان پنجاب پاکستان) رسید و آوازه بزرگی و کمالات شیخ فریدالدین مسعود گنج شکر را شنید (دهلوی، ۷۳). پس به ملاقات او رفت و مسائل خود را در حضور او مطرح کرد. چون شیخ همه سؤالات را به شکلی قانع کننده پاسخ داد و تبحر علمی و دقت نظرش آشکار شد، بدرالدین از آن پس در زمره مریدان وی درآمد و در اجودهن مقیم شد (قدوسی، ۱۳۳-۱۳۴؛ رحمان علی، ۳۱؛ ابوالفضل، ۱۷۱/۳-۱۷۲). بنابر بعضی روایتهای دیگر، بدرالدین اسحاق از دهلی مستقیماً به بخارا رفت و در بازگشت، در اجودهن به خدمت شیخ فریدالدین مسعود رسید (نظامی، ۱۶۵؛ چشتی صابری، ۲۳۰؛ هادی، ۱۱۲؛ قس: غلام سرور، ۳۱۹/۱).

بدرالدین زیر نظر شیخ فریدالدین مراتب سلوک را طی کرد، تا آنجا که شیخ فریدالدین خرقه خلافت خود را به او بخشید و دختر خویش را به همسری او درآورد (ابوالفضل، ۱۷۲/۳؛ میرخورد، ۱۸۰). ارادت بدرالدین به شیخ خود به حدی بود که درخواست او را برای سفر و دستگیری و هدایت مریدان دیگر نپذیرفت و تا هنگام مرگ فریدالدین در خدمت او ماند (عبدالحی، همانجا). در طول این مدت که وی در خانقاه اقامت داشت و امور آنجا را اداره می‌کرد، امامت جماعت خانقاه را نیز بر عهده داشت (چشتی، ۸۰۱؛ میرخورد، ۱۸۲، ۱۸۶؛ رضوی، ۱/۱۴۲). کراماتی هم به بدرالدین اسحاق نسبت داده‌اند (میرخورد، ۱۸۵-۱۸۷؛ چشتی، ۸۰۱-۸۰۲؛ لعلی بدخشی، ۲۸۲-۲۸۳).

پس از درگذشت شیخ فریدالدین، پسر او بدرالدین سلمان، بر مسند خلافت نشست. با آنکه بدرالدین اسحاق خدمت او را نیز همچون پدرش بر خود فرض می‌دانست، بدخواهان میان این دو اختلاف انداختند و بدرالدین به ناچار خانقاه را ترک گفت و در مسجد جامع اجودهن اقامت گزید (میرخورد، ۱۸۱؛ قدوسی، ۱۳۶). پس از مدتی خواجه نظام الدین اولیا (د ۷۲۵ق/۱۳۲۵م) به اجودهن آمد و بدرالدین اسحاق خرقه فریدالدین مسعود را، طبق توصیه خود او، به نظام الدین اولیا سپرد (فرشته، ۳۹۰/۲-۳۹۱؛ آریا، ۱۲۲؛ شارب، ۵۸).

خواجه نظام الدین اولیا او را بسیار گرامی می‌داشت و تا زمانی که بدرالدین زنده بود، به احترام وی از هیچ کس بیعت نگرفت (لعلی بدخشی، ۲۸۲). بدرالدین در اجودهن درگذشت و در حیاط مسجد جامع قدیم آن شهر به خاک سپرده شد (میرخورد، ۱۸۷-۱۸۸؛ قدوسی، ۱۳۶-۱۳۷؛ عبدالحی، همانجا؛ مبارکپوری، ۷۸؛ رحمان علی، همانجا). خواجه نظام الدین اولیا پس از درگذشت بدرالدین، همسر و دو فرزند

بَدْرُالدِّینِ اِسْحَاقِ دِهْلَوِی (د ۶۹۰ ق/۱۲۹۱م)، از عارفان

بَدْرُ الدِّینِ بْنِ قَاضِي سَمَآوَنَه، محمود بن اسرائیل بن عبدالعزیز (د ۸۲۳/ق ۱۴۲۰م)، فقیه، قاضی و صوفی ترک و از عوامل مؤثر در شورش دینی-اجتماعی سده ۹/ق ۱۵م در آسیای صغیر.

بدرالدین در قلعه سماونه - روستایی میان قره آغاج و دیمه توکا، واقع در یونان کنونی (اوزون چارشیلی، I/339) در نزدیکی ادرنه (IA, II/444) - جایی که پدرش قاضی و امیرسپاه بود، زاده شد (طاش کویری زاده، الشقائق...، ۵۰، مفتاح...، ۱۵۳/۲؛ لکهنوی، ۱۲۷). درباره تاریخ تولد وی اختلاف نظر است. کیسلینگ ولادت او را در ۷۶۰/۱۳۵۸م می داند (نک: EI²؛ قس: رئیس نیا، ۴۵، که ولادت او را در حدود سالهای ۷۶۶-۷۶۷ق تخمین زده است؛ بانکپور، XIX/22، که سال ۷۴۳ق را ذکر می کند)، اما آنچه مسلم است، اینکه بدرالدین در زمان سلطان غازی خداوندگار (سل ۷۶۰-۷۸۹/ق ۱۳۵۹-۱۳۸۹م)، از سلاطین آل عثمان، ولادت یافته است (طاش کویری زاده، همانجاها).

خلیل بن اسماعیل، نوۀ بدرالدین در مناقب شیخ بدرالدین بن اسرائیل نسب او را به علاءالدین کیقباد می رساند، ولی به احتمال بسیار مناقب از آن دسته آثاری است که برای مشروع نشان دادن ادعای سلطنت بدرالدین (نک: دنباله مقاله)، وی را به یکی از سلاله های سلاطین پیشین منسوب می کرده اند (نک: اوزون چارشیلی، I/360-361). جد بدرالدین، عبدالعزیز که برادرزاده سلطان علاءالدین کیقباد و از وزیران آل سلجوق بود، در جنگ دیمه توکا، در آغاز استیلای عثمانیان، به همراه پسرش اسرائیل شرکت داشت و همانجا کشته شد. فرزندش که به امیری سپاه رسیده بود، در آنجا با دختر حاکم یونانی قلعه دیمه توکا (سماونه) ازدواج کرد و بدرالدین نمرۀ این ازدواج است (نک: طاش کویری زاده، اوزون چارشیلی، همانجاها).

بدرالدین اصول احکام اسلامی را در کودکی از پدر فرا گرفت و به حفظ قرآن پرداخت و صرف و نحو و علم قرائت را در زادگاه خود آموخت و در جوانی به سیر و سفر پرداخت (طاش کویری زاده، همانجاها). وی یک چند در بورس نزد محمود افندی، قاضی ابن شهر، به تحصیل مشغول شد و سپس به قونیه رفت و در آنجا منطق و نجوم را از مولانا فیض الله فرا گرفت و متجاوز از ۳ سال نزد وی اقامت کرد. پس از آن به قدس رفت و از محضر ابن عسقلانی (البته نه ابن حجر عسقلانی معروف) فایده برد. یکبار نیز به شام رفت، ولی محیط علمی آنجا را رضایت بخش نیافته، راهی مصر شد. در قاهره به همراهی سیدشریف جرجانی و آیدین لی حاجی پاشا، طبیب مشهور، نزد مبارکشاه منطقی (د ۸۱۶/ق ۱۴۱۳م) به تحصیل فلسفه، منطق و الهیات مشغول شد (همانجاها؛ پروسلی، ۳۹/۱؛ اوزون چارشیلی، همانجا؛ باینگر، 23)؛ سپس همراه مبارکشاه منطقی به مکه سفر کرد و در آنجا مدتی نزد شیخ زلیعی به تحصیل پرداخت. پس از بازگشت به قاهره همراه شریف جرجانی نزد شیخ اکمل الدین محمد بن محمد بابر تی (د ۷۸۶/ق ۱۳۸۴م)، فقیه و متکلم (نک: کحاله، ۲۹۸/۱۱) به تکمیل تحصیلات خود پرداخت. در این زمان سلطان ملوک برقوق، پادشاه مصر، بدرالدین را

وی، خواجه محمد امام و خواجه محمد موسی را نزد خود به دهلی فراخواند و کفالت و پرورش آنان را به عهده گرفت و سپس خرقۀ خلافت را به خواجه محمد امام بخشید (نظامی، ۱۶۶).

آثار: از بدرالدین اسحاق دواتر بر جای مانده است:

۱. اسرار الالویه، که بدرالدین اسحاق در آن گفتارهای عارفانۀ شیخ فریدالدین مسعود را در ۲۲ فصل به زبان فارسی گرد آورده است (عبدالحی، ۹۵/۱؛ رحمان علی، ۳۱؛ غلام سرور، همانجا؛ یزدانی، ۱۳۳؛ اکرام، ۲۲۵؛ صفا، ۷۷/۴؛ هادی، همانجا). تألیف کتاب بنا به اشاره بدرالدین در ۶۳۱ق آغاز شد و ۱۲ سال به طول انجامید (نک: ص ۹۴، ۳). نثر این اثر ساده و روان است و نویسنده گاه به آیات قرآنی نیز استشهاد کرده است. برخی کلمات هندی نیز در کتاب دیده می شود (احمد، ۳۱۹/۱، ۳۲۰، ۳۲۱). اسرار الالویه نخستین بار در ۱۸۷۶م بار دیگر در ۱۸۸۴م در لکهنو، و آخرین بار در ۱۹۱۷م در کانپور به چاپ رسید (مشار، ۹۳/۲؛ نوشاهی، ۱۵۹/۱-۱۶۰؛ ادواردز، 206؛ آبری، II/53 (6)). این کتاب ذو بار به زبان اردو ترجمه شده، و به ترتیب در سالهای ۱۳۳۴ و ۱۳۷۴ق در دهلی و لاهور به چاپ رسیده است (راهی، ۷۰).

۲. تصرف بدری، که منظومه ای است درباره علم صرف (عبدالحی، همانجا؛ دهلوی، ۷۳؛ قدوسی، ۱۳۸). نسخه دستنویس این کتاب در دست نیست، ولی نگارنده سیرالالویه چند بیت از آن نقل کرده که نشان دهنده تسلط بدرالدین بر زبان عربی است (میرخورد، ۱۸۴).

مآخذ: آریا، غلامعلی، طریقه چشتیه در هند و پاکستان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ابوالفضل غلامی، آیین اکبری، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ احمد، ظهورالدین، پاکستان میں فارسی ادب، لاهور، ۱۹۷۴م؛ اکرام، محمد، آب کوثر، لاهور، ۱۹۸۶م؛ بدرالدین اسحاق دهلوی، اسرار الالویه، لکهنو، ۱۸۸۲م؛ چشتی، عبدالرحمان، مرآة الاسرار، ترجمۀ علی اصغر چشتی صابری، لاهور، ۱۴۱۱ق؛ چشتی صابری، علی اصغر، شمیم ولایت، پاکستان، ۱۹۹۳م؛ دهلوی، عبدالحق، اخبار الاخیار، دیریند، ۱۹۱۳م؛ راهی، اختر، ترجمه های متون فارسی به زبانهای پاکستانی، اسلام آباد، ۱۳۶۵ش؛ رحمان علی، محمد عبدالشکور، تذکرۀ علمای هند، لکهنو، ۱۹۶۱م؛ شارب، ظهورالحسن، جدید تذکرۀ اولیائی پاک و هند، لاهور، ۱۹۶۵م؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۴ش؛ عبدالحی، نزہۃ الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ غلام سرور لاهوری، خزینۃ الاصفیاء، کانپور، ۱۹۱۴م؛ فرشته، محمدقاسم، تاریخ، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ قدوسی، اعجازالحق، تذکرۀ صوفیانی پنجاب، لاهور، ۱۹۶۲م؛ لعلی بدخشی، لعل بیگ، ثمرات القدس من شجرات الانس، به کوشش کمال حاج سیدجواد، تهران، ۱۳۷۶ش؛ مبارکپوری، اطهر، رجال السند و الهند، بیٹی، ۱۹۵۸م؛ مشار، خانبابا، مؤلفین کتب چایی فارسی و عربی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ میرخورد، محمد، سیرالالویه، لاهور، ۱۸۸۵م؛ نظامی، خلیق احمد، تاریخ مشایخ چشت، کراچی، ۱۹۷۵م؛ نوشاهی، عارف، فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی و کیاب کتابخانه کتب بخش، اسلام آباد، ۱۳۶۵ش؛ یزدانی، عبدالمجید، «ملفوظات»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، لاهور، ۱۹۷۱م، ج ۳؛ نیز:

Arberry, A. J., Catalogue of the India Office, London, 1937; Edwards, E., A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum, London, 1922; Hadi, N., Dictionary of Indo - Persian Literature, New Delhi, 1995; Rizvi, A. A., A History of Sufism in India, Delhi, 1986.

محمد فرید

به معلمی فرزندش، سلطان فرج (حک ۸۰۹ - ۸۱۵ ق/۱۴۰۶-۱۴۱۲م) منصوب کرد.

بدرالدین در قاهره با شیخ حسین اخلاطی آشنا شد و تحت تأثیر افکار او قرار گرفت و اصول تصوف را از وی آموخت و پس از چندین سال مصاحبت با شیخ، از جانب او برای ارشاد به تبریز فرستاده شد (طاش کوبری زاده، الشقائق، ۵۱-۵۰، مفتاح، ۱۵۳/۲-۱۵۴؛ بروسلی، همانجا؛ بابینگر، 23-24؛ اوزون چارشیلی، I/362). کیسلینگ این سفر را در حدود سالهای ۸۰۴-۸۰۶ ق/۱۴۰۲-۱۴۰۳م می داند (نک: EI²). در تبریز در مباحثاتی که در حضور امیر تیمور میان علما و فقها در گرفته بود، حکمت برعهده او قرار گرفت و همه حکم وی را پذیرفتند و به فضلش اعتراف کردند. امیر تیمور نیز با احترام و بخشیدن هدایای شایسته از او قدردانی کرد. بدرالدین از تبریز به بدلیس و سپس به مصر رفت و دوباره به شیخ حسین اخلاطی پیوست (طاش کوبری زاده، همانجا؛ بابینگر، 24؛ رئیس نیا، ۵۰-۵۱).

پس از وفات شیخ حسین اخلاطی در ۸۰۷ ق/۱۴۰۴م، بدرالدین چند ماهی در قاهره به خلافت وی رسید، ولی در نتیجه اختلاف با دیگر علما مصر را ترک گفت و به آسیای صغیر، شام و روم ایلی سفر کرد و به نشر آراء صوفیانه خود پرداخت (طاش کوبری زاده، اوزون چارشیلی، نیز EI²، همانجا).

خیوس^۱، حاکم جزیره صاقز که بدرالدین را به آنجا دعوت کرده بود، به دست او اسلام آورد و از مریدان وی گشت (طاش کوبری زاده، همانجا؛ بابینگر، 25). بدرالدین پس از بازگشت به ادرنه با مجادلات شاهزادگان عثمانی بر سر سلطنت مواجه شد و سرانجام چون موسی چلبی از اولاد عثمان غازی، پایزید اول، سلطنت را به دست گرفت، او را به مقام قاضی عسکری منصوب کرد (طاش کوبری زاده، الشقائق، همانجا؛ عاشق پاشا زاده، ۸۲-۸۳؛ روملو، ۷۰؛ اوزون چارشیلی، I/339). کیسلینگ این انتصاب را در حدود سال ۸۱۳ ق/۱۴۱۰م و برخلاف میل بدرالدین می داند (نک: EI²)؛ اما به هر حال این انتصاب باعث گسترش نفوذ بدرالدین شد (اوزون چارشیلی، I/362).

در ۸۱۶ ق/۱۴۱۳م موسی چلبی در جنگ با برادر خود، سلطان محمد اول، کشته شد و در پی آن شیخ بدرالدین نیز از مقامی که داشت، عزل شد و به ازنیق تبعید و زندانی گردید (طاش کوبری زاده، همانجا؛ عاشق پاشا زاده، ۸۴؛ اوزون چارشیلی، I/349, 362). بدرالدین در ازنیق به تدریس، نگارش و گفت و گو با افرادی که به دیدنش می آمدند، پرداخت، و وقتی که از فعالیتهای بورکلوچه مصطفی، معروف به دده سلطان با خبر شد، به قصد بلاد تاتار از ازنیق نزد امیر اسفندیار، شاهزاده ناراضی سینوپ گریخت (طاش کوبری زاده، همانجا؛ عاشق پاشا زاده، ۹۱؛ اوزون چارشیلی، I/363). امیر اسفندیار از ترس سلطان عثمانی به وی اجازه عبور نداد و او را با کشتی به زعزه از نواحی روم ایلی فرستاد. بدرالدین در دلی اورمان ساکن شد و آنجا را مرکز دعوت خود قرار داد و گروهی را برگرد خود جمع کرد. چون دلی اورمان

محل استقرار علویان بود، وی آنجا را برای قیام انتخاب کرد و خود رهبری این حرکت علوی را که گرایشهای اشتراکی نیز داشت، برعهده گرفت (همو، I/362, 364).

در میان افراد بسیاری که به وی گرویدند، علاوه بر ترکها، یهودیان و مسیحیانی نیز بودند (IA, II/446; EI²). بورکلوچه مصطفی در قره بورون دعوی نبوت کرده بود و بدرالدین در دلی اورمان دعوی خلافت و پادشاهی می کرد (عاشق پاشا زاده، ۹۱-۹۲؛ روملو، ۱۳۶؛ اوزون چارشیلی، I/363-364). ولی طاش کوبری زاده ادعای سلطنت از سوی بدرالدین را، دروغی از جانب مفسدان می داند (مفتاح، ۱۵۴/۲؛ قس: EI¹).

بورکلوچه مصطفی و طورلق هوکمال از پیروان شناخته شده بدرالدین به شمار می روند. بورکلوچه مصطفی (د ۸۲۲ ق/۱۴۱۹م) در زمان قاضی عسکری بدرالدین، کدخدا بود و بعدها به نام شیخ بدرالدین به فعالیتهای تبلیغاتی پرداخت و موفق شد که پیروان فراوانی گرد آورد و وقتی که سلطان محمد چلبی مشغول فتح سلانیک بود، اوضاع را مساعد یافته، با حدود ۵ هزار تن از مریدانش سر به شورش برداشت. طورلق هوکمال، یکی از دوستان بورکلوچه که از یهودیت به اسلام گرویده بود، با گروهی در حدود ۳ هزار تن در مانيسا عصیان کرد. این دو در ابتدا پیروزیهایی در آسیای صغیر به دست آوردند و سلطان محمد چلبی بایزید پاشا را که وزیر اعظم بود، همراه با پسر خود شاهزاده مراد (مراد دوم) با سپاه عظیمی برای سرکوب بورکلوچه فرستاد. بایزید پاشا شورش بورکلوچه مصطفی را در قره بورون، و طورلق کمال را در مانيسا سرکوب کرد و هر دو را به قتل رساند (EI²؛ عاشق پاشا زاده، ۹۱؛ روملو، اوزون چارشیلی، همانجا؛ «دائرة المعارف...»، VIII/39). و چون از این مأموریت بازگشت، سلطان محمد او را فوراً به سوی بدرالدین فرستاد. بدرالدین که روحیه افرادی که سبب سرکوب شورشهای بورکلوچه مصطفی و طورلق هوکمال به شدت تضعیف شده بود و حتی بخشی از اطرافیانش پراکنده شده بودند، به آسانی و پس از درگیری کوچکی دستگیر شد (اوزون چارشیلی، I/364-365). برخی از منابع شکست و دستگیری بدرالدین را نتیجه توطئه و خیانت اطرافیان خود وی می دانند (عاشق پاشا زاده، ۹۲؛ نشری، ۵۴۶/۲).

بدرالدین را پس از دستگیری به سرز در مقدونیه نزد سلطان محمد اول آوردند. وی چون از فرزندان فاتحان روم ایلی و مردی دانشمند بود، سلطان محمد در کشتنش شتاب نورزید و دستور داد که چند تن از علما در کار او تحقیق کنند. مولانا حیدر هراتی، رئیس این هیأت، با بدرالدین به مناقشه پرداخت و او را به اخلاص در نظم عمومی متهم کرد. بدرالدین خود این اتهام را پذیرفت و به حکم قاضی خورش حلال و مالش حرام اعلام شد (اوزون چارشیلی، I/365). آنگاه او را در بازار سرز به دار آویختند و اموالش را به وارثانش دادند (همو، نیز عاشق پاشا زاده،

شده‌اند. میان ملامتیان و گروههایی از صوفیان اگرچه تفاوت‌های عمده وجود دارد، تداخل‌هایی نیز موجود است (همانجا).

شورش بدرالدین در تاریخ امپراتوری عثمانی دارای اهمیت خاصی است، زیرا این وقایع باعث شد که سلاطین عثمانی نسبت به طریقت‌هایی که اعتقاداتی برخلاف اعتقاد رسمی داشتند، مجازات‌های سنگین و حتی اعدام در نظر بگیرند (همو، ۳۳۰). شک نیست که افکار بدرالدین با شورشهایی که روی داد، ارتباط داشته، و هدف آنها ترویج نظام اشتراکی بوده است، و ظاهراً این امر موجب شرکت یهودیان و مسیحیان در آن شده بود (EI¹; EI²).

بدرالدین در میان علمای عصر خود ممتاز بود. گفته‌اند که شریف جرجانی، وی را به دانش و فضل مدح کرده بود (طاش‌کوپری‌زاده، مفتاح، همانجا) و ابن عرب‌شاه که با وی دیدار کرده بود، او را در تمامی علوم و به خصوص در فقه همچون دریایی بی‌پایان می‌دانست (IA, II/445). در ادرنه یک زاویه و در بورسا مسجدی به نام بدرالدین وجود دارد (همان، II/446).

آثار: به بدرالدین نزدیک به ۵۰ اثر نسبت داده‌اند که بیشتر آنها در موضوعات فقهی و عرفانی است. مهم‌ترین آثار او اینهاست: ۱. جامع الفصولین، در فقه (تألیف: ۸۱۳-۸۱۴ق)، کتابی است مشهور و مورد مراجعه حاکمان و فقها، در دو مجلد (ج مصر، ۱۳۰۰ق). ۲. الواردات، در تصوف، که دربارهٔ مبدأ و معاد، حدوث و قید عالم و جدا بودن ذات خالق از مخلوق است. وی در این اثر آراء جدیدی دربارهٔ نشانه‌های ظهور ابراز داشته است (اوزون چارشیلی، I/367؛ برای نسخه خطی این کتاب، نک: GAL, S, II/315). ۳. لطائف الاشارات، اثری جامع در فقه، که آن را هنگامی که در ازنیق زندانی بود، نوشت. ۴. التسهیل، شرح و تفسیری بر لطائف الاشارات. وی در ۸۱۶ق در ادرنه شروع به نگارش آن کرد و در ۸۱۸ق در ازنیق آن را به پایان رسانید. نسخه خطی آن در مصر، تونس، هند و استانبول موجود است (نک: همانجا). ۵. عنقود (عقود) الجواهر، در شرح کتاب المقصود در صرف. ۶. مسرة القلوب، در تصوف (نک: حاجی خلیفه، ۱۶۷۶/۲، ۱۸۰۷؛ طاش‌کوپری‌زاده، همانجا؛ بغدادی، ۴۱۰/۲؛ بروسلی، ۳۹/۱؛ اوزون چارشیلی، I/367). ۷. نور القلوب، در تفسیر قرآن. ۸. جامع الفتاوی. ۹. چراغ الفتوح، در نحو (نک: بغدادی، بروسلی، همانجا). ۱۰. اسرار الدقائق، در تصوف (کحاله، ۱۵۲/۲).

مآخذ: بروسلی، محمد طاهر، عثمانی مؤلفی، استانبول، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ بغدادی، هدیه، حاجی خلیفه، کشف و رملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ رئیس‌نیا، رحیم، بدرالدین، مزدکی دیگر، تهران، ۱۳۶۱ق؛ زرکلی، اعلام، طاش‌کوپری‌زاده، احمد، الشقائق النعمانية، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ همو، مفتاح السعادة، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق؛ عاشق پاشا زاده، درویش احمد، تواریخ آل عثمان، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷م؛ گولپینارلی، عبدالباقی، مولویه بعد از مولانا، ترجمه توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ لکهنوی، محمد عبدالحی، الفتاویء الیهیه، به کوشش محمد بدرالدین نسانی، بیروت، ۱۳۲۴ق؛ نشری، محمد، جهان‌نما، به کوشش فایق رشید اوقات و محمد کوبین، آنکارا، ۱۹۸۷م؛ نیز:

همانجاها).

دربارهٔ تاریخ این واقعه منابع اختلاف دارند. کیسلینگ تاریخ اعدام بدرالدین را به طور دقیق در روز ۲۷ شوال ۸۱۹ق/۱۸ دسامبر ۱۴۱۶م بیان می‌کند (نک: EI²؛ نیز نک: لوین اشتاین، ۱۲۸؛ GAL, II/290)؛ ولی برخی آن را در ۸۲۳ق/۱۴۲۰م یاد می‌کنند (اوزون چارشیلی، بروسلی، همانجاها؛ زرکلی، ۱۶۵/۷) و برخی دیگر از منابع آن را در حدود ۸۱۸ق/۱۴۱۵م می‌دانند (طاش‌کوپری‌زاده، الشقائق، ۵۲، مفتاح، ۱۵۴/۲؛ لکهنوی، ۱۲۷؛ بانکسور، XIX/23) و گولپینارلی آن را در ۸۲۵ق/۱۴۲۱م می‌داند (ص ۲۳۶).

پیکر بدرالدین را پس از چند روز مریدانش پایین آورده، به خاک سپردند (عاشق پاشا زاده، ۹۳) و استخوان‌های او را در ۱۳۰۳ش/۱۹۲۴م از سرز - که در آن سوی مرزهای ترکیه قرار داشت - به استانبول آوردند و درون صندوقی در موزهٔ توپکاپی قرار دادند («دائرة المعارف»، IA, II/446؛ VI/7) و سپس در مقبرهٔ سلطان محمود به خاک سپرده شد (رئیس‌نیا، ۶۹).

چگونگی همراهی بدرالدین در شورش‌ها به روشنی آشکار نیست. از یک سو زندگی‌نامهٔ وی، نوشتهٔ خلیل بن اسماعیل، او را در تمامی این حوادث بی‌گناه می‌داند و از سوی دیگر تاریخ‌دانان رسمی عثمانی، او را به شرکت فعال در شورش و حتی رهبری آن متهم می‌کنند (نک: EI²).

کیسلینگ معتقد است که بدرالدین در پی موفقیت‌هایی که در تعلیمات و تبلیغات صوفیانه داشت، به تدریج به آراء و نظریات تازه‌ای رسید که از دیدگاه متشرعان بدعت شناخته می‌شد. وی از یک سو نظریهٔ مالکیت اشتراکی را تبلیغ می‌کرد، و از سوی دیگر عقاید محیی‌الدین ابن عربی را گسترش می‌داد، و حتی مسیحیان و یهودیان را نیز به عقاید خود جلب می‌کرد (همانجا). به گفتهٔ ادریس بدلیسی، بدرالدین به پیروان خود وعده داده بود که حکومتی تأسیس خواهد کرد که اساس آن بر حق و مساوات استوار باشد، و حکومت‌های غیر حق را از میان برداشته، به تفرقه‌های دینی موجود در سرزمین عثمانی خاتمه خواهد داد. وی همچنین وعده داده بود که برخی از امور حرام را حلال خواهد خواند و زمین و ثروت را به طور یکسان میان افراد تقسیم کرده، به غیر مسلمانان نیز به طور مساوی بهره خواهد رساند («دائرة المعارف»، همانجا).

اعدام بدرالدین اگرچه مانع از وقوع یک انقلاب سیاسی شد، ولی نتوانست مانع ظهور یک انقلاب دینی در آینده شود، چنانکه دو قرن بعد، افکار و فعالیت‌های پیروان فکری او توجه حکومت را به خود جلب کرد. عزیز محمود هدایی پیروان بدرالدین را همان قزلباش‌هایی می‌داند که کشتن یک مسلمان را با کشتن یک کافر یکسان می‌شمارند (نک: IA، نیز «دائرة المعارف»، همانجاها).

میان پیروان بدرالدین و باطنیه نیز شباهت‌های فراوانی دیده می‌شود (IA، همانجا). آنان می‌کوشیدند که با مسیحیان به سازش و توافق برسند. به گفتهٔ گولپینارلی صوفیانی که افکار بدرالدین را پذیرفته بودند، صوفیان بدرالدینی خوانده می‌شدند و همهٔ آنان از ملامتیه منشعب

Babinger, F., «Scheich Bedr ed-din, der Sohn des Richters von Simaw», *Der Islam*, 1921, vol. XI; Bankipore; EI¹; EI²; GAL; GAL, S; IA; Loevenstein, H., *Katalog der arabischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, Wien, 1970; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1968; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982.

لیلا رحیمی بهمنی

بَدْرُ الدِّينِ بْنِ مَالِكٍ، ابو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالله بن مالک، مشهور به ابن ناظم و ابن مصنف (ح ۶۴۰ - ۶۸۶ ق/۱۲۴۲ - ۱۲۸۷ م)، ادیب، نحوی و لغوی عرب.

بدرالدین که فرزند ابن مالک (هم) نحوی و لغوی مشهور است، در دمشق زاده شد، نزد پدر به تحصیل پرداخت، همه دانشهای پدر را کسب کرد و در زبان عربی استاد شد، چنانکه او را شیخ العربیه نامیدند (ذهبی، ۳۶۳/۳؛ ابن عماد، ۳۸۸/۵). افزون بر آن، وی در دیگر دانشهای ادبی روزگار خود نیز توانا شد و گفته‌اند که در معانی و بیان، عروض و بدیع صاحب نظر و پیشوای زمان خود بود (صفدی، ۲۰۴/۱).

بدرالدین از منطق و همچنین فقه و اصول نیز آگاهی داشت و تقریباً همه نویسندگان شرح حال وی هوش، ذکاوت و خوش فهمی او را ستوده‌اند (همانجاها؛ ابن قاضی شهبه، *طبقات الشافعیه*، ۱۹۹/۱؛ دلجی، ۹۶؛ یافعی، ۲۰۳/۴؛ اسنوی، ۴۵۵/۲). وی شعر را نیک می‌فهمید و گاه در شرح نکات چند بیت رساله‌ای می‌نگاشت (صفدی، همانجا؛ ابن شاکر، ۶۱/۱)؛ با این حال، از توان نظم پردازی پدرش، بهره‌ای نداشت؛ چندان که در پاسخ دوستی که نامه‌ای منظوم برایش فرستاده بود، از سرودن حتی یک بیت عاجز ماند و از همسایه یاری خواست (صفدی، همانجا؛ نک: سیوطی، ۲۲۵/۱؛ ابن قاضی مکناسی، ۳۱۳/۱).

بدرالدین به رغم جنبه‌های علمی خود، نتوانسته بود از طرب و اسباب آن رو بر تابد. از آنچه درباره او گفته‌اند، همچنین استنباط می‌شود که وی مردی شوخ طبع، خوش مشرب و عشرت دوست بوده، و شاید در رفتارهایش پروایی از مقام علمی خود نیز نداشته است، زیرا گفته‌اند که بزرگ‌ترین عیب وی معاشرت با افراد ناباب بوده است (صفدی، اسنوی، همانجاها). به دلایلی که روشن نیست - شاید به سبب همین رفتارها که با شهرت و وقار علمی ابن مالک (قس: اسنوی، همانجا) مناسبتی نداشت و حتی موجب تردید دیگران در زهد و علم خود او نیز می‌گردید (نک: یافعی، ۲۰۳/۴ - ۲۰۴) - میان بدرالدین و پدرش نقاری پدید آمد که به اقامت وی در بعلبک انجامید. این امر احتمالاً در اوج شهرت و اعتبار علمی او نیز بود؛ چه، در بعلبک مجلس درس و تعلیم برپا می‌داشت و گروهی نزد وی درس می‌خواندند (صفدی، سیوطی، همانجاها).

از شاگردان وی ابن وکیل (شیخ شافعیه) و چند تن از نحویان از جمله بدرالدین ابن جماعه و کمال الدین ابن زملکانی را می‌توان نام برد (نعیمی، ۲۷/۱ - ۲۸؛ ابن قاضی شهبه، *طبقات النحاة*، ... ۲۴۷؛ ابن عماد، همانجا).

پس از مرگ ابن مالک در ۶۷۲ ق/۱۲۷۳ م از بدرالدین برای بازگشت

به دمشق دعوت شد و او تا ۱۴ سال پس از آن، بر جایگاه پدر تکیه زد (نک: صفدی، همانجا) و در ۴۶ سالگی، ظاهراً به بیماری قولنج درگذشت (ذهبی، همانجا؛ صفدی، ۲۰۵/۱؛ سبکی، ۹۸/۸؛ ابن عماد، ۳۹۹/۵).

آثار: بدرالدین بن مالک در شاخه‌های گوناگون ادب عرب تألیفات داشته که اغلب آنها همچون دیگر آثار دوره او شرحهایی بر نوشته‌های دیگران است. سیوطی فهرست کاملی از نوشته‌های او را ارائه کرده است (همانجا).

الف- چاپی:

۱. شرح الفیه. مشهورترین و شاید مهم‌ترین اثر بدرالدین شرحی است که بر الفیه پدرش نگاشته است. این کتاب که صفدی آن را شرحی منقّی و منقّح خوانده (همانجا)، و در شمار بهترین شرحهای الفیه معرفی شده است (ابن قاضی شهبه، همانجا)، این اثر به عنوان شرح *ابن المصنف* و شرح *ابن الناظم* نیز شهرت دارد؛ اما عنوان اصلی آن *الدرة المضيئة فی شرح الالفیه* است. این کتاب نخستین بار در ۱۲۷۶ ق در تهران چاپ سنگی شده (مشار، ۵۴۲)، در ۱۳۱۲ ق در بیروت به کوشش محمد بن سلیم باییدی، و در ۱۳۳۲ ق در دمشق به کوشش محمود یاسین منتشر گشته، و سپس در ۱۳۴۱ ق در قاهره، و در ۱۳۴۲ ق در نجف، به چاپ رسیده است.

۲. شرح لامیه الافعال. این کتاب نیز شرحی بر کتاب *لامیه الافعال* ابن مالک است که خود تکه‌های این کتاب الفیه در مباحث صرفی بوده است. عنوان اصلی این کتاب نیز *زبد الاقوال فی شرح قصیده ابنیه الافعال* است که در ۱۸۵۱ م در فلاند، و سپس در ۱۳۱۲ ق در بیروت به چاپ رسیده است.

۳. *المصباح فی المعانی و البیان*، که خلاصه‌ای است از کتاب *مفتاح العلوم* سکاکی. زرکلی این کتاب را در شمار آثار چاپی او معرفی کرده است (۳۱/۷).

ب- خطی: ۱. شرح الکافیة، که شرحی بر منظومه *الکافیة الشافیه* پدرش در نحو است. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه اسکوریال (ESC²، شه 200) موجود است. ۲. *روض الاذهان فی علم المعانی و البیان*، که نسخه‌ای از آن در لیدن به شماره ۳۱۷ موجود است (نک: ورهوه، 286). ۳. شرحی بر *ملحة الارباب* حریری در نحو، که نسخه‌ای از آن در واتیکان موجود است (نک: GAL, S, I/488). ۴. *غایة الطلاب فی معرفة الانساب* (نک: همان، 1/527).

ج- آثار یافت نشده: ۱. تکملة شرح التسهيل، که تکملة‌ای بر کتاب *ناتمام* پدرش با همین عنوان بوده است. ۲. شرح *الحاجبیه* (سیوطی، همانجا). ۳. شرح بر *غریب التصریف* ابن حاجب (اسنوی، ۴۵۵/۲)، که احتمالاً عنوان دیگری برای کتاب قبلی بوده است. ۴. *مقدمة فی العروض*. ۵. *مقدمة فی المنطق* (سیوطی، همانجا). کتاب تلخیص *الشواهد و تلخیص الفوائد* که کحاله (ص ۷۳۶) به وی نسبت داده، شرحی است که عبدالله بن یوسف بن هشام انصاری بر کتاب *شرح الفیه* بدرالدین نوشته است (نک: صالحی، ۱۳).

(۶۱۰۵۶).

بدرالدین در ۱۳۰۹ق/۱۸۹۲م پس از استقرار در بهار و با درگذشت شیخ علی حبیب نصر و فرزند و جانشین او عبدالحق و نیز با کناره گیری عین الحق، فرزند کوچک تر علی حبیب نصر، منصب شیخی خانقاه مجیبیه را بر عهده گرفت. در این هنگام شهرت علمی و جاذبه شخصیت معنوی او طالبان و مریدان بسیاری را از نقاط مختلف به بهار کشانید و به تدریج شمار مریدان در خانقاه او فزونی یافت و این امر باعث رواج و گسترش طریقه مجیبیه در دیگر کشورهای اسلامی شد (همو، ۵۶-۵۷؛ عبدالحی، ۸۸/۸). گروهی از اهل علم و عرفان و چند تن از دولتمردان آن زمان در شبه قاره از جمله مریدان بدرالدین بودند (قادری، ۵۷-۵۸).

در ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م حکومت بریتانیا برای بزرگداشت شخصیت علمی بدرالدین به او لقب «شمس العلماء» اعطا کرد. وی که تمایلی به پذیرفتن این لقب نداشت، تنها به تشویق و پافشاری اطرافیان آن را پذیرفت؛ اما پس از آغاز جنگ جهانی اول به طرفداری از خلافت عثمانی با ارسال نامه ای خواستار پس دادن این عنوان به دولت بریتانیا شد (همو، ۵۸-۶۰؛ عبدالحی، ۸۹/۸).

در ۱۳۳۹ق/۱۹۲۱م مجمع علمای بهار به اتفاق آراء وی را به «امیری شریعت» بهار و اورسبه منصوب کرد و بدرالدین در این سمت به حل مشکلات و رتق و فتق امور مسلمانان منطقه پرداخت (همانجا؛ قادری، ۶۰-۶۱؛ شمس، همانجا).

— بدرالدین ۴ فرزند داشت و در ۱۷ صفر ۱۳۴۳ درگذشت (عبدالحی، همانجا؛ قادری، ۶۴).

— در زمینه خدمات علمی بدرالدین می توان به آثار او که همگی به زبان اردوست، اشاره کرد. در این میان نامه های وی که در پاسخها به پرسشهای مریدانش نوشته شده است، اهمیت بیشتری دارد و شامل موضوعات گوناگون عموماً در فقه و تصوف است. حکیم محمد شعیب این پاسخها را با عنوان لمعات بدریه گردآوری کرده، و در ۵ بخش به چاپ رسانده است. بخشهایی از این نامه ها هنوز به چاپ نرسیده است. مجموعه اشعار او با عنوان عطر الوردین دوبار به طبع رسیده است (شمس، ۲۵۹). الوسيلة التوسل و رؤیت هلال از دیگر آثار چاپ شده بدرالدین است. بیان المعانی که تفسیری ناتمام از قرآن است، تذکره انساب خاندان امیر عطاءالله، رد اعتراض عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، و رساله طاعون که شامل اوراد و ادعیه ای برای دفع بیماری طاعون است، نیز از دیگر آثار او است که به چاپ نرسیده است (قادری، ۶۱-۶۲؛ شمس، همانجا).

مآخذ: شمس، محمد سعید احمد، «فارسی گویان پهلواوی شریف»، قند پاریس، دهلوی، ۱۳۸۰ش، شد ۱۱۵ عبدالحی، نزقه الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ قادری پهلواوی، هلال احمد، سوانح حضرت مولانا سیدشاه محمد امان الله قادری پهلواوی، پته، ۱۴۱۰ق.

بَدْرُ الدِّینِ تَبْرِیزِی، معمار ایرانی سده ۷/۱۳م. ظاهراً وی از

مآخذ: ابن شاکر کبی، محمد، فوات الوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن قاضی شبهه، ابوبکر، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالمعین خان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، طبقات النحاة و اللغویین، به کوشش محسن غیاض، نجف، ۱۹۷۳-۱۹۷۴م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، درة الحجال فی اسماء الرجال، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ استوی، عبدالرحیم، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالله جیوری، بغداد، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ دلجی، احمد، الفلاکة و المفلوکون، نجف/بغداد، ۱۳۸۵ق؛ ذهبی، محمد، العبر، به کوشش محمد سعید بن سیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زرکلی، اعلام، سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ سیوطی، بنیه الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ صالحی، عباس مصطفی، مقدمه بر تلخیص الشواهد و تلخیص الفوائد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ صندی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتر، وِسبادن، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ کحاله، عمر رضا، المستدرک علی معجم المؤلفین، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ مشار، خانبابا، فهرست کتابهای چاپی عربی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نعیمی، عبدالقادر، الدائرس فی تاریخ المدارس، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ یافعی، عبدالله، مرآة الجنان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۹ق؛ نیز: ESC²; GAL, S.; Voorhoeve.

محمد سیدی

بَدْرُ الدِّینِ بَهَارِی، نک: بدر، پیر بدرالدین بهاری.

بَدْرُ الدِّینِ پَهْلَوَاوِی، محمد (۱۲۶۸-۱۳۴۳ق/۱۸۵۲-۱۹۲۴م)، فقیه، عارف و شاعر هندی، از مشایخ طریقه قادریه. وی در خانواده ای اهل علم در ایالت بهار زاده شد و نسبش به جعفر طیار، پسر عموی پیامبر (ص) می رسید.

بدر بدرالدین، محمد شرف الدین شاعر، متخصص به شرف (د ۱۲۸۹ق/۱۸۷۲م) و پدر بزرگش محمد هادی قادری (د ۱۲۷۱ق/۱۸۵۵م) هر دو در تکمیل علوم ظاهری و نقش بسزایی داشتند (قادری، ۵۳-۵۴؛ عبدالحی، ۸۸/۸). علاوه بر پدرش، شیخ نعمت مجیب و علی حبیب نصر نیز از مشایخ و استادان او بودند که وی درس حدیث و علوم باطنی و طریق سلوک را نزد آنان — به خصوص علی حبیب نصر — فرا گرفت (قادری، ۵۵؛ عبدالحی، همانجا). در ۱۲۸۹ق شاه فضل الله عموی بدرالدین، وی را به خانقاه خود فراخواند و او با قبول این دعوت در سلک مریدان عموی خود در طریقه جنیدیة مجیبیه درآمد (قادری، ۵۶-۵۷؛ شمس، ۲۵۸).

بدرالدین در ۱۳۰۴ق/۱۸۸۷م به قصد حج به مکه و مدینه سفر کرد و در آنجا با کسانی چون عبدالله سناری، محمد امین بن سید احمد رضوان، ابو حضیر مدنی، عبدالحق مهاجر مکی، محمد بن علی حریری و محمد سعید بن سید محمد مغربی دیدار کرد. آشنایی او با این افراد از آن جهت حائز اهمیت است که علم حدیث را نزد این استادان آموخت و از آنان اجازه و سند دریافت داشت. وی پس از بازگشت به هند نیز با برخی از مشایخ عربستان، شام، مصر و بیروت همچون عبدالجلیل ابن عبدالسلام براده، محمد فالج ظاهری، عبدالحی کثانی و سلیمان حبیب الله مکاتبه داشت و از آنان نیز اجازه و سند گرفت (قادری، ۵۵-۵۶).

جمله ایرانیانی است که پس از حمله مغول، به روم مهاجرت کرده، و در قونیه مسکن گزیده، و در شمار مریدان مولوی درآمده است (افلاکی، ۳۸۷/۱-۳۸۸؛ سپهسالار، ۳۹). او در علوم مختلفی چون نجوم، ریاضیات، هندسه و کیمیا، تبحر داشت (افلاکی، ۱۴۱/۱، ۳۸۷؛ نیز نک: سپهسالار، ۳۹-۴۰).

بدرالدین پس از درگذشت مولوی (۶۷۳ق/۱۲۷۴م) به همت علم‌الدین قیصر یکی از سرداران قونیه (نک: «مختصر...»، ۳۳۳) و یاری معین‌الدین پروانه (حاکم منطقه) و همسرش گرجی خاتون، کار ساختمان آرامگاه مولوی را به پایان برد (IA, VI/851؛ افلاکی، ۷۹۲/۲). این بنای استوانه‌ای شکل با گنبد مخروطی کاشی‌کاری شده که «قبة الخضراء»، یا گنبد سبز خوانده می‌شود، اکنون مدفن ۵۵ تن از مریدان و بستگان مولوی است و با عنوان «موزه مولانا»، یکی از موزه‌های مهم ترکیه به شمار می‌آید (IA، همانجا).

مآخذ: افلاکی، احمد، مناقب العارفين، به کوشش تحسین یازجی، آنکارا، ج ۱، ۱۹۷۶م، ج ۲، ۱۹۶۱م؛ سپهسالار، فریدون، رساله در احوال مولانا جلال‌الدین مولوی، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۵ش؛ «مختصر سلجوقی‌نامه ابن بی‌بی»، اخبار سلاجقه روم، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نیز: IA، مریم همایونی‌افشار

بَدْرُ الدِّین تَسْتَرِی (شوشتری)، محمد بن اسعد بن محمد یمانی (د ح ۳۳۲ق/۱۳۳۲م)، عالم و دارای آثاری در فقه و اصول، کلام، منطق و فلسفه. وی در شهرهای مختلف اقامت داشت، از جمله حدود ۱۰ سال در قزوین تدریس کرد؛ سپس در اوایل سال ۷۲۷ق/۱۳۲۷م وارد مصر شد و چند ماه در آنجا ماند، مدتی را نیز در همدان و بغداد به سر برد. به رغم انتساب تستری به یمن، مدرکی دال بر اینکه در آنجا به سر برده باشد، در اختیار نداریم. وی سرانجام در همدان وفات یافت (اسنوی، ۳۲۰/۱).

از جمله شاگردان او به احمد بن حسن أنجی و عبدالرحیم بن حسن اسنوی و ضیاء بن سعدالله عقیفی اشاره شده است. تستری ابتدا شافعی مذهب بود، اما بعدها تمایلات علوی یافت. شاگردش اسنوی او را رافضی خوانده، و فاقد شخصیت روحانی دانسته است (همانجا؛ ابن قاضی شهبه، ۲۴۵/۲، ۲۵۰-۲۵۲؛ سبکی، ۷/۹-۸؛ ابن حجر، ۱۱۹/۵). بنا بر قرآن موجود در نسخه‌ها، او را نباید با محمد بن اسعد تستری حنطی (یا حنفی) که معاصر وی بوده است، اشتباه گرفت. بنا بر این، برخی آثار منسوب به این نام، مانند ترجمه قصص الانبیاء نابی و بوشنجی (نک: حبیبی، ۵۷۸)، ترجمه ممالک و مسالک اصطخری (نک: افشار، ۱۸)، و نگارش منتخب جوامع الحکایات عوفی (نک: استوری، ۱۲۵۵/۲(1) و احتمالاً شرح منازل السائرین هروی (نک: سید، ۷۷/۲) کار بدرالدین تستری نیست (نک: افشار، ۳۰-۳۳).

آثار:

۱. حل عقد مطالع الانوار، در شرح مطالع الانوار محمود بن ابی بکر ارموی (د ۶۸۲ق) در منطق که تنویر المطالع هم نامیده شده

است (نک: اسنوی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۷۱۷/۲؛ بغدادی، ۱۴۸/۲).
۲. المحاکمة بین نصیر الدین و الرازی، در شرح الاشارات ابن سینا که شاید تلخیص محاکمات قطب‌الدین رازی است (GAL, S, I/816). نام این کتاب به صورتهای دیگر هم آمده است (نک: آلوارت، شمه 5052؛ کویرلی، ۴۴۳/۱-۴۴۴).

۳. الحواشی علی شرح الاشارات للمولوی نصیر الدین طوسی، که نسخه خطی آن در کتابخانه سلطنتی برلین نگهداری می‌گردد (نک: آلوارت، شمه 5051).

۴. رساله فی القضاء والقدر (کویرلی، ۳۹۴/۲).

۵. رساله‌ای در الهیات (GAL, I/556).

۶. کاشف الاسرار عن معانی طوابع الانوار، شرحی بر طوابع عبدالله بن عمر بیضاوی (د ۶۸۵ق) قاضی شافعی، در علم کلام. نسخه‌ای از آن به خط خود بدرالدین به تاریخ ۷۰۳ق در کتابخانه کویرلی موجود است (نک: بغدادی، همانجا؛ کویرلی، ۴۰۷/۱).

۷. مطلبی کلامی در نسخه‌ای با عنوان نجاج الوصول تألیف سید امیر پادشاه (ح ۹۸۷ق) که از بدرالدین نقل شده است (نک: آلوارت، شمه 2341).

۸. شرح کتاب الفایة القصوی فی درایة الفتوی از بیضاوی (حاجی خلیفه، ۱۱۹۲/۲).

۹. شرح منهاج الوصول بیضاوی (اسنوی، همانجا).

۱۰. مجمع الدرر فی شرح المختصر. این کتاب شرح مختصر المنتهی اثر عثمان بن عمر بن حاجب (د ۶۴۶ق) در اصول فقه مالکی است که نسخه‌ای از آن در کتابخانه تیموریه، و نسخه‌ای دیگر با عنوان مجمع الدرر فی شرح منتهی السؤل والامل در کتابخانه آستان قدس وجود دارد (نک: همانجا؛ تیموریه، ۱۷۹/۴؛ آستان، ۴۹۷).

۱۱. نوشته‌ای در یک مجموعه منشآت که بدرالدین در آن همچون ۱۰۱ عالم دیگر به وصف و ستایش رشیدالدین فضل‌الله همدانی و آثار او پرداخته است. این منشآت مشتمل بر فواید ادبی و تاریخی است و نسخه‌ای از آن در کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران نگهداری می‌شود (دانش پژوه، ۴۸۰، ۴۸۴).

مآخذ: آستان قدس، فهرست، ابن حجر عسقلانی، احمد، الدرر الکامنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالمعین خان، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ اسنوی، عبدالرحیم، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق؛ افشار، ایرج، مقدمه بر ممالک و مسالک اصطخری، ترجمه محمد بن اسعد بن عبدالله تستری، تهران، ۱۳۷۳ش؛ بغدادی، هدیه، تیموریه، فهرست؛ حاجی خلیفه، کشف، حبیبی، عبدالحی، «قصص الانبیاء بوشنجی یا نابی؟»، یغما، تهران، ۱۳۴۴ش، س ۱۸، شمه ۱۱۱ دانش پژوه، محمدتقی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده ادبیات، تهران، ۱۳۹۹ش؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، جیزه، ۱۴۱۳ق؛ سید، خطی؛ کویرلی، خطی؛ نیز:

Ahlwardt; GAL; GAL, S; Storey, C.A., Persian Literature, London, 1972.

یدالله غلامی

تا حد بسیاری شعر او را از لطافت و خیال‌انگیزی تهی ساخته است (نک: جاجرمی، صفا، همانجاها).

آثار:

۱. دیوان، که شمار ابیات آن را در حدود ۴ هزار تخمین زده‌اند (نفیسی، ۱۶۲/۱؛ صفا، ۵۶۲/۱). از این دیوان نسخه‌ای در دست نیست. اشعار پراکنده او در تذکرها دیده می‌شود، به ویژه شمار قابل توجهی از این اشعار شامل قصیده، غزل، قطعه، مسقط و رباعی، در مونس‌الاحرار آمده است (نک: جاجرمی، ۱۵/۱، ۲۴، ۱۰۳؛ جم: صفا، ۵۶۲/۱-۵۶۳).

۲. اختلاجات اعضاء، یا اختلاج، اختلاج نامه، منظومه در اختلاجات، رساله‌ای منظوم و در بعضی نسخه‌ها آمیخته به نثر در قالب مثنوی و در حدود ۲۲۰ بیت، درباره جهیدن برخی از اندامها و اعضای بدن همراه با تعبیر این حرکات و پیشگویی برپایه آنها، از اشاره بدرالدین در آغاز این منظومه روشن می‌شود که وی یک متن منثور درباره اختلاجات اعضاء در دست داشته، و همان را به نظم کشیده، و شرح و توضیح داده، ولی به مؤلف اصلی آن اشاره‌ای نکرده است. در پایان برخی نسخه‌ها، تاریخ نظم، ۶۷۵ هجری آمده است (دولتشاه، همانجا؛ آقابزرگ، ۱۱۰/۱۹-۱۱۱؛ منزوی، خطی مشترک، ۳۹۱-۳۹۰/۱). در مونس‌الاحرار نمونه نسبتاً کاملی از این اثر موجود است (جاجرمی، ۸۶۱/۲-۸۸۵)؛ همچنین نسخه‌های متعددی از این اثر در کتابخانه‌های ایران و پاکستان نگهداری می‌شود (منزوی، همانجا، نیز خطی، ۴۶۴/۱-۴۶۵؛ قس: ملی تبریز، ۳۱-۳۰/۱، ۱۰۵۲/۳-۱۰۵۳).

۳. ترجمه قصیده نونیه عنوان الحکم. قصیده معروف نونیه در ۶۰ بیت از ابوالفتح بستی (د ۴۰۱ ق) در نکوهش دیناست و بدرالدین آن را به فارسی در قالب قصیده ترجمه کرده است (دولتشاه، همانجا؛ اعتمادالسلطنه، ۱۱۶/۱؛ GAS, II/640-642؛ نک: دانش‌پژوه، ۶۲۹-۶۳۲؛ متن کامل ترجمه و معرفی ۳ نسخه خطی). این ترجمه ضمن دیوان شمس‌المناقب فروش اصفهانی در ۱۳۰۰ ق در تهران به چاپ رسیده است.

۴. اختیارات قمر، قصیده‌ای است در ۳۲ بیت که نمونه کامل آن را پسرش در مونس‌الاحرار آورده است (جاجرمی، ۱۲۱۸/۲-۱۲۲۱).

مآخذ: آذریگدلی، لطفعلی، آتشکده، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷؛ آقابزرگ، الذریعة؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، مطلع‌الشمس، تهران، ۱۳۶۲؛ آقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مفصل ایران، از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری، تهران، ۱۳۴۷؛ انصاری کازرونی، ابوالقاسم، مرقوم پنجم کتاب سلم السنوات، به کوشش یحیی قریب، تهران، ۱۳۴۰؛ اوحدی بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شه ۵۳۲۴؛ جاجرمی، محمد، مونس‌الاحرار، به کوشش صالح طیبی، تهران، ج ۱، ۱۳۳۷؛ ج ۲، ۱۳۵۰؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «ترجمه قصیده نونیه عنوان الحکم»، مجله دانشکده ادبیات، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۴۶؛ دوره ۱۴؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، تهران، ۱۳۳۸؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶؛ یحیی، تعلیقات بر مرقوم پنجم کتاب سلم السموات (نک: همدانصاری کازرونی)، کاشفی، علی، لطائف الطوائف، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۵۲؛ ملی تبریز، خطی؛ منزوی، خطی؛ هو، خطی مشترک؛

بدرالدین جاجرمی (د ۶۸۶/۱۲۸۷ م)، فرزند عمر، متخلص به بدر و بدر جاجرمی، از شعرای فارسی سرای نامدار سده ۷/۱۳ م وی در جاجرم خراسان متولد شد، اما تاریخ تولدش روشن نیست. در آغاز جوانی و در روزگار حکمرانی بهاءالدین جوینی (د ۶۷۸ ق) بر اصفهان و عراق عجم، رهسپار اصفهان شد و در آنجا با برخورداری از لطف و حمایت بهاءالدین و فرزندش، رشد و تربیت یافت و ملک‌الشعرا لقب گرفت (دولتشاه، ۱۶۴؛ کاشفی، ۲۸۸؛ اوحدی، ۱۸۸؛ هدایت، ۴۳۳/۱؛ صفا، ۵۶۰/۱-۵۶۱).

بدرالدین در اصفهان با شعرایی مانند امامی هروی و رکن‌الدین قبابی، همنشین بود. او را همچنین از شاگردان مجدالدین همگر و معجری دانسته‌اند (دولتشاه، ۱۳۰، ۱۶۴؛ انصاری، ۳۶؛ آقبال، ۵۳۷/۱-۵۳۸؛ صفا، ۵۵۹/۱-۵۵۹). بدرالدین به سعدالدین حقوی (د ۶۵۰ ق)، از مشایخ بزرگ صوفیه عصر، اعتقاد و ارادت بسیار داشت و در قصیده‌ای که در رثای او سروده، از وی با عنوان «مهدی معظم» و «قطب اعظم» و نظایر آن یاد کرده است (نک: جاجرمی، ۸۲۱/۲-۸۲۲؛ صفا، ۵۶۲/۱-۵۶۳).

او همچنین از مداحان خاندان جوینی، به ویژه خواجه شمس‌الدین صاحب دیوان (د ۶۸۳ ق)، عظاملک جوینی (د ۶۸۱ ق) و بهاءالدین محمد بود و قصاید بسیاری در ستایش و رثای این خاندان سرود (اوحدی، همانجا؛ آذر، ۷۴؛ صفا، ۵۶۰/۱-۵۶۱) که از آن میان، یک رباعی در مدح خواجه شمس‌الدین و یک قصیده در مدح بهاءالدین، از شهرت بیشتری برخوردار است (نک: دولتشاه، ۸۳، ۱۶۴-۱۶۵). فرزند بدرالدین، یعنی محمد جاجرمی هم از فضلی نامدار اواخر سده ۸ ق و صاحب کتاب مونس‌الاحرار فی دقائق الاشعار است که از حیث اشتغال بر بسیاری از اشعار بدرالدین و معاصران او حائز اهمیت است (نک: جاجرمی، ۶۰/۱، ۱۳۰؛ جم: صفا، ۵۶۱/۱-۵۶۳؛ قس: نفیسی، ۱۷۶/۱-۲۰۴).

از سروده‌های فخری اصفهانی و سعدالدین وزاق در سوگ بدرالدین، برمی‌آید که وی اندکی پس از مجد همگر و امامی هروی، در اصفهان درگذشته است (نک: جاجرمی، ۸۳۷/۲؛ مهدوی، ۱۹۸-۱۹۹؛ قریب، ۲۲۴).

بدرالدین از شاعران متوسط زبان فارسی است. وی در قصیده‌سرایی پیرو شاعران سده ۶ ق خراسان است. با اینهمه، در اشعار او از جهت واژگان، روانی و نرمی زبان و به کارگیری به افراط صنایع بدیعی، نشانه‌های سبک عراقی آشکار است. این نکته به زادگاه بدر در خراسان و نیز اقامت او در اصفهان و آشنایش با سبک عراقی مرتبط است؛ به خصوص که قرن ۷ ق دوره رواج و رونق سبک عراقی به شمار می‌رود (نک: جاجرمی، ۱۶-۱۵/۱، ۲۴-۲۵، ۹۶۱/۲-۹۶۵؛ جم: قس: نفیسی، ۷۴/۱-۷۵، ۱۶۲؛ صفا، ۵۶۳/۱-۵۶۳). علاقه وافر بدرالدین را به آوردن صنایع بدیعی، از ویژگیهای شعر وی شمرده‌اند و آن را موجب شهرت و اعتبارش دانسته‌اند (دولتشاه، ۱۶۴)؛ هرچند که همین ویژگی

مهدوی، مصلح‌الدین، تذکره القبر، اصفهان، ۱۳۴۸ ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ هدایت، رضاقلی، مجمع‌الفصحی، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ نیز: GAS. لایلا بزوهنده

بَدْرُ الدِّینِ چاچی، فخرالدین محمد، شاعر پارسی گوی مقیم هندوستان در سده ۸/۱۴م. از تاریخ ولادت، چگونگی زندگی و تحصیلات بدرالدین اطلاعی در دست نیست. او در چاچ، ناحیه‌ای در ماوراءالنهر که امروزه آن را تاشکند می‌نامند، زاده شد، در اوان جوانی به هندوستان رفت (صفا، ۸۵۲/۲)؛ براون، III/110؛ سامی، ۱۲۵۶/۲). در دربار غیاث‌الدین محمد بن تغلق پادشاه دهلی (س ۷۲۵-۷۵۲ ق/۱۳۲۵-۱۳۵۱م) خدمت گزید و مورد عزت و احترام قرار گرفت، فخرالزمان لقب یافت و به مداحی او و پسرش محمدشاه پرداخت (ایمان، ۹۱؛ شفیق، ۴۵-۴۶؛ عبدالغنی، ۲۵). وی گاه در اشعارش به بعضی از حوادث زندگی اشاره می‌کند و از مقام و مرتبتی که در پیش تغلق شاه کسب کرده، و اینکه در ۷۴۵ ق/۱۳۴۴م، از جانب او برای مأموریتی سیاسی به دیوگیر (دولت آباد دکن) رفته بود، سخنی می‌گوید (صفا، ۸۵۵/۲)؛ ایرانیکا، III/380).

برخی محل درگذشت بدرالدین را دهلی دانسته‌اند (آقا بزرگ، ۱۲۸/۹؛ شفیق، سامی، همانجاها)، ولی درباره تاریخ وفات او نظرات مختلفی بیان شده است. ایمان آن را ۷۳۱ ق/۱۳۳۱م (همانجا)، و سامی ۷۴۵ ق/۱۳۴۴م (همانجا) می‌داند و صفا با توجه به ماده تاریخ مأموریت سیاسی شاعر به دولت آباد و تاریخ فوت تغلق شاه، درگذشت او را بین سالهای ۷۴۵ تا ۷۵۲ ق/حدس می‌زند (همانجا).

بدرالدین چاچی در هندوستان شهرتی بسیار داشت، اما در ایران چندان شناخته شده نیست؛ بعضی از وی در ردیف شاعرانی چون امیر خسرو دهلوی نام برده‌اند (براون، همانجا). اشعار بدرالدین آکنده از لغز و کنایات و استعارات، و از این رو، کلامش از لطافت خالی است (همو، نیز شفیق، همانجاها). برای رفع مشکلات کلام او، حواشی و شروح بسیاری بر اشعارش نوشته شده است که از آن جمله می‌توان شرح محمد عثمان قیس را نام برد (نفیسی، ۲۰۳/۱-۲۰۴).

دیوان بدرالدین مرکب است از قصاید و قطعه‌هایی که بیشتر آنها در مدح تغلق شاه، و با استقبال از قصاید انوری و خاقانی سروده شده است. شیوه ترکیب کلام و تشبیهات فراوان و به کارگیری انواع مجاز و استعاره در این اشعار سخن استادان قصیده سرای اواخر سده ۶/۱۲م را به یاد می‌آورد (صفا، ۸۵۶/۲).

بدرالدین دیوان خود را در ۷۴۵ ق تنظیم کرده است و در قصیده‌ای با ذکر ماده تاریخ «دولت شه» به این موضوع اشاره می‌کند (آقا بزرگ، همانجا؛ شورا، ۲۳۸/۳؛ صفا، ۸۵۵/۲). تا آنجا که می‌دانیم، وی جز همین دیوان، مجموعه شعر و یا منظومه دیگری ندارد (همو، ۸۵۶/۲). قصاید بدرالدین در ۱۲۸۰ ق و نیز ۱۸۷۷م در کانپور، و در ۱۸۴۵ و ۱۸۹۷م در لکهنو به صورت سنگی به چاپ رسیده است (مشار، ۹۴/۲-).

(۹۵)؛ عبدالله، ۵۸۷/۵). نسخه خطی دیوان او در کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی در حدود ۲۱۰۰ بیت (شورا، همانجا)، و نسخه کتابخانه ملی پاریس بیش از ۱۸۰۰ بیت دارد (بلوشه، ش ۱۵۵۶).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعه؛ ایمان، رحم علیخان، منتخب اللطایف، به کوشش محمد رضا جلالی نائینی و امیر حسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ شفیق، لجهی نرائن، شام غربیان، به کوشش محمد اکبرالدین صدیقی، کراچی، ۱۹۷۷م؛ شورا، خطی؛ صفا، ذیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ عبدالله، محمد، «لغات، زبان آموزی...»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، لاهور، ۱۹۷۱م؛ عبدالغنی، محمد، تذکره الشعراء، به کوشش محمد مقتدی شروانی، علیگر، مطبع انستیتوت گزت علیگر؛ مشار، خانبابا، مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نیز:

Blochot, E., *Catalogue des manuscrits persans*, Paris, 1928; Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1951; *Iranica*, جلال خسروشاهی

بَدْرُ الدِّینِ حَسَنِ بْنِ عُمَرَ بْنِ حَبِیب، نک: ذیل، ابن حبیب.

بَدْرُ الدِّینِ دَمَامِیْنِی، محمد بن ابی بکر بن عمر (۷۶۳-۸۲۷ ق/۱۳۶۲-۱۴۲۴ م)، معروف به ابن دمامینی، ادیب و شاعر مالکی مذهب مصری، او در اسکندریه زاده شد و در همانجا دانش آموزی را آغاز کرد. نحو و فنون خط و نگارش و شعر را به خوبی فراگرفت و نیز از فقه و دیگر علوم بهره برد (نک: ابن حجر، انباء...، ۹۲/۸؛ سخاوی، الضوء، ۱۸۵/۷؛ سیوطی، ۶۶/۱؛ بابا تنبکتی، ۴۸۹). دمامینی در زادگاه خود از درسهای بهاء‌الدین ابن دمامینی، عبدالوهاب قروی و ابن عرفه، در قاهره از ابن ملقن و مجدالدین اسماعیل حنفی، و در مکه از قاضی ابوالفضل نویری و جز آنان علم آموخت (سخاوی، همانجا؛ بابا تنبکتی، ۴۹۰)؛ همچنین از مجلس درس ابن بلقینی و جمال‌الدین امیوطی دانش اندوخت (همانجا)، و از کمال‌الدین دمیری نیز به عنوان شیخ خود یاد کرده است (نک: حاجی خلیفه، ۶۹۶/۱؛ عبدالحی، ۱۲۷/۳).

دمامینی نخست در مدارس اسکندریه به تدریس پرداخت و نیابت حکم قاضی ناصرالدین ابن تنسی (د ۸۰۱ ق/۱۳۹۹م) را که با وی پیوند خویشاوندی داشت، برعهده گرفت (ابن حجر، همانجا، نیز ذیل...، ۳۰۴، رفع...، ۱۰۷/۱؛ سخاوی، همانجا)؛ سپس چون ابن تنسی در ۷۹۴ ق/۱۳۹۲م به قاهره رفت و قضای مالکیان را عهده‌دار گردید، وی را با خود برد و به نیابت خویش برگماشت. دمامینی در این دوره، در الازهر نیز به تدریس نحو پرداخت و شهرتی فراهم آورد (ابن حجر، انباء، نیز سخاوی، سیوطی، همانجاها؛ بابا تنبکتی، ۴۸۹).

دمامینی چندی بعد به اسکندریه بازگشت و به تدریس مشغول شد. او علاوه بر نیابت حکم، از راه تجارت روزگار می‌گذرانید (ابن حجر، سیوطی، بابا تنبکتی، همانجاها)، اما دوباره قصد قاهره کرد (سیوطی، بابا تنبکتی، همانجاها؛ عبدالحی، ۱۲۶/۳). سپس در ۸۰۰ ق به دمشق رفت و از آنجا آهنگ گزاردن حج کرد (سخاوی، سیوطی، همانجاها؛

است (سخاوی، همان، ۱۸-۱۹، ۳۵۰، ۴۴۴، الضوء، ۱/۲۰۵، ۱۷/۴، ۲۸۴، ۵/۱۵۴، جم، نیز نک: الجواهر... ۱/۱۷۵؛ بابا تنبکتی، ۴۹۰).

وی سرانجام در گلبرگه (در ایالت دکن هندوستان) وفات یافت (سخاوی، الضوء، ۱۸۵/۷؛ عبدالحی، ۳/۱۳۰، ۱۳۱؛ قس: مقریزی، ۲/۷۰۲؛ ابن حجر، انباء، ۸/۹۲).

دماینی استعدادی فراوان و شری پر سودا داشت. برخی روایات حکایت از آن دارد که وی با سم به قتل رسیده است (سخاوی، همانجا؛ سیوطی، ۱/۶۷؛ بابا تنبکتی، ۴۸۹) و ممکن است تعبیر «مرگ ناگهانی» در برخی گزارشها را ناظر به همین نکته دانست (مثلاً نک: ابن حجر، همانجا).

اشعار: از سروده‌های بدرالدین اشعاری برجای مانده که بیشتر در قالب رباعی است و توجه شاعر به صنایع لفظی بدیعی و میل به تفتن در مضامین، در آنها هویداست. بیشترین سروده‌های وی در تغزل است (نک: غزولی، ۲/۲۹۳؛ ابن حجر، همانجا، نیز رفع، ۱/۱۰۷؛ سخاوی، همان، ۷/۱۸۶، الجواهر، ۱/۸۳؛ سیوطی، همانجا؛ خفاجی، ۲/۱۱۰؛ علی‌خان مدنی، انوار...، ۲/۵۶، ۳/۸۹، سلوة، ۱۸۵؛ عبدالحی، ۳/۱۳۰).

آثار: بدرالدین بیشتر آثار خود را درباره قواعد و مباحث ادبیات عرب نگاشته است:

الف- چایی:

۱. تحفة الغریب فی حاشیة مغنی اللیب. بدرالدین دماینی چند بار به تحشیه و شرح کتاب مغنی اللیب ابن هشام پرداخت. وی نخستین حاشیه خود را در یمن (سخاوی، الضوء، ۷/۱۸۵) و به قولی در مصر (شمی، ۲) نگاشت و بعد در هند از آن چشم پوشید و از نوبه تألیفی دیگر پرداخت (بابا تنبکتی، همانجا) و آن را در ۸۲۴ق در شهر نهرواله از ایالت گجرات به پایان برد (نک: لوث، شمه ۹۶۷). تقی‌الدین احمد شمی حاشیه‌ای نگاشت و آن را المنصف من الکلام علی مغنی ابن هشام نام کرد و در مقام نقد دماینی برآمد. کتاب بدرالدین دماینی در ۱۳۰۵ق/۱۹۸۸م در مصر، در حاشیه شرح شمی چاپ شده است.

۲. العیون الفاخرة الغامزة علی خبایا الرامزة، شرحی است بر منظومه الرامزة خزرجی در عروض و قافیه که در ۸۱۷ق در صعید مصر نوشته شده است (بدرالدین دماینی، ۱۰۱). این کتاب بارها در مصر و ترکیه به چاپ رسیده، از جمله در قاهره (۱۹۷۳م) و به کوشش حسانی حسن عبدالله منتشر شده است.

ب- خطی:

۱. الاستدلال بالا حادیت النبوة علی الاحکام النحویة. از این اثر تنها یک نسخه از سرآغاز کلام آن، در دست است. این نسخه در مجموعه‌ای (شمه ۳۵۳) در کتابخانه امروزیانا نگهداری می‌شود (نک: امروزیانا، ۱/۱۹۶).

۲. اظهار التعلیل المغلق لوجوب حذف عامل المفعول المطلق. نسخه‌ای از این رساله که به یک مسأله نحوی می‌پردازد، در لیدن

غزولی، ۱/۱۱۵). آنگاه در ۸۰۱ق/۱۳۹۹م به اسکندریه بازگشت (همو، ۲/۱۴۲، ۲۳/۱).

دماینی این بار روی از قضا برتافت و خطابت مسجد جامع را برگزید و کارگاه حریربافی بزرگی نیز برپا کرد و به کسب پرداخت؛ اما پس از چندی به علت آتش سوزی، مبالغ بسیاری مدیون شد و به ناحیه صعید گریخت. طلبکاران وی را تعقیب کردند و به خواری به قاهره بردند. او به پشتیبانی ابن حجة حموی و ناصرالدین باری از گرفتاری رست و سمت قضای مالکیان را نیز برعهده گرفت (سخاوی، سیوطی، بابا تنبکتی، همانجا).

با اینهمه، بر شیوه سلوک دماینی ایرادهایی وارد آمد که به عزلش انجامید. نسبت به نوع رفتار او - که در گزارشهای موجود به ابهام سخن رفته است (نک: سخاوی، همان، ۷/۱۸۵، ۱۸۶؛ علی‌خان مدنی، سلوة...، ۱۸۲) - چیزی به روشنی نمی‌توان دریافت؛ اما تمایل شخصی وی به پرداختن به مباحث ادبی و عدم اعتنای لازم به علم فقه را نیز نباید از نظر دور داشت. بر این مقصود، هجو به بدرالدین بشتکی را می‌توان گواه گرفت (نک: سخاوی، همان، ۶/۲۷۸).

بدرالدین دماینی، در این زمان، به بارگاه مؤید، شیخ بن عبدالله محمودی (۸۱۵-۸۲۴ق/۱۴۱۲-۱۴۲۱م) راه یافت (ابن حجر، ذیل، همانجا). او در ۸۱۹ق/۱۴۱۶م حج گزارد و سال بعد به یمن رفت. یک چند نیز در مسجد جامع شهر زبید تدریس نمود. اما درس وی رونقی نیافت (همو، انباء، همانجا؛ سخاوی، همان، ۷/۱۸۵). آنگاه از طریق دریا راه هند در پیش گرفت و در همان سال قدم به گجرات نهاد. در آنجا شاگردان بسیار بر او گرد آمدند و ثروتی هنگفت و مقامی بلند یافت (ابن حجر، سخاوی، همانجا؛ عبدالحی، ۳/۱۲۶-۱۲۷).

وی با بزرگانی چون مقریزی، ابن خلدون و ابن حجر عسقلانی مرادودت و مصاحبت داشته است (سخاوی، همان، ۷/۱۸۶، ۱۸۷؛ غزولی، ۲/۱۴، ۴۵؛ ابن حجر، رفع، همانجا)؛ از آن جمله اینان را نیز می‌توان نام برد: قاضی محب‌الدین ابن شحنة (د ۸۱۵ق/۴۱۲م) که تقریظی از وی بر کتاب نزول الغیث، و نیز پاسخی که بر سؤال دماینی از دو موضع کشاف زمخشری نگاشته، به دست آمده است (نک: سخاوی، الذیل...، ۴۱۸-۴۲۴)؛ امین‌الدین محمد بن محمد انصاری و فضل‌الله بن عبدالرحمان بن مکناس و قاضی صدرالدین ابن آدمی و عیسی بن حجاج، ملقب به العالیه که پاره‌ای از اخبار و مکاتبات آنان با بدرالدین را غزولی در مطالع البدور آورده است (۲۲/۹۷، ۷۸/۲، ۸۳، ۸۴، ۱۲۲-۱۲۴)؛ و سرانجام ابن حجة حموی که رساله بحریه خود را برای دماینی نگاشته است (نک: علی‌خان مدنی، همان، ۱۲۴-۱۲۶).

از شاگردان بدرالدین دماینی اینان را می‌توان نام برد: قاضی بدرالدین ابوالمحاسن جمال‌الدین محمد شافعی، زین‌الدین عبادة بن علی انصاری، عبدالقادر مکی، قاضی عزالدین ابوالبرکات، علی بن عبدالله غزولی و یحیی بن عبدالرحمان عجیسی. او همچنین به قاضی شرف‌الدین ثناوی و ابن حجر عسقلانی و فرزندانش اجازه روایت داده

محفوظ است (ورهوه، ۱۴۵).

۳. تعلیق الفوائد علی تسهیل الفوائد، شرحی است بر تسهیل الفوائد و تکمیل المقاصد اثر معروف ابن مالک که دماغینی در فاصله سالهای ۸۲۱ و ۸۲۵ق آن را نوشت و به احمدشاه، فرمانروای گجرات (۸۱۴-۸۴۵ق/۱۴۱۱-۱۴۴۱م) تقدیم کرد. از این کتاب نسخه‌های متعددی در ظاهره دمشق و ایندیا آفیس موجود است (نک: ظاهره، نحو، ۱۰۰-۱۰۶؛ GAL, I/359; GAL, S, I/522).

۴. جواهر البحور فی العروض (نک: سخاوی، همان، ۱۸۵/۷؛ برای نسخ خطی، نک: GAL, II/33).

۵. الحلاوة السکرية فی شرح الفواکه البدرية، شرحی است که بدرالدین بر کتاب الفواکه البدرية خود نگاشته است. از این کتاب یک نسخه در کتابخانه ظاهره وجود دارد (نک: ظاهره، نحو، ۱۷۱-۱۷۲).

۶. شمس المغرب فی المرقص المطرب، نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه برلین نگهداری می‌شود (آلوارت، شمس، ۸۶۴۳).

۷. عین الحیاة، اختصاری است از کتاب حیاة الحیوان دمیری که به زعم بدرالدین دماغینی با وجود محاسنی که داشت، پر طول و تفصیل بود. او در ۸۲۳ق کار تلخیص کتاب را به پایان برد و آن را به احمدشاه هدیه کرد (حاجی خلیفه، ۶۹۶/۱-۶۹۷؛ عبدالحی، ۳۰/۳). البته از دیدگاه برخی، او در این تلخیص، راه افراط پیموده، و به اصل اثر خلل وارد نموده است (علی‌خان مدنی، سلوة، ۱۸۳). از این کتاب نسخه‌هایی بر جای مانده است (نک: GAL, S, II/171; GAL, II/172).

۸. الفتح الربانی فی الرد علی البنانی، این اثر پاسخی است به بنانی که بر تعلیقات بدرالدین بر صحیح بخاری (نک: مصابیح در همین مقاله) اعتراضاتی نموده بود، نسخه‌ای از این نوشته در کتابخانه دانشگاه لیدن (شمس، ۱۷۵۲) موجود است (نک: وروهوه، ۸۰).

۹. القوافی، نسخه‌هایی از آن همراه با شرح محمد بن عثمان بلخی یافت می‌شود (نک: لوث، شمس، ۹۷۳، ۹۷۲؛ GAL, II/33).

۱۰. مصابیح الجامع، شرحی است بر کتاب الجامع الصحیح (یا صحیح بخاری) که با عنایت به الفاظ غریب و مباحث اعرابی آن نگاشته شده است. این اثر که در هند نوشته شده (حاجی خلیفه، ۵۴۹/۱)، با عنوانهای المصابیح فی شرح الجامع الصحیح (بغدادی، هدیه، ۱۸۵/۲، ایضاح، ۱۶۲/۲-۱۶۳) و مصابیح الجامع الصحیح (کحاله، ۶۱۳) نیز یاد شده است. نسخه‌های متعدد این کتاب را می‌توان در اطراف و اکناف سراغ گرفت (نک: زرکلی، ۵۷/۶؛ نورعثمانیه، ۵۰؛ حتی، ۴۱۱).

۱۱. منشآت و رسائل کوتاه، غزولی به برخی از این نامه‌ها اشاره کرده است (نک: ۲۳/۱، ۹۷-۹۹، جم) و برخی دیگر را می‌توان در کتابخانه برلین سراغ گرفت (نک: آلوارت، شمس، ۸۶۴۵(۱۴b)، ۳۹۵۸(۴)).

۱۲. المنهل الصافی، شرحی است به شیوة مزجی بر کتاب الوافی فی النحو محمد بن عثمان بلخی که بدرالدین دماغینی در ۸۲۶ق در هند نگاشته، و به احمدشاه پیشکش کرده است. از این کتاب نسخه‌هایی به صورت کامل در برخی کتابخانه‌ها (نک: ظاهره، نحو، ۵۱۰-۵۱۱؛ لوث،

شمس، ۹۷۲؛ وروهوه، ۳۹۶) و نیز تلخیصی در لیدن (نک: ویتکم، IV/411) موجود است.

۱۳. نزول الغیث، اثری است انتقادی بر شرح صلاح الدین صفدی بر منظومه لامیه العجم با عنوان الغیث الذی انسجم. این کتاب که در حدود سال ۷۹۴ق در مصر تألیف شده است، با اقبال و تمجید علما از جمله قاضی محب‌الدین ابن شحنة و شمس‌الدین محمد بن محمد غماری مواجه شد (سخاوی، الضوء، ۱۴۹/۹، الذیل، ۴۱۸-۴۱۹). علاء‌الدین علی بن محمد افرسی (د ۸۶۲ق/۱۴۵۸م) ردیه‌ای بر این کتاب با عنوان تحکیم العقول باقول البدر بالنزول نگاشته است (نک: عواد، ۲۰۲؛ سید، ۱۴۵/۱). از این اثر نسخ خطی بسیاری در کتابخانه‌های دمشق، قاهره، لیدن، آمبروزیانا، اسکوریال و چستریتی بر جای مانده است (ظاهره، ادب، ۳۴۴/۲-۳۴۶؛ نیز شعر، ۴۰۶-۴۰۷؛ عواد، همانجا؛ سید، ۱۶۰/۳؛ GAL, S, II/21).

ج- آثار یافت نشده: ۱. تقریظ بر منظومه سیرة المؤید ابن ناهض حلبی (سخاوی، الضوء، ۱۸۵/۷). ۲. دیوان شعر (نک: بغدادی، هدیه، همانجا). ۳. الفاکهة البدرية، اثری است به نظم و نثر که بدرالدین گزیده‌ای از نوشته‌ها و سروده‌های خویش را در آن آورده، و در ۷۹۰ق آن را به پایان برده است (حاجی خلیفه، ۱۲۱۵/۲-۱۲۱۶). ۴. لمحة البدر، «مقامه»‌ای است مختصر (نک: همو، ۱۵۶/۲؛ بغدادی، هدیه، همانجا). ۵. معدن الجواهر، شرحی است بر کتاب جواهر البحور از آن خود مؤلف (نک: حاجی خلیفه، ۶۱۳/۱؛ قیس: باب‌التبکی، ۴۸۹). ۶. مقاطع الشرب، اثری است که بدرالدین دماغینی قطعاتی منتخب از خمریات را در آن گردآورده است (غزولی، ۱۶۴/۱؛ نیز نک: سخاوی، همانجا).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، انباء الفهر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ همو، ذیل الدرر الکامنة، به کوشش عدنان درویش، قاهره، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ همو، رفع الاصره، به کوشش حامد عبدالمجید و دیگران، قاهره، ۱۹۵۷م؛ باب‌التبکی، احمد، نیل الابتهاج، به کوشش عبدالحمید عبدالله هرامه، طرابلس، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ بدرالدین دماغینی، محمد، العین الفاخرة، قاهره، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ بغدادی، ایضاح؛ همو، هدیه، حاجی خلیفه، کشف خفاجی، احمد، ریحانة الالباء، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ زرکلی، اعلام؛ سخاوی، محمد، الجواهر والدرر، به کوشش حامد عبدالمجید و طه زینی، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، الذیل علی رفع الاصره، به کوشش جوده هلال و محمد محمود صبح، قاهره، ۱۹۶۶م؛ همو، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ سید، خطی؛ سیوطی، بنية الوعاة، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ شمس، احمد، النصف من الکلام علی معنی ابن هشام، تهران، مکتبة الحوزة؛ ظاهره، خطی؛ عبدالحی، نزمة الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۱م؛ علی‌خان مدنی، انوار الربع فی انواع البدیع، به کوشش شاکر هادی شکر، کربلا، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ همو، سلوة الغرب، به کوشش شاکر هادی شکر، بیروت، عالم الکتب؛ عواد، کورکیس، «ذخائر التراث العربی فی مکتبة چستریتی»، المورد، بغداد، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م، ج ۷، شمس، ۱؛ غزولی، علی، مطالع البدر، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ کحاله، عمررضا، المستدرک علی معجم المؤلفین، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ مقریزی، احمد، السلوک، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲م؛ نور عثمانیه کتبخانه سنده محفوظ کتب موجوده نین دفتری، استانبول، ۱۳۰۳ق؛ نیز:

Ahlwardt; Ambrosiana; GAL; GAL, S; Hitti, Ph. K. et al., Descriptive

شمس الدین ترک و باقی بالله رفت. او همچنین قبل از بازگشت به سرهند در رکاب قافله شاهی - احتمالاً شاهجهان - به قصد زیارت قبر معین الدین چشتی به اجمیر سفر کرد. بدرالدین همچون دیگر مریدان شیخ احمد کمتر از محدوده سرهند و دهلی خارج شد (نک: همانجا) و تنها سفری به لاهور کرد (بدرالدین، ۴۰۶/۲؛ تفهیمی، ۱۴۹).

سال وفات بدرالدین دانسته نیست، اما از آنجا که در *حضرات القدس* (۳۶۸/۲) از سفر شیخ عبدالحی در ۱۰۵۴ ق به حرین شریفین سخن رانده است، وفات او باید بعد از این سال و در نیمه دوم سده ۱۱ ق رخ داده باشد (نک: تفهیمی، همانجا؛ نیز احمد، ۲۸۱؛ رضوی، II/24).

فرزندان بدرالدین در شمار مریدان محمد معصوم (د ۱۰۷۹ ق/ ۱۶۶۸ م) و محمد سعید از فرزندان شیخ احمد سرهندی بودند و ظاهراً در تألیف تذکرها و مناقب نامه‌ها، به پدرشان یاری می‌رساندند و به گفته مجددی کتابی نیز در شرح احوال محمد سعید تألیف کردند (ص ۳۱). محمد شاکر فرزند بدرالدین نیز کتاب *حسنات الحرمین محمد معصوم سرهندی* را از عربی به فارسی ترجمه کرد. بعدها این ترجمه فارسی به قلم محمد اقبال مجددی به اردو ترجمه شد و در لاهور (۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۱ م) طبع گردید.

شیخ احمد سرهندی بدرالدین را گرامی می‌داشت و او را از اهل بیت خود می‌شمرد و نیز در نامه‌هایی که به او نوشته، از او با عنوان «ملا بدرالدین» و «مولانا بدرالدین» نام برده است (احمد سرهندی، ۱/ مکتوب ۲۹۷، ۲/ مکتوب ۳۰۴، ۳/ مکتوب ۳۱؛ بدرالدین، ۴۰۴/۲-۴۰۶؛ نیز نک: کشمی، ۲۸۵). بدرالدین با الهام گرفتن از گفته‌ها و نوشته‌های شیخ احمد، بر آن بود که ظهور نور محمدی در هر سده به صورت «قطب»، و در هر هزاره به صورت «قطب الاقطاب» ظاهر می‌شود؛ و احمد سرهندی را «قطب الاقطاب» و «مجدد الف ثانی» می‌دانست و معتقد بود که او درجات سه گانه ولایت، یعنی «ولایت صغری»، «ولایت کبری» و «ولایت علیا» را طی کرده است (بدرالدین، ۲۶۲/۲-۲۷، ۷۶؛ نیز نک: احمد سرهندی، ۱/ مکتوب ۲۳۳، ۳/ مکتوب ۹۶؛ کشمی، ۱۸۱، ۱۹۰)؛ و همچنانکه شیخ احمد مدعی بود که «ولایت موسوی» و «ولایت محمدی» در او جمع آمده است (۳/ مکتوبهای ۹۴-۹۵)، بدرالدین نیز به گفته خود، بعد از «واقع‌ای روحانی»، چنین می‌پنداشت که از «ولایت محمدی» و «ولایت موسوی» برخوردار گردیده است (۴۱۲/۲).

محور اصلی تعالیم و اندیشه‌های بدرالدین بر احترام و بزرگداشت پیراست و او را واسطه فیض حق می‌داند (بدرالدین، ۱/ ۱۹۰-۲۰۰). آثار جایی:

۱. *حضرات القدس*، تذکره‌ای در شرح احوال مشایخ و بزرگان سلسله نقشبندیه از آغاز تا زمان مؤلف، شامل دو بخش: بخش اول از ابوبکر تا خواجه محمد باقی بالله و چند تن از فرزندان و مریدان برجسته او؛ بخش دوم در بیان احوال شیخ احمد سرهندی، افکار و کرامات او و

Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts, Princeton, 1938; Loth, O., *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, Osnabrück, 1975; Voorhoeve; Witkam, J.J., *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden*, Leiden, 1986.

عبدالمیر جابری زاده

بَدْرُ الدِّینِ سَرْهِنْدِی، فرزند ابراهیم سرهندی (یا سهرندی)، صوفی و تذکره‌نگار سلسله مجددیه نقشبندیه در سده ۱۱ ق/ ۱۷ م. آگاهی ما درباره زندگی بدرالدین بیشتر مبتنی بر اطلاعاتی است که او خود در پایان بخش دوم *حضرات القدس* به دست داده، و اهمیت او نیز بیشتر به سبب تألیفات و شرح حالهایی است که درباره صوفیه نقشبندیه، به ویژه استادش احمد سرهندی (ه م) نگاشته است.

بدرالدین در حدود سال ۱۰۰۲ ق/ ۱۵۹۴ م در شهر سرهند زاده شد. سلسله نسب او با بیست و چند واسطه به ابوبکر می‌رسد. او نخست نزد پدرش - که در شمار علما و عارفان قادریه بود - به فراگیری علوم و معارف دینی همت گماشت، و در ۱۵ سالگی به سلک ارادتمندان شیخ احمد سرهندی درآمد. البته او «پیش از انتظام در زمره خدام» شیخ احمد، تحت تأثیر شخصیت روحانی او قرار داشت (بدرالدین، ۹۰/۲، ۳۸۷؛ احمد، ۲۸۰).

از این رو که شیخ احمد معتقد بود «صوفی جاهل مسخره شیطان است»، بدرالدین به علوم ظاهری روی آورد و در ابتدا نزد خواجه محمد صادق سرهندی (د ۱۰۲۵ ق/ ۱۶۱۶ م) فرزند شیخ احمد به فراگیری دانش پرداخت و پس از درگذشت محمد صادق، به تکمیل تحصیلات خود نزد شیخ احمد ادامه داد (بدرالدین، ۸۹/۲، ۲۲۳؛ عبدالحی، ۹۱/۵؛ تفهیمی، ۱۴۷-۱۴۸؛ رضوی، II/236).

بدرالدین در *ضمن تحصیل علوم دینی* به طی مراحل سلوک نیز اهتمام داشت (بدرالدین، ۱۵۶/۲، ۳۸۶-۳۸۹). وی تا پایان عمر احمد سرهندی (۱۰۳۴ ق/ ۱۶۲۵ م) همواره ملازم و از مریدان خاص او بود (سرهندی، ۵۳۴؛ نیز نک: ه م، ۵۳/۷). اما هیچ‌گاه ادعای خلافت و جانشینی وی را نداشت و بیشتر عمر خود را در سرهند به نگارش شرح احوال صوفیه و نیز ترجمه و تألیف صرف کرد (بدرالدین، ۱۵۸/۲؛ احمد، ۲۸۲؛ فاروقی، ۵۳۴؛ الهی، ۵-۴؛ رضوی، II/236-237).

بدرالدین پس از وفات استادش، در زمره ارادتمندان بزرگان این طریقه، از جمله فرزندان شیخ و دیگر شاگردان احمد سرهندی درآمد و از محضر افرادی چون شیخ نور محمد پتنی، شیخ حمید بنگالی و شیخ یارمحمد قدیم بهره جست (بدرالدین، ۳۱۴/۲، ۳۱۷، ۳۴۳، جم). اما چنانکه پیش از این اشاره شد، او بیشتر عمر خود را صرف تألیف و ترجمه کرد. احتمالاً ترجمه کتاب *فتوح الغیب* عبدالقادر گیلانی (نک: بخش آثار) سبب شد که داراشکوه - از علاقه‌مندان عبدالقادر گیلانی و نیز از جمله سرسپردگان طریقت قادریه (نک: غلام‌سرور، ۱۷۴/۱-۱۷۵؛ ه م، همانجا) - در ۱۰۴۷ ق بدرالدین را به آگره، پایتخت شاهجهان فراخواند. وی در طول مسیر، اقامتی کوتاه در پانی‌پت و دهلی داشت و در توقفهای خود به زیارت مقابر مشاهیر صوفیه همچون ابوعلی قلندر،

نیز شرح احوال فرزندان و مریدان او؛ این بخش به سبب گزارش وقایع زندگانی احمد سرهندی، به ویژه آنجا که به «دفع شکوک مخالفین» پرداخته، حائز اهمیت است (بدرالدین، ۲۴-۲۳/۲، ۱۱۳-۱۴۳).

بدرالدین تألیف این اثر را در ۱۰۳۹ق/۱۶۳۰م شروع کرد و در ۱۰۴۳ق به پایان رساند، اما ظاهراً تکمیل مسودات آن تا بعد از ۱۰۵۴ق ادامه داشته است (همو، ۱۵۸/۲-۱۵۹، ۳۶۸). برخی بر آنند که بدرالدین در تألیف این اثر به کتاب *زبدة المقامات* محمد هاشم کشمی (تألیف: ۱۰۳۷ق) نظر داشته، و از آن بهره برده است. البته شباهتهای بین آن دو نیز تا حدی گواه این مطلب است (نک: همو، ۴۲/۲، جم: کشمی، ۱۸۱؛ الهی، ۷، ۴؛ فاروقی، ۵۳۴)، اما منظور کشمی (ص ۲۸۵) از اینکه گفته است: در «قضیه ایام ارتحال و قبل و بعد» شیخ احمد سرهندی از تقریرات بدرالدین استفاده کرده، ظاهراً کتاب *وصال احمدی* او بوده است. بخش دوم *حضرات القدس* به کوشش محبوب الهی در لاهور (۱۹۷۱م) به چاپ رسیده، و محمد اشرف نقشبندی کل این اثر (بخش اول و دوم) را به زبان اردو ترجمه، و در لاهور (۱۴۰۱-۱۴۰۳ق) منتشر کرده است. همچنین، ترجمه دیگری از احمد حسین امروهوری به زبان اردو در لاهور به چاپ رسیده است.

۲. *وصال احمدی*، درباره بعضی احوال، اقوال و کرامات احمد سرهندی در قبل و بعد از درگذشت او (بدرالدین، ۲۱۱/۲). این کتاب در ۱۳۱۶ق در مرادآباد، و در ۱۳۸۸ق در کراچی همراه با ترجمه غلام مصطفی به زبان اردو به چاپ رسیده، و چند ترجمه اردوی دیگر نیز از آن صورت گرفته است: یکی به قلم محمد اعزازالدین احمد صدیقی (سیالکوت، ۱۳۹۶ق)، و دیگری به قلم محمد سعد سراجی (راهی، ۲۲۷-۲۲۸).

آثار خطی: ۱. *سنوات الاتقیاء*، شرح احوال صوفیه به اختصار، همراه با سال وفات آنها از حضرت آدم تا زمان مؤلف (بدرالدین، ۱۵۸/۲). از این اثر چند نسخه در دست است (نک: تفهیمی، ۱۵۱؛ مجددی، ۵۹؛ ایرانیکا، 382/III). ۲. *مجمع الاولیاء*، که در ۱۰۴۴ق/۱۶۳۴م در شرح احوال ۱۵۰۰ عارف و صوفی تألیف، و در ۱۰۴۷ق نیز در آن تجدید نظر شده است. این کتاب را بعدها علی اکبر اردستانی با تصرفات و تغییراتی به نام خود درآورد (نک: بدرالدین، ۱۵۸/۲-۱۵۹؛ مجددی، ۵۹-۶۰؛ احمد، ۲۸۲؛ رضوی، 30/II). نسخه ای از این اثر در کتابخانه دانشگاه پنجاب لاهور، و نسخه ای دیگر در کتابخانه موزه بریتانیا موجود است (نک: منزوی، ۹۰۳-۹۰۴، ۲۳۱۷/۱۲؛ عباسی، ۴۳۹-۴۴۰؛ قس: اته، 348/II).

ج - آثار یافت نشده: آثار دیگری که بدرالدین خود در *حضرات القدس* از آنها یاد کرده است، و ظاهراً اثری از آنها در دست نیست، اینهاست: ۱. *روائح*، در بیان اصطلاحات صوفیه قادریه و نقشبندیه (بدرالدین، ۱۵۸/۲؛ رضوی، 237/II)؛ ۲. *سیر احمدی*، که مؤلف آن را در حیات شیخ احمد سرهندی تألیف کرد و از نظر شیخ نیز گذراند، اما ظاهراً به سرقت رفت (بدرالدین، همانجا)؛ ۳. *کرامات الاولیاء*،

درباره اثبات خوارق و کرامات اولیا پس از مرگ (همانجا)؛ ۴. *معراج المؤمنین*، خلاصه شرح مبسوط جامع روایات کیدانی (همو، ۲۴۸/۲).

بدرالدین افزون بر این آثار ترجمه‌هایی نیز داشته که از آن جمله است: ترجمه *فتوح الغیب* عبدالقادر گیلانی؛ ترجمه *بهجة الاسرار*، در مناقب شیخ عبدالقادر گیلانی (قس: حاجی خلیفه، ۲۵۶/۱-۲۵۷، که از *بهجة الاسرار* تألیف ابن جهضم همدانی نام می‌برد)؛ ترجمه *روضة الناظر فی ترجمة الشيخ عبدالقادر*، تألیف ابوطاهر مجدالدین محمد بن یعقوب فیروزآبادی (نک: همو، ۹۳۳/۱)؛ ترجمه بخشی از تفسیر *عرائس البیان* روزبهان بقلی شیرازی. او این ۳ کتاب را به فرمان داراشکوه بعد از ۱۰۴۷ق ترجمه کرد (بدرالدین، ۱۵۸/۲-۱۵۹). اشعاری نیز در جای جای *حضرات القدس* آمده است که به احتمال باید سروده خود او باشد (نک: ۲۷/۲، ۳۱-۳۰، جم).

مآخذ: احمد، ادریس، *سرهند میں فارسی ادب*، دہلی، ۱۹۸۸م؛ احمد سرهندی، *مکتوبات*، به کوشش حسین حلمی استانبولی، استانبول، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ الهی، محبوب، مقدمه بر *حضرات القدس* (نک: هم، بدرالدین سرهندی)؛ بدرالدین سرهندی، *حضرات القدس*، ج ۱، ترجمه اردو از محمد اشرف نقشبندی مجددی، لاهور، ۱۴۰۱ق؛ ج ۲، به کوشش محبوب الهی، لاهور، ۱۹۷۱م؛ تفهیمی، ساجدالله، «سنوات الاتقیاء»، *تحقیقات اسلامی*، کراچی، ۱۳۷۰ش، س ۶، ش ۱ و ۲؛ حاجی خلیفه، کشف، راهی، اختر، ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی، لاهور، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سرهندی، محمد احسان، *روضة القیومیة*، به کوشش اقبال احمد فاروقی، لاهور، ۱۴۰۹ق/۱۸۹۱م؛ عباسی نوشاهی، خضر، فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه دانشگاه پنجاب لاهور، اسلام آباد، ۱۳۶۵ش/۱۹۸۶م؛ عبدالحی، نزهة الخواطر، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفا*، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ فاروقی، اقبال احمد، *تعلیقات بر روضة القیومیة* (نک: هم، سرهندی)؛ کشمی، محمد هاشم، *زبدة المقامات*، لکهنو، ۱۳۰۲ق؛ مجددی، محمد اقبال، مقدمه بر *رجستان الحرمین* خواجه محمد معصوم، لاهور، ۱۹۸۱م؛ منزوی، خطی مشترک؛ نیز:

Ethé, H., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office, Oxford, 1937*; Iranica; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983.

محمد جواد شمس - محمد سلیم مظہر

بَدْرُ الدِّینِ غَزَنَوِی دِهْلَوِی، عارف بزرگ طریقه چشتیه در سده ۷ق/۱۳م. او در غزنین دیده به جهان گشود (جمالی، ۵۱). چنانکه خود گوید، پدرش مرید خواجه محمد سرزی (قس: میر خورده، ۴۸۱؛ محمد اجل شیرازی) بود. وی در عالم رؤیا خواجه قطب‌الدین بختیار اوشی ملقب به کاکای را به خواب دید (ابوالفضل، ۱۷۱/۳؛ کشمیری، ۲۸؛ غوثی، ۸۷) و در جست و جوی او به روزگار نوجوانی راهی هند شد. ابتدا در لاهور به تحصیل علم مشغول گردید (عبدالحی، ۹۶/۱). پس از مدتی اقامت در آن شهر چون در رفتن به دهلی و یا بازگشت به غزنین مردد بود، به استخاره توسل جست و سپس راه دهلی را در پیش گرفت. در همان هنگام از فتنه مغولان و کشته شدن پدر و مادرش در غزنین آگاهی یافت (دهلوی، حسن، ۱۲۴-۱۲۵؛ میر خورده، ۱۷۵؛ رضوی، 138/I). در دهلی به جست و جوی خواجه قطب‌الدین بختیار کاکای برآمد و چون او را دید، گفت: «هذا تأویل رؤیائی» و دست ارادت به وی داد و

علامی، آیین اکبری، نولکشور، ۱۸۶۹م؛ برنی، ضیاءالدین، تاریخ فیروزشاهی، به کوشش عبدالرشید، علیگر، ۱۹۵۷م؛ جمالی، حامد، سیرالعزیزین، دهلی، ۱۳۱۱ق؛ دهلوی، حسن، *قوائد الفوائد*، ملفوظات نظام الدین اولیاء بدائونی، به کوشش محمدلطیف ملک، لاهور، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ دهلوی، عبدالحق، اخبار الاخبار، دهلی، ۱۳۳۲ق؛ عبدالحق، نزفه الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ غلام سرور لاهوری، خزینة الاصفیاء، به کوشش اقبال احمد فاروقی، لاهور، ۱۸۹۴م؛ غوثی شطاری، محمد، گلزار ابرار، به کوشش محمد ذکی، پتنه، ۱۹۹۴م؛ کشمیری همدانی، محمدصادق، کلمات الصادقین، به کوشش محمدسلیم اختر، اسلام آباد، ۱۹۸۸م؛ لعلی بدخشی، لعل بیگ، ثمرات القدس، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ میرخورد، محمد، سیر اولیاء، لاهور، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ انیز؛

Rizvi, A.A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986.
غلامعلی آریا

بَدْرُ الدِّینِ غَزَوِی، حسین بن علی بن سنار، معروف به رُغَارِی (۷۰۶-۱۱ رجب ۷۵۳ق/۱۳۰۶-۲۴ اوت ۱۳۵۲م)، ادیب و شاعر دوران ممالیک، وی در غزه به دنیا آمد و منسوب به همانجاست (صفدی، ۱۸۴/۱۲؛ ابن تغری بردی، *الدلیل*، ۲۶۷/۱). در *النجوم* (همو، ۲۸۸/۱۰) از وی با نسبت «غزوی» یاد شده که بی گمان تحریف کلمه «غزی» است.

منابع اطلاع جامعی از زندگی او به دست نمی دهند. تنها می دانیم که وی به دمشق، صفد و شهرهای مصر سفر کرد و در آنجاها به شاعری پرداخت و در این کار چیره دست شد (صفدی، همانجا؛ ابن حجر، ۱۲۵/۲). علاوه بر این، در نثر نیز دستی توانا داشت (ابن تغری بردی، *المنهل*، ۱۱۰/۵). در ۷۴۸ق/۱۳۴۷م، در زمان امیر سیف الدین یلبغا به دیوان انشاء دمشق راه یافت و به عنوان کاتب السیر تا مرگ امیر در خدمت او به سر برد (صفدی، ۱۸۴/۱۲-۱۸۵؛ ابن حجر، ابن تغری بردی، همانجا). وی با صلاح الدین صفدی دوستی داشت و بین آن دو مکاتباتی بوده که صفدی در کتاب *الحان السواجع* خود برخی از این مکاتبات را آورده است (نک: صفدی، ۱۸۵/۱۲؛ زرکلی، ۲۰۴/۲). میان غزی و جمال الدین ابن نباته معارضه شدیدی بود، چنانکه گاه به هجو یکدیگر پرداخته اند (ابن حجر، ۱۲۸/۲؛ بستانی، ۲۶۶/۳؛ زرکلی، همانجا). شخصی دیگر نیز به نام یحیی خباز حموی، در ۶ بیت به هجو بدرالدین پرداخته، و او را به حماقت و نادانی متصف ساخته است (ابن حجر، ۳۲۹).

از آثار وی می توان *قریض القرین* را نام برد که در آن به معارضه رساله *التوابع والزوابع* ابن شهید اشجعی (هم) پرداخته است (صفدی، ۱۸۴/۱۲؛ ابن حجر، ۱۲۵/۲؛ زرکلی، بستانی، همانجا). همچنین ابن فضل الله عمری (د ۷۴۹ق) که او را در *ذهیة العصر* خویش بسیار ستوده، ۴ کراسه از دیوان وی را گرد آورده بود (ابن حجر، همانجا؛ ابن غزی، ۳۹۰/۳). اما اکنون از دیوان وی تنها ۱۳۵ بیت در منابع پراکنده است. از جمله اشعار وی می توان به این ابیات اشاره کرد: یک موشحه ۴۲ بیتی در معارضه با ابن سناء الملک (صفدی، ۱۸۹/۱۲؛ ابن تغری بردی، همان، ۱۱۲/۵-۱۱۴)؛ قصیده ای در ۲۹ بیت در مدح صفدی، بر دی، سروده شده در ۷۳۲ق در قاهره (صفدی، ۱۸۷/۱۲-۱۸۹)؛ ۲ بیت در

تا زمانی که خواجه قطب الدین (د ۶۳۴ق/۱۲۳۷م؛ نیز نک: ه، ۴۸۵/۱۱) در قید حیات بود، بدرالدین لحظه ای خدمت او را ترک نگفت (کشمیری، عبدالحق، همانجاها).

پس از مرگ قطب الدین بختیار کاکي، بدرالدین غزنوی به عنوان یکی از خلفای وی، اداره امور سلسله چشتیه را در دهلی بر عهده گرفت؛ از همین روست که شجره طریقه قلندر شاهیه چشته، منسوب به شیخ شرف الدین بوعلی قلندر پانی پتی (د ۷۲۴ق/۱۳۲۴م) به وی می پیوندد، زیرا بوعلی قلندر مرید شیخ شهاب الدین عاشق خدا، و وی مرید شیخ امام الدین ابدال (د ۷۰۰ق/۱۳۰۱م) و او نیز مرید شیخ بدرالدین غزنوی بوده است (آریا، ۱۸۵).

در دهلی شخصی به نام نظام الدین خریطه دار، خانقاهی عالی برای بدرالدین غزنوی بنا کرد، اما پس از چندی خریطه دار دهلی به زندان افتاد و خانقاه از لحاظ هزینه در تنگنای شدید قرار گرفت. بدرالدین طی نامه ای از شیخ فرید الدین گنج شکر، خلیفه دیگر و جانشین قطب الدین بختیار که در اجوده ن مقام داشت، یاری خواست. اما بابا فرید الدین به بهانه آنکه بدرالدین در ساختن خانقاه و اقامت در آن، و پذیرفتن کمک مالی از بزرگان از شیوه پیران چشتیه عدول کرده است، از یاری رسانیدن به او سر باز زد (دهلوی، حسن، ۱۳۴-۱۳۵؛ جمالی، ۵۰-۵۱؛ لعلی بدخشی، ۲۲۱؛ رضوی، همانجا). چنین به نظر می رسد که وی بقیه عمر خود را همچون اغلب مشایخ چشتیه، در تنگدستی گذرانیده است؛ چنانکه غالباً مهمانان را با آب پذیرایی می کرد (دهلوی، حسن، ۲۳۴).

قاضی حمید الدین ناگوری، شیخ فرید الدین گنج شکر، سید مبارک غزنوی، مولانا مجد الدین جرجانی و شیخ ضیاء الدین دهلوی از معاصران و ارادتمندان او بودند و در مجالس ذکر و موعظه او حاضر می شدند (دهلوی، عبدالحق، ۵۱؛ غوثی، ۸۸).

شیخ بدرالدین غزنوی دیوان شعری به فارسی داشته است که اکنون در دست نیست و شیخ نظام الدین اولیاء - از اقطاب سلسله چشتیه - گاهی ابیاتی از آن را در مجالس می خوانده است. حسن دهلوی بیتی از اشعار او را نقل کرده است (ص ۳۲۲). وی یکی از شخصیت های معروف و با نفوذ دوران تلبن بود (برنی، ۱۳۱) و کلامی جذاب و گیرا داشت (دهلوی، عبدالحق، نیز کشمیری، میرخورد، همانجاها) و در مجالس خود بیشتر درباره عشق و محبت سخن می راند. او نیز مانند پیر خود قطب الدین بختیار کاکي در وجد و سماع غلوی تمام داشت و با وجود ضعف پیری، در وقت سماع همانند کودکی ۱۰ ساله در رقص می آمد. از وی پرسیدند که شیخ چگونه در حالت پیری می رقصد؟ پاسخ داد که «شیخ نمی رقصد، عشق است که می رقصد» (دهلوی، عبدالحق، همانجا؛ کشمیری، ۲۹؛ ابوالفضل، همانجا؛ غوثی، ۸۷).

بدرالدین در ۱۲۵۹ق/۶۵۷م در دهلی درگذشت و در کنار مزار خواجه قطب الدین بختیار کاکي به خاک سپرده شد (غلام سرور، ۱۰۵/۲؛ رضوی، همانجا).

مآخذ: آریا، غلامعلی، طریقه چشتیه در هند و پاکستان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ابوالفضل

وصف گل زنبق (ابن حجه، ۱۷۹) و ۵ دویستی در صنعت توریه (همو، ۳۲۷، نیز برای دیگر اشعار وی، نک: ص ۳۴، ۱۲۳، ۱۷۹، ۳۲۷-۳۲۸؛ ابن حجر، ۱۲۵-۱۲۷؛ صفدی، ۱۸۵/۲-۱۸۶). علاوه بر این در کتابخانه گوتا مجموعه‌ای با عنوان مجموع لطیف حاوی لکل معنی ظریف موجود است که قصایدی چند از بدرالدین در آن گرد آمده است (پرچ، شمه ۲۲۱۱). وی سرانجام در دمشق در گذشت و در باب الصغیر به خاک سپرده شد (صفدی، ۱۸۶/۲).

مأخذ: ابن تغری بردی، یوسف، الدلیل الشافی علی المنهل الصافی، به کوشش فہیم محمد شلتوت، مکہ، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م، همو، المنهل الصافی، به کوشش نبیل محمد، قاهرہ، ۱۹۸۸ م؛ همو، النجوم؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الدرر الکامنة، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۳ م؛ ابن حجة حموی، ابوبکر، خزائن الادب، قاهرہ، ۱۸۸۶ م؛ ابن غزی، محمد، دیوان الاسلام، به کوشش کسروی حسن، بیروت، ۱۳۱۱ ق/۱۹۹۰ م؛ بستانی، زورکلی، اعلام، صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش رمضان عبدالنواب، ریسبدان، ۱۹۷۹ م؛ نیز: Pertsch.

رضوان مساح

بَدْرُ الدِّینِ قَرافی، محمد بن یحیی بن عمر بن احمد بن یونس (رمضان ۹۳۹ - رمضان ۱۰۰۹ / آوریل ۱۵۳۳ - مارس ۱۶۰۱)، قاضی مالکی و از نویسندگان پر کار مصر. وی در خاندانی اهل علم - که کسانی چون شمس الدین قرافی و قاضی محمد بن عبدالکریم دمیری از آن برخاستند - متولد شد (نک: بدرالدین، ۱۸۱، ۲۱۰). او خود درباره تاریخ تولد و چگونگی نام‌گذاریش گفته است که چون در شب قدر زاده شد، او را بدرالدین لقب دادند (ص ۲۱۱).

بدرالدین نزد بزرگان زمان خود همچون پدرش شمس الدین یحیی، عبدالرحمان أجهوری، عبدالرحمان تاجوری، زین الدین بن احمد جیزی، ناصرالدین لِقانی، نجم الدین غطی و بهاء الدین شیشُوری به تحصیل علم پرداخت (نک: همو، ۱۰۱-۱۰۲، ۱۱۷، ۲۱۰؛ باباتبکتی، ۶۰۳؛ محبی، خلاصه...، ۲۵۸/۴؛ کتانی، ۲۱۶/۱) و با تواناییهای علمی به دست آورده، یکی از مراجع زمان خود گشت، و به عنوان شیخ مالکیان مصر، ریاست آنان را بر عهده گرفت. او پس از چندی به سمت قضای مالکیان آن دیار منصوب شد (باباتبکتی، محبی، همانجا). وی در این سمت نیز با نشان دادن قابلیت‌های خویش، حدود ۵۰ سال در قاهره به برپایی احکام و شرایع پرداخت و به فضل و عدل ستوده شد (محبی، همان، ۲۵۹/۴؛ خفاجی، ۱۰۴/۲). بدرالدین قرافی در قاهره درگذشت و پس از آنکه در جامع ازهر بر او نماز گزارند، در همان دیار به خاک سپرده شد (نک: محبی، همان، ۲۶۲/۴).

آثار: بدرالدین آثار بسیاری تألیف کرده است که بسیاری از آنها بر جا مانده‌اند:

الف - چاپی: ۱. توشیح الدبیاج، که ذیلی است بر الدبیاج المذهب این فسر حون و مشتمل بر شرح احوال علمای مالکی از اواخر سده ۸ق تا زمان مؤلف است (نک: ص ۳۶)؛ ۲. القول المأنوس بتحریر ما فی القاموس، که حاشیه‌ای بر القاموس المحيط فیروزآبادی است. این اثر در ۹۷۰ق تألیف شده، و بخشهایی از آن در حاشیه القاموس در بولاق

(۱۳۰۱ق) منتشر گردیده است. چاپ دوم آن باز همراه القاموس در قاهره (۱۳۴۴ق) صورت گرفته است.

ب - خطی: ۱. احکام التحقیق باحکام التعلیق، در باب عقود که نسخی از آن، در کتابخانه‌های خدیویه و رباط موجود است (خدیویه، GAL, S, II/436: ۲۴۸/۷). ۲. بهجة النفوس فی المحاکمة بین الصحاح و القاموس، در علم لغت که نسخه‌های آن در کتابخانه کوپریلی استانبول (نک: کوپریلی، ۵۶۱/۲) و احمدیه تونس (GAS, VIII/224) وجود دارد. ۳. تحریر القول الشاف، درباره حدیث فضل آیه الکرسی که بر وکلیمان به وجود نسخه‌ای از آن در موصّل اشاره کرده است (GAL, S, همانجا). ۴. تحقیق الابانة فی صحة اسقاط ما لم یجب من الحضانة (برای نسخ خطی آن، نک: خدیویه، نیز GAL, S, همانجاها). ۵. توالی المنع فی اسماء الشمار النخل و رتبة البلح، که نسخه‌ای از آن در رباط نگهداری می‌شود (نک: بخت، ۵۲/۳). ۶. الجواهر المنتشرة فی هبة السید لام الولد و المدبرة، در موضوع فقهی هبه که نسخ بسیاری از آن در کتابخانه خدیویه (خدیویه، همانجا)، و مجموعه گیت (نک: حتی، شمه ۱۸۳۶، به خط خود مؤلف)، موجود است. ۷. الدرر المنیفة فی الفراغ عن الوظیفة، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه خدیویه (خدیویه، ۲۴۷/۷)، و رباط (نک: بخت، ۵۳/۳) وجود دارد. ۸. درر النفائس فی شان الکناثس (برای نسخه خطی، نک: خدیویه، ۲۴۸/۷).

بدرالدین چند رساله دیگر نیز در زمینه‌های فقه و حدیث داشته است (نک: ازهریه، ۳۴۶/۲؛ خدیویه، ۱۶۶/۳، ۵۸۸/۷؛ فهرس...، ۳۴۸/۶؛ نیز برای آثار منسوب، نک: باباتبکتی، ۶۰۳؛ بغدادی، ۱۰۲/۲).

کتانی از صورت اجازه‌ای از بدرالدین قرافی که فهرستی از برخی آموخته‌های وی در آن ثبت بوده است، یاد کرده که به طریق مکاتبه، اجازه روایت آنها را به قصار فاسی داده بوده است (همانجا؛ برای شعر او، نک: محبی، نفحة...، ۵۶۰/۴؛ خلاصه...، ۲۶۱/۴-۲۶۲).

مأخذ: ازهریه، فهرست؛ باباتبکتی، احمد، نیل الایتهاج، به کوشش عبدالحمید عبدالله هرامه، طرابلس، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ بخت، محمد عدنان و دیگران، فهرس المخطوطات العربیة المصورة، عمان، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ بدرالدین قرافی، محمد، توشیح الدبیاج و حلیة الایتهاج، به کوشش احمد شیبوی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ بغدادی، ایضاح خدیویه، فهرست؛ خفاجی، احمد، ریحانة الالباء، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۷ م؛ فهرس مخطوطات جامعة الملك سعود، ریاض، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ کتانی، عبدالحی، فهرس الفهارس و الاتبات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ کوپریلی، خطی؛ محبی دمشقی، محمد امین، خلاصه الاثر، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ همو، نفحة الریحانة، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م؛ نیز:

GAL, S; GAS; Hitti, Ph. K. et al., Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts, Princeton, 1938.
فرامرز حاج منوچهری

بَدْرُ الدِّینِ کِشْمیری، عبدالسلام بن ابراهیم حسینی، متخلص به «بدری»، از شاعران پارسی‌گوی شبه قاره هند و معاصر و ستایشگر عبدالله‌خان دوم، پادشاه معروف ازبک (سل ۹۹۱-۱۰۰۶ ق/۱۵۸۳-۱۵۹۷ م).

ملی پاریس موجود است (بلوشه، شم ۱۸۳۳؛ نیز نک: صفا، تاریخ، ۷۱۶/۲).

۲. روضة الرضوان و حقیقة الغلمان، بدرالدین این اثر را پس از درگذشت خواجه محمد اسلام بخاری، مرشد خود در ۹۹۸/ق/۱۵۹۰م نوشته، و در آن به شرح سلسله نسب خواجه و نیز رخدادها و دوران حکومت عبداللہ خان و مکاتبات او با حاکمان ماوراءالنہر پرداخته است. همچنین تأثیر و نفوذ خواجه‌های جویبار را در دربار شیبانیان در واپسین روزهای حکومت آنان بیان داشته است. نسخه‌ای از این اثر در انستیتو خاورشناسی ازبکستان به شماره ۲۰۹۴ نگاهداری می‌شود (نک: «فهرست ازبکستان»، ۱/۶۷).

۳. سراج الصالحین، کتابی است مشتمل بر قطعه‌های منظوم و منثور در احوال و سخنان مرشد وی، یونس محمد صوفی هروی که در ۹۸۶ق به نام عبداللہ خان دوم نگاشته شده است (بلوشه، ۳۵۳/III). از این کتاب نسخه‌ای در کتابخانه گنج‌بخش پاکستان به شماره ۲۵۱۱ موجود است (منزوی، همانجا).

۴. ظفرنامه، این اثر در حقیقت دفتر آخر رسل‌نامه اوست که ۱۶ هزار بیت را در بردارد و شاعر در آن به شرح لشکرکشیها و وقایع دوران حکومت عبداللہ خان پرداخته است (میرزایف، ۷۰۷؛ «فهرست تاجیکستان...»، ۱/۷۳). از این منظومه نیز نسخه‌ای در کتابخانه آکادمی علوم تاجیکستان به شماره ۷۷۹ موجود است.

بدرالدین در دیباچه برخی آثارش به فهرست دیگر آثار خود اشاره کرده است (میرزایف، ۷۰۳-۷۰۶؛ صفا، همان، ۷۱۴-۷۱۵)، از جمله:

۱. بحرالآوزان، این اثر مجموعه‌ای است از ۷ مثنوی در ۱۰ هزار بیت که بدرالدین آن را به پیروی از هفت اورنگ جامی سروده است (همو، حماسه‌سرایی، همانجا)؛ این مثنویها عبارتند از ۱. مجمع الاشعار؛ ۲. ماتم سرا؛ ۳. زهره و خورشید؛ ۴. شمع دل افروز؛ ۵. مطلع الفجر؛ ۶. لیلی و مجنون؛ ۷. رسل‌نامه، که خود مشتمل بر ۴ دفتر است؛ صفی‌نامه، اسکندرنامه، مصطفی‌نامه و ظفرنامه.

۲. روضة الجمال، جنگی است در ۷ هزار بیت که آن را در ۹۸۳ق در ۵ ماه سرود.

۳. معراج الکاملین، در ستایش مرشدش خواجه سعد که در ۹۸۱ق در ۶ ماه نگاشته شده است (بلوشه، همانجا).

مآخذ: صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، ۱۳۵۲ش؛ منزوی، احمد، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه گنج‌بخش، اسلام‌آباد، ۱۳۶۱ش؛ میرزایف، عبدالغنی، «بدرالدین کشمیری و اشتباهاتی در تعیین تألیفات او»، وحید، تهران، ۱۳۵۳ش، س ۱۲، شم ۱۳۲؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Blochet, E., Catalogue des manuscrits persans, Paris, 1928; Katalog vostochnykh Rukopisei Akademii Nauk Tadzhikskoi SSR, Stalinabad,

در هیچ یک از تذکره‌ها و جنگهای ادبی آن روزگار شبه قاره، سخنی از بدرالدین در میان نیست. از این رو، آگاهی ما از زندگی او منحصر به شرح حالی مختصر است که او خود در دیباچه دو منظومه ظفرنامه (میرزایف، ۷۰۰) و اسکندرنامه، یا قصه ذوالقرنین (صفا، تاریخ، ۷۱۴/۲) درباره خود، نگاشته است.

میرزایف سال و محل تولد وی را ۹۶۱/ق/۱۵۵۴م در کشمیر ذکر کرده (ص ۷۰۲)، در حالی که منزوی به نقل از دیباچه‌ای که بدرالدین بر سراج الصالحین خود نگاشته است، می‌گوید: وی در ۹۶۰ق به قصد دیدار شمس‌الدین یونس محمدصوفی مروی، به مرو رفت (۲۱۲۲/۴). به همین سبب، تاریخ داده شده برای سال تولد وی درست نمی‌نماید. می‌گویند: در جوانی طریقت نقشبندی را برگزید؛ از این رو، رهسپار بخارا شد و در سلک مریدان خواجه محمد اسلام و پسرش خواجه سعیدالدین سعد درآمد (صفا، همانجا؛ بلوشه، ۳۵۳/III؛ «فهرست ازبکستان...»، ۱/۶۷) و حتی پس از درگذشت خواجه سعد نیز باقی عمر را با فرزندان او در همان شهر گذراند (میرزایف، همانجا).

در سبب روی آوردن بدرالدین به شاعری گویند که وی به اشارت خواجه محمد به سرودن شعر پرداخت (همو، ۷۰۳-۷۰۴؛ صفا، همان، ۷۱۳-۷۱۵/۲) و قصایدی در ستایش او و فرزندان سرود (میرزایف، همانجا). ظاهراً بدرالدین چندی بعد شاعری را رها کرد، اما چنانکه او خود در مقدمه ظفرنامه گوید: در ربیع‌الاول ۹۸۷/م ۱۵۷۹، پس از آنکه مرشد خود را به خواب دید، دوباره به شاعری روی آورد (نک: همو، ۷۰۴؛ قس: صفا، همان، ۷۱۵/۲). گویا وی به عبداللہ خان دوم که خود ادیب و ادیب‌پرور بود، سخت ارادت می‌ورزید، چه، برخی از آثار خود را به او تقدیم داشته است (نک: آثار). عبداللہ خان در ۹۸۶ق سمرقند را به تصرف خود درآورده بود (نفیسی، ۴۸۷)؛ کتاب سراج الصالحین بدرالدین نیز در همین سال به نام عبداللہ خان دوم نگاشته شده است (صفا، نیز منزوی، همانجا). بی‌مناسبت نیست اگر شاعر کتاب خویش را به همین سبب به فاتح سمرقند تقدیم کرده باشد.

سال درگذشت بدرالدین روشن نیست، اما آخرین اثر وی در ۱۰۰۱/ق/۱۵۹۳م سروده شده است (میرزایف، ۷۰۲-۷۰۳). بدرالدین شاعری است پرگوی که بیشتر اشعار خویش را در قالب قصیده سروده است. در سروده‌های او کمتر اثری از ظرافت شعری دیده می‌شود و غالباً به سرودن مثنویها و قصایدی به تقلید از شعرای طراز اول پرداخته است (صفا، همان، ۷۱۶/۲)، وی پس از امیر خسرو دهلوی و جامی از نخستین شاعرانی است که به پیروی از نظامی، به ساختن اسکندرنامه پرداخته است (همو، حماسه‌سرایی، ۳۵۳).

آثار:

۱. اسکندرنامه، یا قصه ذوالقرنین، بدرالدین این منظومه را که بخشی از رسل‌نامه اوست و به تقلید از اسکندرنامه نظامی سروده، به عبداللہ خان دوم تقدیم کرده است. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه

1960; *Sobranie vostochnykh rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoi SSR*, Tashkent, 1952.
آفاق حامد هاشمی

بَدْرُ الدِّینِ لَوْلُؤ، نک: لؤلؤ.

بَدْرُ الدِّینِ مَسْعُود، نک: قره‌مانیان.

بَدْرُ الدِّینِ مَسْعُود لُر، نک: اتابکان لرستان.

بَدْرُ شَروانی (یا شیروانی) (د ۱۹ شوال ۸۴۵/ق ۲۶ نوامبر ۱۴۵۰م)، شاعر پارسی‌گوی آذربایجان. وی در قریه شماخی از توابع شروان قفقاز زاده شد. از تولد، دوران کودکی و تحصیلات او اطلاع چندانی در دست نیست. دولتشاه اشاره مختصری به این شاعر دارد و از وی با عنوان ملک الشعرا مولانا بدر یاد می‌کند و می‌نویسد: «مردی خوشگوی و نادره جوی بود و در شروان و مضافات آن سالها سرآمد طایفه شعرا محسوب می‌شد» (ص ۳۷۷). اوحدی او را شاعری لطیف طبع می‌داند که با اغلب شاعران عصر خویش به مباحثه و مناظره می‌پرداخت (ص ۲۰۵).

میان بدر شروانی و محمد کاتبی (د ۸۳۹ق) — که از خراسان به شروان آمده بود — مشاعره و معارضه بود. برخی کسان، سخنان بدر را برتر از اشعار کاتبی می‌دانند، ولی اعتقاد اهل سمرقند خلاف این است (دولتشاه، ۳۷۸).

بر پایه تحقیق رحیموف، بدر شروانی میان سالهای ۷۸۹ق و ۸۴۵ق می‌زیسته است. وی برای امیرار معاش به درند، باکو، تبریز، مازندران و خراسان سفر می‌کرده، و به شیوه رایج آن زمان برای حاکمان آن نواحی مدایحی می‌سروده است (نک: متینی، ۱۵۸-۱۵۹).

بدر از روزگار نوجوانی به سرودن شعر پرداخته، و مسائل و مشکلاتی چون فقر و تنگدستی، جنگهای داخلی و هجوم سپاه قراقویونلو به شروان و تسخیر و غارت آنجا در آن دوران تأثیر عمیقی در شعر او به جا نهاده است (ایرانیکا، III/383). بدر شروانی در قالبهای مختلف شعر مانند قصیده، غزل و مثنوی طبع آزمایی کرده است و در دیوان او مدایح، مراثنی، مطایبات، هزلیات و ماده تاریخ دیده می‌شود. وی غیر از زبان فارسی به زبان آذربایجانی و یکی از لهجه‌های ایرانی که خود آن را «کنار آب» نامیده، شعر سروده است (متینی، همانجا). با اینکه به احتمال قوی زبان مادری وی «آذری» بوده، ولی در چند قطعه شعری که به این زبان سروده، کاری از سر تفنن انجام داده است. او در واقع اشعاری به زبان فارسی گفته، و چاشنی غلیظی از زبان آذری به آن زده است (عبدلی، ۷۱۹)، و به گفته یحیی ذکا، غزلهای آذری او، به شدت تحت تأثیر زبان فارسی دری است (ص ۷۷).

دیوان اشعار بدر شروانی با ۱۲۴۷۳ بیت، از روی نسخه منحصر به فرد موجود در کتابخانه تاشکند، همراه با مقدمه‌ای در شرح حال شاعر به کوشش ابوالفضل هاشم اوغلی رحیموف در ۱۹۸۵م در جمهوری آذربایجان به چاپ رسیده است. مصحح ۵۳۶ بیت از اشعار او را به

علت هجو بودن حذف کرده است (متینی، همانجا)؛ بنابراین، ظاهراً می‌بایست اشعار دیوان وی بیش از ۱۳ هزار بیت داشته باشد. در یک جنگ خطی متعلق به کتابخانه ملی ملک نیز ۵۰۰ بیت از قصاید بدر شروانی موجود است (تربیت، ۶۴؛ منزوی، ۲۲۴۸/۳).

مآخذ: اوحدی بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شه ۵۳۲۲؛ تربیت، محمد علی، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۲ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ق/۱۰۱۹۰م ذکا، یحیی، «درباره گویش کنار-آب و دو غزل بدر شروانی»، ایران نامه، واشینگتن، ۱۳۶۵ش، س ۵، شه ۱؛ عبدلی، علی، «غزلهای آذری بدر شروانی»، آینده، تهران، ۱۳۶۹ش، س ۱۶، شه ۹-۱۲؛ متینی، جلال، «دیوان بدر شروانی»، ایران نامه، واشینگتن، ۱۳۶۲ش، س ۴، شه ۱۱؛ منزوی، خطی، نیز؛ Iranica.

جلال خسروشاهی

بَدْرُ مُعْتَصِدِی، ابوالنجم بن خیر (م ۶ رمضان ۲۸۹ق/۱۴ اوت ۹۰۲م)، از امرا و نزدیکان بلندپایه معتضد خلیفه عباسی. پدرش خیر از موالی متوکل عباسی بود. بدر نخست به خدمت یکی از غلامان موفق عباسی درآمد و سپس به دستگاه معتضد پیوست (مسعودی، ۲۷۷/۴-۲۸۸) و در آنجا به سرعت ترقی کرد و چنان به معتضد وابسته گردید که وی را بدر معتضدی خواندند. مقارن فعالیت سیاسی و نظامی بدر معتضدی، یکی از امرای وابسته به طولونیان مصر به نام بدر و معروف به حمای (نک: هد، بدر حمای) به عراق آمد و مصدر مشاغل مهم نظامی شد. برخی از مورخان، زندگی این دو را با یکدیگر خلط کرده، و بعضی کارهای هر یک را به دیگری نسبت داده‌اند. به هر حال، چون معتضد عباسی در رجب ۲۷۹ درگذشت و معتضد خلافت یافت، بی‌درنگ ریاست شرطه بغداد را به بدر داد (طبری، ۳۰/۸۰؛ قس: ابن اثیر، ۴۴۳/۷-۴۴۴). که این ریاست را مربوط به پایان دوره موفق و آغاز عصر معتضد دانسته است).

از گزارشهای نویسندگان و شواهد مختلف پیداست که بدر از همان اوایل خلافت معتضد، فرماندهی کل سپاه را نیز در دست گرفت و نامش بر غلما و سپرها نقش گردید (طبری، ۸۹/۱۰؛ صابی، هلال، تحفة...، ۲۵، ۲۰۹؛ خضری، ۳۲۷). قاسم فرزند عبیدالله بن سلیمان وزیر، کاتب بدر در مقام سپهسالاری بود و در میان سپاهیان به نیابت از او حاضر می‌شد (ابن ابار، ۱۷۵-۱۷۶). بدر علاوه بر سپهسالاری، در برخی از امور کشوری نیز دخالت مستقیم داشت؛ چنانکه به گزارش طبری، یک بار در ربیع الآخر ۲۸۷، به رسیدگی امور خراج و ضیاع و معاون پرداخت (۷۵/۱۰). همچنین آورده‌اند که به دستور خلیفه، بدر در دیوان مظالم خاصه، و عبیدالله بن سلیمان وزیر در دیوان مظالم عامه می‌نشست (صابی، هلال، همان، ۲۷).

این عساکر در ذیل احوال بدر حمای آورده است که وی در ۲۸۳ق برای بازداشت عمر بن عبدالعزیز بن ابی دلف از اصفهان، مأمور آن دیار شد (نک: ابن منظور، ۱۷۲/۵). اما این حادثه مربوط به بدر معتضدی است، نه بدر حمای. چه بدر حمای در این تاریخ به تصریح مورخان، به ویژه مورخان شامی-مصری در دمشق بود (ابن تفری بردی، ۱۰۱/۳؛

مقریزی، ۴۰۳/۲؛ ابن اثیر، ۴۸۸/۷). وانگهی ابن اثیر همانند این واقعه را به تفصیل بیشتر به بدر معتضدی نسبت داده، و آورده است که بدر مأمور بازداشت بکر بن عبدالعزیز شد و او نیز عیسی نوشهری، والی اصفهان را بر این کار گمارد (۴۸۲-۴۷۹/۷). البته ابن عساکر در همین گزارش، روایت جحظه درباره بدر معتضدی را نیز به بدر حمای نسبت داده، در حالی که ابن بدر هرگز سپهسالار معتضد نبوده است (نک: ابن منظور، همانجا)، اما بقیه گزارش او به درستی مربوط به بدر حمای است (نیز نک: ابونعیم، ۲۳۹).

به هر حال، بدر معتضدی در ۲۸۸ق ولایت فارس یافت و بدانجا رفت و طاهر بن محمد صفاری را راند (طبری، ۸۴/۱۰؛ ابن اثیر، ۵۰۹/۷). وی مأموریت‌های سیاسی و نظامی دیگری نیز همراه با عبیدالله بن سلیمان وزیر و پسر او قاسم برعهده گرفت (صابی، هلال، همان، ۲۷۸، ۲۸۴). باید گفت: بدر رابطه خوبی با وزیر داشت و بنا بر یک گزارش، پایمردیها کرد تا خلیفه را از عزل و بازداشت او منصرف گرداند (ابن ابار، ۱۷۶-۱۷۷، ۱۷۹). پس از مرگ عبیدالله بن سلیمان، خلیفه قصد کرد اموال او را مصادره کند و فرزندانش را براند. قاسم بن عبیدالله، بدر را به وساطت برانگیخت و بدر نیز چنان کرد که معتضد نه تنها از آن قصد بازگشت، بلکه قاسم را وزارت هم داد (همو، ۱۸۴؛ ابن کثیر، ۹۱/۱۱؛ هندوشاه، ۱۹۵-۱۹۶).

با اینهمه، در اواخر حیات معتضد، قاسم به دشمنی با بدر برخاست و سرانجام نیز خلیفه بعدی، مکتفی را به قتل او واداشت. گفته‌اند که معتضد دشمنی قاسم با بدر را دریافته، و قتل او را پیش‌بینی کرده بود (نک: ابن عمرانی، ۱۱۶). سبب دشمنی آن بود که قاسم بن عبیدالله می‌خواست خلافت را از فرزندان معتضد بیرون کند، یا به عبدالواحد بن موفق دهد و این معنی را با بدر در میان گذاشت، اما وی به سختی مخالفت کرد. چون مکتفی به خلافت نشست، قاسم از بیم آنکه بدر نزد خلیفه از قصد او گفت و گو کند، به حيله و نیرنگ برخاست و مکتفی را برضد او برانگیخت تا یاران بدر را تطمیع کرد و پراکند و خود او را که در فارس بود، به عراق خواند. بدر به واسطه آمد و پس از آنکه قاضی محمد ابن یوسف او را به دروغ فریفت و امان داد و عهد و وثیقه نوشت، رهسپار بغداد شد؛ اما در میان راه سر از تنش جدا کردند (ابن ابار، همانجا؛ مسعودی، ۲۷۶-۲۷۵/۴؛ ذهبی، ۴۱۶/۱؛ گردیزی، ۱۸۸-۱۸۹؛ ابن اثیر، ۵۱۷/۷-۵۱۸؛ ابن عماد، ۲۰۱/۲؛ خضری، همانجا؛ قس: تاریخ سیستان، ۲۶۲). بعداً خانواده بدر بیکر او را به مکه منتقل، و در آنجا دفن کردند (ابن کثیر، ۹۵/۱۱). بعضی از شعرا، وزیر و قاضی حيله‌گر را هجوها گفتند و سرزنشها کردند (مثلاً نک: مسعودی، ۲۷۶-۲۷۷).

بدر معتضدی که مانند سلاطین، طوق بر گردن، و تاج مرصع بر سر می‌نهاد (صابی، هلال، رسوم، ۹۴)، نزد معتضد پایگاهی سخت بلند داشت و از معدود کسانی به شمار می‌رفت که خلیفه آنان را به کنیه می‌خواند (تنوخی، ۱۱۴/۸؛ صابی، محمد، ۲۰۶-۲۰۷؛ نیز برای روایات جحظه و انطای درباره او، نک: ابن منظور، ۱۷۲/۵-۱۷۳؛ ابن عماد،

با اینهمه، در اواخر حیات معتضد، قاسم به دشمنی با بدر برخاست و سرانجام نیز خلیفه بعدی، مکتفی را به قتل او واداشت. گفته‌اند که معتضد دشمنی قاسم با بدر را دریافته، و قتل او را پیش‌بینی کرده بود (نک: ابن عمرانی، ۱۱۶). سبب دشمنی آن بود که قاسم بن عبیدالله می‌خواست خلافت را از فرزندان معتضد بیرون کند، یا به عبدالواحد بن موفق دهد و این معنی را با بدر در میان گذاشت، اما وی به سختی مخالفت کرد. چون مکتفی به خلافت نشست، قاسم از بیم آنکه بدر نزد خلیفه از قصد او گفت و گو کند، به حيله و نیرنگ برخاست و مکتفی را برضد او برانگیخت تا یاران بدر را تطمیع کرد و پراکند و خود او را که در فارس بود، به عراق خواند. بدر به واسطه آمد و پس از آنکه قاضی محمد ابن یوسف او را به دروغ فریفت و امان داد و عهد و وثیقه نوشت، رهسپار بغداد شد؛ اما در میان راه سر از تنش جدا کردند (ابن ابار، همانجا؛ مسعودی، ۲۷۶-۲۷۵/۴؛ ذهبی، ۴۱۶/۱؛ گردیزی، ۱۸۸-۱۸۹؛ ابن اثیر، ۵۱۷/۷-۵۱۸؛ ابن عماد، ۲۰۱/۲؛ خضری، همانجا؛ قس: تاریخ سیستان، ۲۶۲). بعداً خانواده بدر بیکر او را به مکه منتقل، و در آنجا دفن کردند (ابن کثیر، ۹۵/۱۱). بعضی از شعرا، وزیر و قاضی حيله‌گر را هجوها گفتند و سرزنشها کردند (مثلاً نک: مسعودی، ۲۷۶-۲۷۷).

بدر معتضدی که مانند سلاطین، طوق بر گردن، و تاج مرصع بر سر می‌نهاد (صابی، هلال، رسوم، ۹۴)، نزد معتضد پایگاهی سخت بلند داشت و از معدود کسانی به شمار می‌رفت که خلیفه آنان را به کنیه می‌خواند (تنوخی، ۱۱۴/۸؛ صابی، محمد، ۲۰۶-۲۰۷؛ نیز برای روایات جحظه و انطای درباره او، نک: ابن منظور، ۱۷۲/۵-۱۷۳؛ ابن عماد،

بدر معتضدی که مانند سلاطین، طوق بر گردن، و تاج مرصع بر سر می‌نهاد (صابی، هلال، رسوم، ۹۴)، نزد معتضد پایگاهی سخت بلند داشت و از معدود کسانی به شمار می‌رفت که خلیفه آنان را به کنیه می‌خواند (تنوخی، ۱۱۴/۸؛ صابی، محمد، ۲۰۶-۲۰۷؛ نیز برای روایات جحظه و انطای درباره او، نک: ابن منظور، ۱۷۲/۵-۱۷۳؛ ابن عماد،

بدریه، نام دو مدرسه، یکی مخصوص شافعیان در قدس، و دیگری ویژه حنفیان در جبل قاسیون در سده‌های ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م.

۱. بدریه قدس: این مدرسه را بدرالدین محمد بن ابی القاسم هکاری - از امیران دستگاه ملک معظم عیسی ابوبی حکمران شام (۵۷۶ - ۶۲۴ق) - برای شافعیان بنا کرد. وی فردی نیکوکار، و بانی بسیاری از اماکن خیریه بود. این مدرسه در ناحیه مرزبان قدس در نزدیکی زاویه لؤلؤیه، و مسجدی در نزدیکی الخلیل از جمله آثار اوست (علیمی، ۴۷/۲؛ صفدی، ۳۵۱/۴).

در کتیبه بازمانده در مدخل بدریه قدس، به اختصاصی این مدرسه به بیروان مذهب شافعی، نام بانی و واقف، تاریخ بنا و واگذاری حق نظارت امور مدرسه به پسران ارشد بدرالدین تصریح شده است. بر کتیبه‌ای بر در این مدرسه از واقف دیگر آن با عنوان ملکه بدریه یاد شده است (عبدالمهدی، ۳۵۹/۱).

از بنای بدریه قدس اکنون تنها دروازه‌های ویرانه آن باطاقی جناقی و

همان کنیه یاد شده که بین سر در و طاق قرار دارد، بر جای مانده است. دیگر اجزاء مدرسه با ویرانه‌های مجاور آن درآمیخته، و قسمتهایی از اندرون ساختمان به خانه‌ای مسکونی تبدیل شده است. در جانب غربی این بنا ضریحی است با سنگی بزرگ بر روی آن که به احتمال بسیار آرامگاه بدرالدین هکاری بانی و واقف مدرسه است که پس از مجاهدتهای بسیار در مقابل صلیبیان در ۶۱۴ق به شهادت رسید. جسد او را از طور به قدس بردند و در همین مدرسه به خاک سپردند (نجم، ۱۱۳-۱۱۴؛ ناصری، ۱۲۹-۱۳۰؛ سبط ابن جوزی، ۵۹۲/۸).

از مدرسان، دانش‌آموختگان و برنامه‌های آموزشی این مدرسه اطلاعی در دست نیست؛ برخی از نویسندگان از دوستی دیر پا و همنشینی بدرالدین هکاری با سبط ابن جوزی (د ۶۵۴ق)، چنین پنداشته‌اند که این فقیه و مورخ نامور حنبلی حنفی شده از خاندان معروف ابن جوزی حنبلی هنگام اقامت در قدس، در این مدرسه شافعیه نیز تدریس می‌کرده است (عبدالمهدی، ۳۶۰/۸). اما این نظر درست نیست، بلکه محل تدریس سبط ابن جوزی بدریه حنفیه (نک: شه ۲) بوده است.

۲. بدریه جبل قاسیون: این بدریه مدرسه کوچکی متعلق به حنفیان بود و امیر بدرالدین، معروف به لالا در ۶۳۸ق آن را در صالحیه جبل قاسیون در ناحیه غوطه دمشق ساخته بود. این مدرسه رویه روی مدرسه شبلیه و در کنار پل معروف به کحیل قرار داشت و بانی آن حمام و بوستان و مستغلاتی در همان ناحیه بر آن وقف کرده بود (ابن کثیر، ۱۹۴/۱۳؛ نعیمی، ۴۷۷/۱-۴۷۹). علاوه بر سبط ابن جوزی که به تدریس در این بدریه اشتغال داشت، بزرگانی دیگر از فقیهان حنفی چون زکی‌الدین زکریا بن عقبه، صفی‌الدین یحیی بن فرج بن عتاب بصری، معروف به اسود، و شمس‌الدین محمد بن علی بن هاشم بن جبریل بن ذرع (د ۷۳۱ق) در آنجا تدریس می‌کردند. این مدرسه تا نیمه دوم سده ۸ق فعالیت آموزشی داشته، و خطبه‌های نماز جمعه در آن ایراد می‌شده است (ابن کثیر، همانجا؛ نعیمی، ۴۷۹/۱-۴۸۱/۱؛ ناصری، همانجا؛ ابن عماد، ۲۶۷/۵).

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن کثیر، البدایه؛ سبط ابن جوزی، یوسف، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالرفقیات، ریس‌آباد، ۱۹۷۴م؛ عبدالمهدی، عبدالجلیل حسن، المدارس فی بیت المقدس، عمان، ۱۹۸۱م؛ علیمی، عبدالرحمان، الانس الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل، عمان، ۱۹۷۲م؛ ناصری طاهری، عبدالله، بیت المقدس، شهر پیامبران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نجم، رائف یوسف و دیگران، گنجینه‌های قدس، ترجمه صدیقه وستقی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نعیمی، عبدالقادر، المدارس فی تاریخ المدارس، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م.

بدشاه، زین‌العابدین کشمیری (حک ۸۲۳-۸۷۵ق/۱۴۲۰-۱۴۷۰م)، از سلاطین مشهور شاهگیری کشمیر.

زین‌العابدین، فرزند دوم سکندر شاه، مشهور به بت شکن (حک ۷۹۶-۸۱۹ق/۱۳۹۴-۱۴۱۶م) در روزگار شاهزادگی، شاهی خان نامیده

می‌شد و پس از آن عنوان زین‌العابدین را برگزید، سپس به سبب شخصیت محبوبش نزد مردم به بدشاه (شاه بزرگ) معروف شد (فرشته، ۳۴۲/۲؛ تتوی، ۲۰۹؛ نهاوندی، ۱(۱)/۲۰۸؛ آفاقی، ۲۳، ۳۵؛ آزاد، ۲۹۹). زین‌العابدین در دوره شاهزادگی، از سوی پدر حامل هدایایی برای امیر تیمور گورکان (د ۸۰۷ق/۱۴۰۴م) بود، اما به گفته مؤلف تاریخ اعظمی، تیمور او را با خود به سمرقند برد. زین‌العابدین پس از درگذشت تیمور، رهایی یافت و پس از چندی که در سمرقند به فراگرفتن علوم مشغول بود، به کشمیر بازگشت (نک: راشدی، ۱۳۲۶/۳-۱۳۲۷؛ قس: نظام‌الدین شامی، ۲۰۴، که می‌گوید: او از سوی تیمور اجازه یافت تا به همراه پدرش سکندر شاه به کشمیر بازگردد و با توجه به عنایت تیمور به سکندر، این قول صحیح‌تر می‌نماید).

ظاهراً نخستین برخورد جدی زین‌العابدین پس از جلوس با برادرش میرخان علی‌شاه (حک ۸۱۹-۸۲۳ق) بود. علی‌شاه نخست به دلخواه از پادشاهی کناره گرفت و راهی سفر مکه شد، اما در نیمه راه پشیمان شد و در صدد بازپس گرفتن تاج و تخت کشمیر برآمد. در جریان درگیری که میان او و زین‌العابدین روی داد، زین‌العابدین پیروز گردید و با استقبال گرم مردم وارد کشمیر شد (راشدی، ۱۳۲۷/۳، حاشیه). پس از آن، وی در صدد تصرف دهلی برآمد و اگرچه موفق به فتح این شهر نشد، اما بر تمام پنجاب، تبت و نواحی اطراف سند دست یافت (نظام‌الدین احمد، ۴۳۵/۳؛ تتوی، نهاوندی، همانجا؛ حسن، ۷۲-۷۳).

در زمینه سیاست خارجی روحیه مسالمت‌جویانه و افکار روشن‌بینانه بدشاه سبب شد تا مناسبات مطلوبی میان کشمیر و نقاط دیگر برقرار شود. وی با سلطان ابوسعید میرزای تیموری (د ۸۷۳ق/۱۴۶۸م) حکمران بخشهایی از ایران، سلطان بهلول لودی، سلطان محمود گجراتی، شریف مکه و برخی از مملوکان مصر روابط دوستانه داشت. از شاهرخ تیموری هم درخواست کرد تا شماری کتاب و چند تن از دانشمندان هرات را به کشمیر بفرستد که شاهرخ خواهش وی را اجابت کرد (نظام‌الدین احمد، ۴۴۰/۳؛ حسن، همانجا؛ تیکو، ۱۶؛ هیگ، ۲۸۲). از طریق همین روابط دوستانه بود که فرهنگ و تمدن ایران به کشمیر راه یافت (رضوی، ۱۹).

زین‌العابدین در آغاز جلوس، برادر کوچک‌ترش محمدخان را مشاور خود کرد تا در امور مهم حکومت بدویاری رساند. پس از چندی محمدخان درگذشت و حیدر پسر او، جانشین پدر شد (نظام‌الدین احمد، ۴۴۱/۳؛ فرشته، ۳۴۴/۲-۳۴۵)؛ اما مسأله اصلی سلطان زین‌العابدین، پسرانش بودند. او پسر به نامهای آدم‌خان، حاجی‌خان و بهرام‌خان داشت. رقابت دو پسر نخست بر سر ولیعهدی و رفتار ناپسند اجتماعی آنها و سرکشیهایی که در برابر پدر خود می‌کردند (نک: نظام‌الدین احمد، ۴۴۳/۳؛ فرشته، ۳۴۵-۳۴۶؛ نهاوندی، ۱(۱)/۲۱۴)، همواره موجب ناآرامی اوضاع سیاسی - اجتماعی کشمیر و دغدغه خاطر سلطان، به ویژه در سالهای آخر حکومتش بود. با همه سعی و کوششی که زین‌العابدین برای رفع این اختلافات کرد، نتوانست صلح و آرامش

و هنرمندانی را نیز از دیگر نقاط به کشمیر دعوت کرد (راشدی، ۲۱۹/۱-۲۲۰: EI², IV/708).

زین العابدین را بنیان‌گذار شهرها، عمارات، پلها و باغهای باشکوه دانسته‌اند که از آن میان می‌توان به بنای شهر «نوشهر» (اکنون قسمتی از سرینگر) و بنای معروف زینالانک^۱ که در ۸۴۷ ق/۱۴۴۳ م ساخته شد، اشاره کرد (راشدی، ۱۳۳۰/۳؛ حسن، 94). ویژگی اصلی بناهای این دوره، استفاده فراوان از چوب به جای سنگ بود و در مواردی مانند آرامگاه مادر سلطان و آرامگاه مدانی، از کاشیهای ایرانی نیز استفاده شد (فرشته، ۳۴۳/۲؛ حسن، EI²، همانجاها).

بدشاه به هنرهای مختلف و به ویژه موسیقی و شعر علاقه بسیار داشت. وی با زبانهای فارسی، سنسکریت و تبتی کاملاً آشنا بود (نظام‌الدین احمد، ۴۳۵/۳؛ حسن، 91) و با حمایت او، بسیاری از دانشمندان و هنرمندان به کشمیر سفر کردند که از آن میان می‌توان از ملاعودی موسیقی‌دان و نوازنده ماهر و ملاجیل خواننده‌ای که در شعرخوانی نیز استادی بی‌نظیر بود، یاد کرد که از خراسان به کشمیر رفته بودند (ابوالفضل، ۱۸۵/۲؛ نظام‌الدین احمد، ۴۳۹/۳؛ حسن، 93). زین العابدین به ترجمه کتب نیز علاقه‌ای خاص داشت و در دارالترجمه‌ای که تأسیس کرده بود، گروهی از مترجمان زیر دست به ترجمه کتابهای عربی، فارسی و سنسکریت مشغول بودند (تیکو، 15؛ آفاقی، همانجا). از آثار مهمی که به دستور وی به فارسی ترجمه شد، می‌توان مهابهارات و راج‌ترنگینی را نام برد که ملاحمد کشمیری آنها را ترجمه کرد (تتوی، ۲۱۳؛ فرشته، ۳۴۴/۲؛ آفاقی، ۳۶). همچنین دومین کتاب منظوم «تاریخ کشمیر» که تکمله راج‌ترنگینی بود، با نام زینة راج‌ترنگینی به وسیله سرپور تألیف شد. این کتاب وقایع حکمرانی دوره سلطان زین العابدین را دربرداشت (همو، ۲۳؛ نیز نک: احمد، ۱۷۵).

زین العابدین، گاه شعر نیز می‌سرود و تخلص او «قطبی» بود (راشدی، ۷۶-۷۵/۱، ۱۳۱۲/۳). تألیف دو کتاب فارسی را نیز به وی نسبت داده‌اند: ۱. تفنگ‌سازی، که به صورت گفت و گو ارائه شده است؛ ۲. شکایات، که زین العابدین آن را در اواخر عمر به هنگام درگیری پسرانش با یکدیگر و در گله از روزگار و ناپایداری دنیا نوشت (حسن، 91؛ تیکو، 17).

مآخذ: آزاد، محمود، تاریخ کشمیر، مظفرآباد، ۱۹۹۲ م؛ آفاقی، صابر، تاریخ کشمیر، لاهور، ۱۹۸۲ م؛ ابوالفضل علامی، آیین اکبری، لکهنو، ۱۸۹۳ م؛ احمد، عزیز، تاریخ تفکر اسلامی در هند، ترجمه نفی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ تتوی، احمد و آصف‌خان قزوینی، تاریخ الفی، به کوشش سید علی آل‌داود، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ راشدی، حسام‌الدین، تذکره شماری کشمیر، لاهور، ج ۱، ۱۹۸۳ م، ج ۳، ۱۹۴۶ ش؛ رضوی، س. م.، نامه کشمیر، بی‌بی، ۱۳۲۵ ق؛ فرشته، محمدقاسم، تاریخ، بی‌بی، ۱۸۶۸ م؛ نظام‌الدین احمد، طبقات اکبری، کلکته، ۱۹۳۵ م؛ نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش پناهی سستانی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نهاوندی، عبدالباقی، مآثر رحیمی، بدکوش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱ م؛ نیز:

EI²; Haig, T. W., «The Kingdom of Kashmir», The Cambridge

را میان آن دو برقرار کند، تا اینکه سرانجام از آنها ناامید شد و هیچ‌یک از آنها را به عنوان ولیعهد خود معرفی نکرد (نظام‌الدین احمد، ۴۴۴/۳-۴۴۵).

رنجیدگی سلطان از پسرانش، از دست دادن مشاوران و امیران وفادار و درگذشت تاج خاتون همسر وی در ۸۷۰ ق از عواملی بودند که موجب سرخوردگی شدید او از اداره امور سیاسی شدند، تا جایی که وی حتی در اواخر عمر، از امضا کردن اسناد و مدارک رسمی دولتی نیز امتناع می‌ورزید (آزاد، ۳۱۲، ۳۲۵) و زمانی که امرای دربار در حال به توافق رسیدن با حاجی خان بودند و خزانه پادشاهی را در اختیار او گذاشتند، سلطان بیمار و پیهوش در بستر مرگ بود (نظام‌الدین احمد، همانجا؛ فرشته، ۳۴۷/۲؛ آزاد، ۳۲۶). سرانجام، پس از ۵۲ سال حکمرانی، بدشاه در ۸۷۵ ق درگذشت و پیکر او را در آرامگاه سلاطین، در سرینگر به خاک سپردند (همانجا؛ هیگ، 284؛ قس: راشدی، ۱۳۳۲/۳، که تاریخهای متفاوتی را برای درگذشت وی آورده است).

اصلاحات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی: سلطان زین العابدین پس از تثبیت مرزهای سیاسی، تمام کوشش خود را به امور داخلی معطوف کرد. وسعت دید و تسامح مذهبی او نسبت به ادیان مختلف و هدف او برای ایجاد جامعه‌ای آرام با همزیستی مسالمت‌آمیز میان افراد آن، منجر به اقدامات اصلاح‌گرایانه‌ای شد که او را به عنوان یکی از سلاطین مرقی و آزادی‌خواه شبه قاره، و پیشرو اکبر شاه نشان می‌دهد (نک: هیگ، 282-281؛ آفاقی، ۳۵). اصلاحات او در زمینه‌های مختلف مذهبی، اقتصادی، اداری، علمی و فرهنگی بود. یکی از مهم‌ترین اقدامات زین العابدین بازگرداندن برهمنان رانده شده از کشمیر بود که در نتیجه سخت‌گیریهای مذهبی سکندر شاه، از کشمیر رفته بودند. آزادی هندوان در اجرای مراسم مذهبی‌شان - که در زمان سکندر شاه ممنوع شده بود - و لغو تقریبی دریافت جزیه از غیرمسلمانان، از دیگر اقدامات زین العابدین بود. وسعت آزادیهای مذهبی داده شده به هندوها تا بدان حد بود که بسیاری از برهمنان که قبلاً به اجبار به اسلام گرویده بودند، دوباره به دین خود بازگشتند (نظام‌الدین احمد، ۴۳۶/۳-۴۳۷؛ فرشته، ۳۴۲/۲).

در زمینه اقتصادی نیز، زین العابدین دستور یکسان نمودن سکه‌ها را داد، زیرا سکه طلا به دلیل فراوانی، رونق خود را از دست داده بود و بجز طلا، سکه‌های متنوعی از نقره و مس نیز ضرب می‌شد. او دستور داد تا تمام سکه‌ها را از مس خالص ضرب کنند (نظام‌الدین احمد، همانجا؛ تتوی، ۲۱۰). بدشاه همچنین بازرگانان را واداشت تا کالاهای خود را با قیمت عادلانه عرضه کنند. برای اصلاح نظام اداری نیز او رسم پیشکش دادن را منسوخ کرد (فرشته، همانجا).

زین العابدین به پیشرفت صنایع نیز توجه بسیار داشت. گویا او نخستین کسی بود که باروت را از آسیای مرکزی به هند برد (تیکو، 17). زین العابدین برای توسعه صنعت، افرادی را برای آموزش کاغذسازی، صحافی، کنده‌کاری، قالی‌بافی و صنایع دیگر به ایران و ترکستان فرستاد

History of India, New Delhi, 1987, vol. III; Hasan, M., *Kashmir Under the Sultans*, Calcutta, 1959; Tikku, G. L., *Persian Poetry in Kashmir 1339-1846*, Berkeley, etc., 1971.

هدی سید حسین زاده

بدعت، نودر آوردن عقیده، کردار یا گفتاری در دین.

I. مقدمه، تعریفها و تقسیمات

الف. بدعت از لحاظ لغوی و اصطلاحی: بدعت از نظر لغوی یعنی چیزی را بدون سابقه و الگوی قبلی ایجاد کردن، یا گفتاری را بی پیشینه بر زبان آوردن. از این روست که خداوند بدیع آسمانها و زمین است و «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (بقره/۱۱۷)، یعنی خداوند آسمانها و زمین را بی الگو و مانند پیشین آفرید. این آیه نیز در همین معناست: «قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ...» (احقاف/۹)، یعنی بگو من از میان پیامبران نودرآمدی نبودم و پیش از من فرستادگان بسیاری آمده‌اند (نک: ابن درید، ۲۹۸/۱؛ ازهری، ۲۴۰-۲۴۱؛ ابوهلال، ۳۵۳/۱-۳۵۴).

بدعت از لحاظ اصطلاحی یعنی امر تازه‌ای که اصلی در کتاب و سنت ندارد (طریحی، ۱۶۴/۱)، به عبارت دیگر بدعت آن است که کسی گفتاری یا کرداری در دین وارد کند و در گفتار و کردار خویش به صاحب شریعت و نمونه‌های متقدم و اصول محکم دینی استناد نوزد (راغب، ۳۹) و در یک کلام بدعت یعنی کم و زیاد کردن دین و در عین حال این کار را به نام دین انجام دادن (سیدمرتضی، ۱۵۴). بدین سان، می‌توان گفت که بدعت از لحاظ لغوی هر امر تازه و نوینی را شامل می‌شود، خواه آن امر مربوط به مسائل دینی باشد، خواه غیردینی؛ ولی بدعتی که در دین از آن نهی شده، معطوف به آن دسته از امور دینی است که تازه باب شده، و سابقه‌ای در دین ندارد. بدین لحاظ، این واژه از نظر لغوی معنایی عام‌تر از کاربرد اصطلاحی آن دارد (نک: شاطبی، ۲۱/۱) و آنچه در این مقاله بررسی می‌شود، معنای اصطلاحی آن است. معنای اصطلاحی بدعت خالی از هر گونه ابهام و پیچیدگی است. محسن امین گفته است: بدعت یعنی در دین وارد کردن آنچه به دین مربوط نیست و تحریم بدعت نیاز به دلیل خاصی ندارد، زیرا عقل خود حکم می‌کند که جایز نیست چیزی را بر احکام دین افزودن یا چیزی از آن کاستن، چه، چنین کاری فقط به خدا و پیامبر (ص) اختصاص دارد (ص ۹۸).

ب. مسأله بدعت در قرآن: اصطلاح بدعت از جمله مفاهیمی است که مبنایی قرآنی دارد. در اینجا به چند نمونه از آیات مرتبط با آن اشاره می‌شود: خداوند آیینی به نام رهبانیت را به عنوان یک رسم دینی برای مسیحیان مقرر نکرد و خود راهبان این رسم را باب کردند و بدعت گذاشتند: «... وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ...» (حدید/۵۷). در آیه‌ای دیگر خداوند به منکران پیامبر اسلام (ص) می‌گوید: در آیین خدایی، رسالت دادن به شخصی چون محمد (ص) امری تازه و بدعت نیست، بلکه خداوند پیش از آن حضرت هم، به کسانی این مقام را واگذارده است (احقاف/۹). نمونه دیگری نیز از آیات وجود دارد که با اینکه واژه بدعت یا هم خانواده‌هایش در متن آنها نیست، اما

محتوای آیات به روشنی گویای این است که بدعت‌گذاری در دین امری ناپسند و نارواست؛ از جمله اینکه خداوند به مؤمنان می‌گوید: از خدا و فرستاده‌اش فرمان ببرند و اگر در امری دینی اختلاف نظر داشتند، به کتاب خدا و [سنت] پیامبر (ص) باز گردند (نساء/۵۹/۴)، یا به آنان می‌گوید: هر آنچه پیامبر (ص) بر ایشان آورده است، بگیرند و از هر آنچه او نهی کرده است، دست بکشند (حشر/۷/۵۹) و پیوسته فرمانبردار پیامبر (ص) باشند و از او پیروی کنند (اعراف/۷/۱۵۶-۱۵۸؛ آل عمران/۳/۳۲). همچنین می‌گوید: هیچ کس را در کاری که خدا و فرستاده‌اش فرمان دهند، اختیاری نیست (احزاب/۳۶/۳۳). خداوند در نکوهش مشرکان می‌گوید: از روزی که خدا بر ایشان فرود آورده است، چرا بخشی را حرام و بخشی را حلال گردانیده‌اند؛ آیا خدا به آنان چنین اجازه‌ای داده است، یا بر خدا دروغ می‌بندند؟ (یونس/۵۹/۱۰). در آیه‌ای دیگر به پیامبر (ص) می‌گوید: که به کسانی که از او خواسته‌اند تا دینش را تغییر بدهد، اینگونه پاسخ دهد که مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کنم و از چیزی جز آنچه بر من وحی می‌شود، پیروی نمی‌کنم (یونس/۱۰/۱۵). در جای دیگر خداوند به مسلمانان می‌گوید: شما نباید از پیش خود به دروغ چیزی را حلال و چیزی را حرام کرده، به خدا نسبت دهید تا بر خدا دروغ بنیدید (نحل/۱۶/۱۱۶). افزون بر اینها، خداوند کسانی را که حکمهایشان مطابق حکم خدا نیست، کافر ظالم و فاسق می‌خواند (مائده/۵/۴۴-۴۷). در آیه‌ای دیگر خداوند کسانی را که بدون اجازه خداوند دینی را از ناحیه خود بسازند، سخت نکوهش می‌کند (شوری/۴۲/۲۱).

مجموع این آیات نشان می‌دهد که دین خداوند قواعد و احکام مشخص و معینی دارد و هیچ کس حق ندارد که آن را تغییر دهد و کم و زیاد کند، یا چیزی را از نزد خویش حلال، یا حرام اعلام نماید و اگر کسی به چنین کاری مبادرت ورزد، گناهی بزرگ و نابخشودنی مرتکب شده است (نک: شاطبی، ۳۳/۱-۴۵).

ج. مسأله بدعت در حدیث: روایات بسیاری در مجموعه‌های حدیثی اهل سنت و شیعه وجود دارد مبنی بر اینکه بدعت گناهی بزرگ و حرامی آشکار است و مسلمانان جداً باید از این کار پرهیز کنند. فشرده آنچه در روایات درباره بدعت آمده، چنین است: از امور تازه درست کردن در دین باید پرهیز کرد، زیرا هر بدعتی گمراهی است (ابن ماجه، ۱۶-۱۷؛ دارمی، ۴۵/۲؛ برقی، ۳۲۸/۱؛ مجلسی، بحار، ۲۶۳/۲)؛ هیچ قومی بدعتی را درست نکردند، مگر آنکه سنتی از میان رفت (احمد بن حنبل، ۱۰۵/۴؛ ابن شعبه، ۱۵۱). کسی که در دین چیز تازه‌ای بیاورد که از دین نیست، مردود است (دارمی، همانجا؛ مسلم، ۱۳۴۳/۲). اگر کسی در اسلام سنت خوبی را پایه‌گذاری کند، هم اجر این کار را می‌برد و هم اجر کسانی را که به این سنت عمل کرده‌اند؛ و اگر کسی سنت بدی را پی‌ریزی نماید، هم گناه این کار به دوش اوست و هم گناه کسانی که به این کار عمل کرده‌اند (احمد بن حنبل، ۳۵۷/۴؛ شیخ مفید، الامالی، ۱۹۱). بدعت گناهی بسیار هولناک و غیرقابل بخشش است (مجلسی، همان،

تعریفهای دسته دوم که مبتنی بر تقسیم بدعت هستند، گفتن این نکته لازم است که پایه و مایه این تعریفها را یک رویداد تاریخی مربوط به خلیفه دوم تشکیل می‌دهد. عمر در زمان خلافتش چون دید که مردم در ماه رمضان نمازهای مستحبی را به طور انفرادی می‌خوانند، از این کار خوشش نیامد و دستور داد که این نمازها را به صورت جماعت برگزار کنند (نماز تراویح). آنگاه خلیفه گفت: البته به جماعت خواندن این نماز با اینکه بدعت است، اما بدعت خوبی است (بخاری، ۲۵۲/۲؛ مالک، ۱۱۴/۱-۱۱۵). بدین سان، برخی از صاحب نظران کوشیده‌اند که مفهوم بدعت را بر اساس تقسیم‌بندی تعریف کنند.

تعریف بدعت بر پایه تقسیمات دو بخشی: ۱. بدعت دو گونه است: اگر امر تازه‌ای یا کتاب، سنت یا اجماع مخالف باشد، این کار بدعت گمراه کننده است. اما اگر امر تازه‌ای باشد که موجب خیر شود و هیچ کس با آن امر مخالفت نرزد، این بدعت یک نوآوری تازه‌ای است که نکوهیده نیست (این تعریف از شافعی است، نک: بیهقی، ۴۶۹/۱؛ ابن حجر، ۲۱۲/۱۳). ۲. بدعت در دین همه آن امور تازه‌ای را شامل می‌شود که در قرآن و سنت نیامده باشد، اما خود این امور دو گونه است: گاهی بدعتی است که از رهگذر نیت خیری که بدعت‌گذار داشته، او را در معرض اجر خدایی قرار داده، و وی معذور است. گاهی هم بدعت نکوهیده است و بدعت‌گذار را معذور نمی‌دارد و این نوع از بدعت‌هایی است که بر فساد آن دلیل وجود دارد (ابن حزم، ۴۳/۱؛ نیز نک: قرطبی، ۸۷/۲). ۳. هر بدعتی موردنهی قرار نگرفته است، بلکه تنها آن بدعتی موردنهی است که با یک سنت ثابت در تضاد باشد و امری شرعی را از میان بردارد (غزالی، احیاء، ۵۴۲/۲). ۴. بدعت دو گونه است: بدعت هدایت و بدعت گمراهی: بدعت گمراهی آن امور تازه‌ای است که برخلاف دستور خدا و پیامبر (ص) بوده، و در عین حال موردنکوهش و انکار باشد؛ اما بدعت هدایت، آن امور تازه‌ای است که مشمول احکام عمومی مستحبات خدا بوده، و موردتشویق خدا و پیامبر (ص) باشد و این بدعتی ستوده است (ابن اثیر، ۱۰۶/۱). ۵. باید دانست که هر آنچه پس از پیامبر (ص) پدیدار شد، بدعت بود. آن دسته اموری که با اصول و قواعد سنت آن حضرت موافق است، بدعتی نیکوست و هر آنچه با آن قواعد مخالف است، بدعت بد و گمراهی است (نک: عطیه، ۱۹۷-۱۹۸؛ تهانوی، ۱۳۳/۱).

تعریف بدعت بر پایه تقسیمات پنج بخشی: ظاهراً نخستین کسی که این تقسیم‌بندی را مطرح کرد، ابن عبدالسلام (ه) بود، او بر آن است که بدعت را می‌توان بر اساس احکام خمسۀ فقهی وجوب، استحباب، حرمت، کراهت و اباحت تقسیم‌بندی کرد: مثلاً خواندن نحو برای فهمیدن کلام خدا بدعتی واجب است. ساختن مهمانسرا و مدرسه و خواندن نماز تراویح از زمرۀ بدعت‌های مستحب است. پدیدار شدن مذاهبی همچون جبریه و قدریه از بدعت‌های حرام است. آراستن مسجدها از بدعت‌های مکروه، و مصافحه پس از نماز صبح و عصر از بدعت‌های مباح است (ابن عبدالسلام، ۲۰۴/۲-۲۰۵؛ نووی، ۲۲/۱(۱)؛ قرافی، ۲۰۲/۴-۲۰۳).

۲۹۷/۲؛ برقی، همانجا)، گناهی همدوش با کفر (ابن بابویه، معانی، ۳۹۳؛ نیز نک: شاطبی، ۱۱۳/۱-۱۱۷)؛ چندان که توبۀ بدعت‌گذار پذیرفته نیست (ابن بابویه، ثواب، ۵۸۶-۵۸۷). بدعت فتنه‌ها را آغاز می‌کند (برقی، ۳۳۰/۱) و با توحید هیچ سازگاری ندارد (کلینی، ۵۶/۱). اگر بدعتی در میان مسلمانان ظهور کند، عاظم باید علم خود را اظهار نماید و اگر عالمی این کار را نکند، لعنت خدا بر او باد (همو، ۵۴/۱؛ ابن ابی جمهور، ۵۷۹؛ نیز نک: شاطبی، ۵۱/۱-۹۱).

د- بدعت از لحاظ مفهوم (تعریفات): صاحب نظران تعریفهای مختلفی از بدعت ارائه کرده‌اند که با یک نظر کلی می‌توان این تعریفها را از هم جدا کرد:

یکم: تعریفات مبتنی بر عدم تقسیم بدعت: ۱. امر تازه‌ای که در شریعت مبنایی ندارد؛ بر این اساس، بر امور تازه‌ای که در شریعت دارای مبنایی هستند، شرعاً نمی‌توان نام بدعت نهاد، هر چند از لحاظ لغوی می‌توان آنها را بدعت نامید (ابن رجب، ۲۵۲). ۲. امر تازه‌ای در دین که هیچ پیشینه‌ای در آن ندارد و در مقابل سنت است (ابن حجر، ۱۵۸/۲، ۲۱۹/۴). ۳. امر تازه‌ای در دین که پس از پیامبر (ص) باب شده، ولی نصی به طور خاص برایش نیامده باشد و در عین حال نتوان آن را مصداق قواعد عام و کلی شریعت دانست، یا آنکه اساساً آن کار به طور خاص یا عام مورد نهی واقع شده باشد. بدین قرار، ساختن مدرسه و مانند آن بدعت نیست؛ چه، قواعد عام شرعی دلالت می‌کنند که باید مؤمنان را جای و مسکن داد. همین‌طور نوشتن کتابهای علمی یا درست کردن لباسها و غذاهایی که در روزگار پیامبر (ص) باب نبوده است، بدعت نیست، زیرا کارهایی از این دست، در شریعت مشمول قاعده عام حلال بودن هستند. از سوی دیگر اگر ما کارهایی را که مشمول احکام عام دین هستند، به صورت خاص به جا بیاوریم، بدعت به شمار می‌آید. مثلاً در شریعت، نماز کار ستوده‌ای است و مستحب است که در هر زمانی آن را به جای آوریم، اما اگر کسی رکعت‌های خاصی در اوقات خاص تعیین کند، بدعت محسوب می‌گردد و خلاصه بدعت یعنی نو درآوردن امری در شریعت که نصی در مورد آن نیامده باشد، خواه اصل آن کار نوآوری باشد، خواه خصوصیتش (مجلسی، همان، ۲۰۲/۷۱-۲۰۳). ۴. داخل کردن امری در دین که معلوم باشد که از دین نیست و آن را به امر شارع نسبت دادن (آشتیانی، ۸۰). ۵. وارد کردن چیزی در دین که از دین نیست؛ مثل مباح ساختن یک حرام، یا حرام کردن یک مباح، یا واجب کردن چیزی که واجب نیست و مانند آن (امین، ۱۴۳). ۶. راه و روشی در دین ایجاد کردن که ساختگی و شبیه امور دینی باشد؛ با این آهنگ که در عبادت کردن خدا مبالغه گردد (این تعریف فقط شامل بدعت در امور عبادی می‌شود)، یا راه و روشی در دین ایجاد کردن که ساختگی و شبیه به امور دینی است و با این قید که قصد انجام دادن آن کار همان قصدی باشد که در مورد یک روش شرعی به کار می‌رود (شاطبی، ۲۲/۱).

دوم: تعریفات مبتنی بر تقسیم بدعت: پیش از ذکر نمونه‌هایی از

(۲۰۵).

گفتنی است که شهید اول از فقهای مشهور امامیه نیز معتقد به همین تقسیم بندی در مورد بدعت است (۱۴۴/۲-۱۴۶). محمدباقر مجلسی با استناد به یک روایت، نظر شهید اول را مورد انتقاد قرار می دهد و می گوید: هر بدعتی بدون استثناء حرام و افترای بر خدا و رسول است (مرآة... ۱۹۳/۱).

شاطبی نیز به این تقسیم بندی معترض است. او می گوید: کسانی مثل ابن عبدالسلام و قرافی که به چنین تقسیمی قائلند، مبنایشان این است که ادله تحریم بدعت کلی و عام نیست و مختص دارد. به نظر شاطبی خود این تقسیم بندی بدعت است و هیچ دلیل دینی و شرعی بر این تقسیم دلالت نمی کند و این تقسیم بندی فی نفسه متناقض است، زیرا بدعت آن چیزی است که هیچ دلیل شرعی بر آن دلالت نکند؛ چه، اگر چیزی وجود داشته باشد که بر وجوب، استحباب یا اباحه آن دلیل شرعی داشته باشیم، دیگر آن چیز بدعت به حساب نمی آید و آن عمل مصداق قواعد کلی دستورات شرعی یا مباحات می شود. پس جمع کردن میان اینکه این اشیاء را بدعت بدانیم با آنکه این ادله بر وجوب، استحباب یا اباحه آن دلالت کند، جمع میان دو امر متنافی است (۱۳۰/۱). به هر حال، به نظر می رسد که صاحب نظرانی که طرفدار این تقسیم بندی بودند، معنای لغوی بدعت را با معنای اصطلاحی آن خلط کرده اند.

بدعت از لحاظ تقسیم تاریخی: برخی از سلفی گرایان (سلفیه) با عنایت به اینکه تقسیمات دو بخشی و پنج بخشی را مردود دانسته اند، با استناد به حدیثی منسوب به پیامبر (ص) که فرموده اند: «بهترین مردم میان امت من مردم قرینند که در آن می زیم، آنگاه پس از آن و آنگاه پس از آن» (ابن حجر، باب فضائل اصحاب النبى)، بر آنند که معیار تعریف بدعت و بازشناسی آن از سنت ۳ قرن اول هجری است. آنان معتقدند که هر آنچه در این ۳ قرن رخ داده، در زمره سنت است و هر آنچه پس از این ۳ قرن روی داده، بدعت است (امین، ۱۴۲). گذشته از تفسیرهای مختلفی که در باب حدیث یاد شده وجود دارد، داده های روشن تاریخی گویای این است که مسلمانان در ۳ قرن اول بر یک مشی واحد نبوده اند تا بتوان باورها و کردارهای آنان را از مسلمانان قرنهای بعدی متمایز ساخت. بدین سان، گذشته از اینکه تناقضات موجود در این روایت صحت آن را خدشه دار می سازد، نمی توان مفهوم «سلف» را که بر ساخته از آن روایت است، به صورت یک عنوان مشخص به حساب آورد که فرقه معینی از مسلمانان را با اندیشه ای معین شامل شود (نک: سبحانی، ۴۶-۵۵).

۵- بدعت حقیقی و نسبی: شاطبی در الاعتصام (که یکسره به بحث درباره بدعت اختصاص دارد) بدعت را به حقیقی و نسبی تقسیم کرده است. بدعت حقیقی آن است که هیچ دلیل شرعی اعم از کتاب، سنت، اجماع و استدلال به طور اجمالی یا تفصیلی بر آن دلالت نکند و به همین سبب بدعت نامیده شده که امری تازه و بدون پیشینه است (هر چند شخص بدعت گذار خود ادعا می کند که آن چیز را از دلایل

شرعی برگرفته، و از چارچوب شریعت خارج نشده است). اما بدعت نسبی امری دو سویه است؛ چه، نسبت به یک اعتبار، مستند به ادله شرعی است و از این رو، نمی توان آن را بدعت شمرد؛ اما نسبت به اعتباری دیگر فاقد هرگونه سند شرعی است و هیچ تفاوتی با بدعت حقیقی ندارد. از این روست که می توان آن را بدعت نسبی نامید؛ مثل نماز نافله که فی نفسه مشروع است، اما اگر کسی آن را واجب تلقی کند، بدعت می شود؛ گرچه بدعت نسبی هم به نوبه خود دو گونه است: یک نوعش بدعتی است که سخت نزدیک به بدعت حقیقی است و نوع دیگری بدعتی است که از بدعت حقیقی چندان دور است که سخت شبیه به یک سنت ناب است (۱۹۷/۱-۲۰۰).

و- بدعت از لحاظ مصداق: این بخش در پاسخ به این پرسش است که چه عملی بدعت است؟ و چه کسی بدعت گذار؟ تاریخ مسلمانان به روشنی نشان می دهد که از قرن اول هجری به بعد فرقه ها و مذاهب مختلفی پیدا شدند و هر فرقه باورها و گرایشهای مخصوص به خود را داشت و هر یک - به استثنای فرقه هایی معدود - خود را یکسره بر حق و بر آیین و سنت پیامبر (ص) می دانست و دیگر فرقه ها را به بددینی و بدعت متهم می کرد. این رشد می گوید: هر فرقه ای بر این گمان است که بر شریعت و دین اصیل است و فرقه مخالف او یا بدعت گذار است، یا کافر (ص ۱۳۳). بر این اساس پاسخ هر فرقه به پرسش بالا با پاسخ دیگر فرقه ها متفاوت است. در میان، حنابله - و به دنبال آنان وهابیه (نک: گلدسیهر، ۲۶۴-۲۶۷) - بیش از همه از اتهام بدعت برای نامشروع قلمداد کردن باورها و آیینهای دیگر فرقه ها استفاده کرده اند. اینان با این مبنا که باید از سلف صالح، یعنی صحابه و تابعین و محدثان بزرگ قرن ۱-۳ پیروی کرد، با هر امر تازه ای به ستیزه برمی خاستند. ابن تیمیه (ه) از سردمداران این جریان فکری است. از نظر او همگی متکلمان اعم از شیعه، معتزله، جهمیه، اشاعره و خوارج بدعت گذارند و همه فلاسفه از جمله فارابی و ابن سینا نیز در دام بدعت گرفتار آمده اند (نک: مجموعه الرسائل... ۳۶۳/۱، ۳۶۳/۵، «العقیده...»، ۴۲۵/۱-۴۲۹، موافقه... ۳۶۳/۱، مجموعه التفسیر، ۳۶۰: قس: امینی، ۱۴۸/۳). او حتی از برگزاری جشنهای دینی نیز انتقاد می کند (اقتضاء... ۵۸۱/۲: قس: عاملی، ۵۰، جد).

گرایش کهنه اصحاب حدیث هرگونه پرسش و تفکر را در دین بدعت می دانست و علم کلام و فلسفه را نامشروع قلمداد می کرد (ابن ملاحمی، ۷۶-۷۷: سبکی، ۱۲۷: بغوی، ۲۱۷/۱). بر این مبنا، قرطبی ترجمه کتابهای یونانی و آوردن فرهنگ فلسفی را در میان مسلمانان بدعت می خواند و مأمون را که سرمنشأ این کار بود، بدعت گذار می داند (۲۱۳-۲۱۴: قس: ابن عساکر، ۳۳۳).

پاسخ متکلمان در برابر اصحاب حدیث این بود که بدعت کار ما نیست، بلکه کار خود شماست! (اشعری، ۸۷-۸۸). متکلمان به نوبه خود فیلسوفان را بدعت گذار می دانند و این رشد چنین پاسخ می دهد که اشاعره، معتزله، باطنیه و حشویه همگی سخت گرفتار تأویلات بدعت

۱۹۹۶م: شهید اول، محمد، القواعد و الفوائد، به کوشش عبدالهادی حکیم، قم، مکتبه العتبات، شیخ مفید، الامالی، به کوشش حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق: همو، اوائل المقالات، به کوشش ابراهیم انصاری زنجانی، قم، ۱۴۱۳ق: طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، به کوشش محمود عادل، تهران، ۱۴۰۸ق/۱۳۶۷ش: عاملی، جعفر مرتضی، المواسم و المراسم، تهران، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م: عطیه، عزت علی عید، البدعة، تحدیدها و موقوف الاسلام منها، قاهره، دارالکتب الحدیثه؛ علامه حلی، حسن، منهاج الکرامه، به کوشش عبدالرحیم مبارک، قم، ۱۳۷۹ش: غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م: همو، فضائح الباطنیة، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۲م: فضل بن شاذان، الايضاح، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۱ش: قرآن کریم: قرائی، احمد، الفروق، بیروت، دارالمعرفه؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۹۶۵م: کراجکی، محمد، التعجب من افلاط العامة فی مسألة الامامة، به کوشش فارس حسون کریم، قم، ۱۴۲۱ق: کلینی، محمد، الاصول من الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق: گلدسیهر، ا.، العقيدة و الشريعة فی الاسلام، ترجمه محمدیوسف موسی و دیگران، قاهره، دارالکتب الحدیثه؛ مالک بن انس، الموطأ، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م: مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م: همو، مرآة العقول، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، ۱۴۰۴ق/۱۳۶۳ش: مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م: مطلی، محمد، التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع، به کوشش محمد زاهد کونری، مکتب نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م: نووی، محیی الدین، تهذیب الاسماء و اللغات، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ وحید بهبهانی، محمد علی، خیرتیه، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۲ق: یاقعی، عبدالله، مرهم العلل المعضلة، به کوشش ا.د. راس، کلکته، ناصر گذشته ۱۹۱۰م.

II. بررسی تاریخی

الف. بدعت در سده نخست اسلامی:

۱. ریشه ها در دوره پیش از اسلام: ویژگی های دین جاهلی عرب، اقتضای پذیرش وسیعی نسبت به نوآوری در حیطة رسوم خود داشت؛ اما در دوره اسلامی، با این نوآوریها برخوردی دوگانه شده است. عالمان مسلمان ضمن مقایسه رسوم نهاده شده در عصر جاهلی با سنن اسلامی - بسته به تناسب یا تناقض رسوم جاهلی با آنها - نسبت به آنچه در دوره جاهلیت رخ داده بود، ارزیابی متفاوتی داشته اند. به عنوان نمونه، در همان حال که رسوم شرک آمیز نهاده شده از سوی عمرو بن لُحی، بدعت تلقی می شده (نک: سهیلی، ۱۶۶/۱؛ یاقوت، ۳۳۶/۴)، آیینها و قوانین وضع شده از سوی عبدالمطلب بن هاشم با نگاه تحسین آمیز نگریسته شده است (مثلاً نک: ابن بابویه، من لا یحضره...، ۳۶۶-۳۶۵/۴، الخصال، ۳۱۲).

کاربرد دو مورد از مشتقات بدعت در معنایی مرتبط با معنای اصطلاحی در قرآن کریم (حدید/۵۷: ۲۷؛ احقاف/۹: ۴۶) حاکی از آن است که معنای بدعت در عصر نزول قرآن کریم، در حال شکل گرفتن بوده است. حکایت مشهور که ابولهب دعوت پیامبر (ص) را دعوت به «بدعت و ضلالت» می خواند (نک: ابن هشام، ۲۷۰/۲؛ احمد بن حنبل، مسند، ۴۹۲/۳-۴۹۳؛ طبری، تاریخ، ۳۴۸/۲-۳۴۹)، حتی از مفهوم شکل گرفته بدعت در اوایل عصر اسلامی فاصله دارد و اعتبار آن باید با تردید نگریسته شود.

۲. مفهوم بدعت در عصر نبوی: در میان تعبیر قرآنی، آنچه رابطه ای

آمینند (همانجا). اشاعره همه فرقه های جز خود - از جمله جبریه، معتزله، شیعه و باطنیه - را اهل بدعت می دانند (مطلی، ۵، جم: ابن عساکر، ۱۱۳؛ یاقعی، ۹۹؛ غزالی، فضائح...، ۱۸-۱۹). معتزله این اتهام را در مورد مرجئه و اشاعره صادق می دانند (ابن عساکر، ۱۰۸؛ شیخ مفید، اوائل...، ۴۹). اهل سنت همه فرقه های جز خود را اهل بدعت می شمردند (فضل بن شاذان، ۴؛ کراجکی، ۱۵۰). امامیه نیز به نوبه خود اهل سنت، غلات، معتزله، خوارج و صوفیه را اهل بدعت می دانند (ابن بابویه، الاعتقادات، ۹۷؛ حر عاملی، ۱۹۰، جم: وحید بهبهانی، ۸۴، جم: علامه حلی، ۱۱۱). آنان همچنین کارهای برخی از خلفا را بدعت قلمداد کرده اند (ابوالقاسم کوفی، ۵، جم: حدیقه...، ۲۳۲، بی).

مآخذ: آشتیانی، محمدحسن، بحر الفوائد، قم، ۱۴۰۳ق: ابن ابی جمهور، محمد، مجلی، ج سنگی، تهران، ۱۳۲۹ق: ابن اثیر، مبارک، النهایة، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناسی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م: ابن بابویه، محمد، الاعتقادات، به کوشش عصام عبدالسید، قم، ۱۳۷۱ق/۱۴۱۳ش: همو، ثواب الاعمال، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۷ش: همو، معانی الاخبار، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م: ابن تیمیه، احمد، اقتضاء الصراط المستقیم، به کوشش ناصر ابن عبدالکریم عقل، ریاض، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م: همو، «العقیده الحمویة الکبری»، مجموعه الرسائل الکبری، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م: همو، مجموعه التفسیر، به کوشش عبدالصمد شرف الدین، بیسئی، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۴م: همو، مجموعه الرسائل و السائل، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م: همو، موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م: ابن حجر عسقلانی، احمد، فتح الباری، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن حزم، علی، الاحکام، به کوشش احمد شاکر، قاهره، مطبعة الامام؛ ابن درید، محمد، جمهرة اللغة، به کوشش رمزی منیر بعلبکی، بیروت، ۱۹۸۷م: ابن رجب، عبدالرحمان، جامع العلوم و الحکم، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن رشد، محمد، مناهج الادلة فی عقائد المللة، به کوشش محمود قاسم، قاهره، ۱۹۵۵م: ابن شیمه، حسن، تحف العقول، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶ق: ابن عبدالسلام، عبدالعزیز، قواعد الاحکام، به کوشش طه عبدالنورث سعد، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م: ابن عساکر، علی، تبیین کذب المفتری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۴م: ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م: ابن ملاحی، محمود، الممتد، به کوشش مکدرموت و مادلونگ، لندن، ۱۹۹۱م: ابوالقاسم کوفی، علی، الاستفانة، قم، دارالکتب العلمیه؛ ابواللال عسکری، حسن، الفروق فی اللغة، به کوشش محمد علوی مقدم و ابراهیم دسوقی شام، مشهد، ۱۳۶۳ش: احمد بن حنبل، مسند، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م: ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، الدار المصریه؛ اشعری، علی، «رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام»، همراه الملح، به کوشش ری. مکاریتی، بیروت، ۱۹۵۲م: امین، محسن، کشف الارتیاب، قم، کتابخانه بزرگ اسلامی: امینی، عبدالحسین، القدير، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م: بخاری، محمد، الصحيح، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م: برقی، احمد، المعائن، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۳ق: بغوی، حسین، شرح السنة، به کوشش شعب ارناؤوط و محمد زهیر شاولش، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م: بیهقی، احمد، مناقب الشافعی، به کوشش احمد صقر، قاهره، مکتبه دارالترات: تهانوی، محمد اعلی، کشف اصطلاحات الفنون، به کوشش محمد وجیه و دیگران، استانبول، ۱۴۰۴ق: حدیقه الشیعة، منسوب به مقدس اردبیلی، تهران، انتشارات علمیة اسلامیة؛ حر عاملی، محمد، رسالة الاتنی عشرية فی الرد علی الصوفیة، قم، ۱۴۰۸ق: دارمی، عبدالله، سنن، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م: راغب اصفهانی، حسین، المفردات، به کوشش محمد سیدکیلانی، بیروت، دارالمعرفه؛ سبحانی، جعفر، البدعة و آثارها الموقیة، قم، ۱۴۱۵ق: سبکی، علی، السیف الصقل، قاهره، مکتبه زهران؛ سیدمرتضی، علی، «الحدود و الحقائق»، الذکری الالفیة للشیخ الطوسی، مشهد، ۱۳۵۱ق/۱۳۹۲ش: ج: شاطبی، ابراهیم، الاعتصام، به کوشش خالد عبدالفتاح سیل ابوسلمان، بیروت، ۱۴۱۶ق/

محسوس با مفهوم بدعت دارد، تعبیر «ابتداع» در آیه شریفه ۲۷ سوره حدید (۵۷) است؛ این آیه که با سخن از مهرورزی پیروان دین مسیح (ع) آغاز شده، به این نکته اشاره کرده است که رهبانیت در میان مسیحیان، رسمی از سر «ابتداع» (برساختگی) بوده، و امری از جانب خدا نبوده است. در ادامه همان آیه، نسبت به این رهبانیت بر ساخته مسیحیان در کلماتی کوتاه، موضع گیری شده است: در نگاهی ساده به این موضع گیری، چنین می نماید که قرآن سعی دارد در عین تأکید بر الهی نبودن منشأ رهبانیت و اصلاح نگاه مخاطبان نسبت به روش زندگی معنوی، اصل «جست و جوی رضای الهی» (ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ) در این رسم «ابتداعی» را ارج نهد، پای بند نبودن برخی به رسوم رهبانیت را به نقد گیرد و بر اجر آنان که از سر اخلاص این راه را در پیش گرفته اند، صحنه گذارد. این برداشت در بسیاری از تفاسیر نیز تأیید شده است (مثلاً نک: ابن جوزی، ۳۱۱/۷؛ سیوطی، ۶۵/۸-۶۶). حتی برخی روایات تفسیری حاکی از آن است که اگر امتی به بدعت امری را بر خود لازم گرداند، پایداری و وفای بدان بر او واجب خواهد بود (مثلاً نک: طبرانی، المعجم الاوسط، ۲۶۲/۷).

در زمان حیات پیامبر اسلام (ص)، بدعت کمتر زمینه ای برای وقوع داشته است، اما چنین می نماید که در اواخر عصر نبوی، انحرافات دینی مجالی محدود برای بروز یافته بود که بازتاب آن در برخوردهای پیامبر (ص) با این جریانها دیده می شود؛ به عنوان نمونه باید به اقدام برخی افراد به انتساب سخنانی دروغ به پیامبر (ص) (مثلاً نک: بخاری، ۵۲/۱، ۴۳۴؛ مسلم، ۱۰/۸)، روی آوردن کسانی به عبادت و رزی و دنیاگریزی افراطی (مثلاً نک: بخاری، ۱۹۴۹/۵؛ مسلم، ۱۰۲۰/۲) و اقدام گروهی به ایجاد «مسجد ضیار» (مثلاً نک: ابن هشام، ۲۱۱/۵؛ ابن سعد، ۴۶۶/۳) اشاره کرد.

چنین اوضاعی برای رخ نمودن پدیده بدعت بی زمینه نیست و به نظر می رسد که اواخر عصر نبوی، دوره ای مهم در جریان شکل گیری مفهوم بدعت در فرهنگ اسلامی بوده است. روشن ترین نمونه، خطبه ای مربوط به اواخر زندگی پیامبر (ص) است که با اسانید متنوع و در منابع گوناگون اهل سنت و شیعه به نقل از صحابیانی چون جابر بن عبد الله، ابن مسعود و عذریاض بن ساریه به ثبت آمده، و در دو سده نخستین در بومهای گوناگون حجاز و شام و عراق تداول داشته است. با وجود تفاوتی که در ضبط عبارت این خطبه دیده می شود، جمله کلیدی «شَرَّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا» (بدترین امور نو برآمده است) در گونه های مختلف از روایت این خطبه محفوظ مانده است. در اغلب روایتهای این خطبه، پس از جمله یاد شده، تعبیر «كُلُّ مُحَدَّثَةٍ بَدْعَةٍ وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ» نیز ثبت شده که دارای اهمیت تاریخی بسیاری است. این عبارت در پی آن است تا بدعت را از یک سو با مفهوم شناخته شده تر «محدثه/خدت» پیوند دهد و از دیگر سو آن را از مصادیق گمراهی شمارد و برابر معنایی منفی آن تأکید گذارد (برای اسانید حدیث، مثلاً نک: مسلم، ۵۹۲/۲؛ ابوداود، ۲۰۰/۴؛ ترمذی، ۴۴/۵؛ نسایی، ۱۸۸/۳-۱۸۹؛ ابن ماجه،

۱۵/۱-۱۸؛ نیز در منابع امامیه: کلینی، ۵۷/۱؛ قمی، ۲۹۱/۱؛ شیخ مفید، الامالی، ۱۸۸، ۲۱۱).

افزون بر این حدیث، احادیث نبوی متعدد دیگری نیز در منابع ثبت شده که در آن از مفهوم بدعت و ویژگیهای آن سخن رفته است؛ اما هیچ یک از آنها از شهرت حدیث پیشین برخوردار نبوده اند (مثلاً نک: ترمذی، ۴۵/۵؛ ابن ماجه، ۹۵۶/۲، ۷۶/۱؛ احمد بن حنبل، همان، ۳۹۹/۱؛ دارقطنی، ۲۰/۴؛ نیز در منابع امامیه: برقی، ۲۰۷-۲۰۸؛ کلینی، ۵۴/۱). چند حدیث نبوی درباره پرهیز از همنشینی با بدعت گذاران و ضرورت طرد کردن آنان نیز وارد شده که دارای اسانیدی منفرد است و مضمون آنها ممکن است بازتاب اندیشه های عصر صحابه یا تابعین بوده باشد (مثلاً حمیری، ۱۰۴؛ سهمی، ۲۶۴). گفتنی است که تقابل معنایی بدعت و سنت، در شماری از احادیث مشهور نبوی تکرار گشته، و این نظریه را قابل تکیه می سازد که بدعت به عنوان مفهوم مقابل سنت از عصر نبوی پای گرفته است.

۳. مفهوم بدعت در عصر صحابه و تابعین: پیش از طرح هرگونه بحثی درباره مفهوم بدعت در عصر صحابه و تابعین، باید بر این نکته تأکید کرد که از دریچه نگاه یک مورخ به گفت و گوهای برجای مانده از آن عصر، نقشی پر رنگ از مسأله بدعت به چشم می آید. اجمالاً می دانیم که برخی از شخصیت های پرنفوذ صحابه - به ویژه بعضی از خلفا - خود را مجاز می شمردند که بر پایه دریافت عمومی خود از کلیات تعالیم اسلام، در مواردی رأی شخصی را معمول دارند و افزون بر تصمیمات حکومتی و امور اقتصادی، گاه به نهادن سنتی در مسائل حقوق خصوصی و حتی عبادی، مبادرت ورزیده اند. برجسته ترین نمود این برخورد، ایجاد رسم «نماز تراویح» از سوی خلیفه دوم است.

بر پایه آنچه از منابع تاریخی برمی آید، در اواخر دوره خلافت عمر، سنت شیخین (دو خلیفه نخستین) به عنوان سنتی لازم الاتباع در میان گروهی وسیع از مسلمانان موضوعیت یافته بود (نک: ده، ۴۴۰/۸)، اما با پذیرش چنین گونه ای از سنت، بدعت چه تعریفی می توانست داشته باشد؟ رسمی چون نماز تراویح در مقایسه با سنت نبوی بدعت بود، بدعتی براساس مشروعیت قائل شدن برای نهادن سنتی مشروع و شایسته اتباع از سوی خلفا؛ و این همان معنای دوسویه است که از زبان خلیفه دوم بیان شده است؛ آنجا که درباره نماز تراویح می گوید: «بدعت است و چه نیک بدعتی!» (مالک، ۱۱۴/۱؛ بخاری، ۷۰۷/۲؛ ابن خزیمه، ۱۵۵/۲؛ بیهقی، السنن، ۴۹۳/۲).

در طی عصر صحابه دو جریان در عرض یکدیگر قابل شناسایی است که تا عصر تابعین دوام یافته است: در رأس جریان قوی تر شخصیت هایی چون امام علی (ع)، ابن مسعود، ابن عباس و عبدالله بن عمر قرار داشتند که از اعتبار بخشیدن به سنتی جز سنت نبوی روی گردان بودند و جز آنچه پیامبر (ص) نهاده بود، هر رسمی را بدعت می شمردند، و جریان موازی از آن کسانی بود که بر اعتبار سنت خلفا تأکید داشتند و بدعت را نقطه مقابل سنت پیامبر (ص) و خلفای راشدین

بدعت و باور آنان مبنی بر ضرورت برخورد قاطع با بدعت‌گذاران را دریافت. میزان این نگرانی در عصر تابعین و اتباع ایشان به خوبی در روایات پرشماری بازتاب یافته است که در آن بزرگان تابعین مردم را به رسوا کردن اهل بدعت و منزوی کردن و طرد آنان از جامعه فرا خوانده‌اند (مثلاً نک: لالکایی، ۱۳۶۸-۱۴۱۰؛ بیهقی، شعب، ۶۰/۷-۶۱، ۶۳-۶۴، ۱۱۰؛ سیوطی، ۵۷۷/۷).

ب - مسأله بدعت در حیات فرهنگی جهان اسلام: براساس تعریف شایع، بدعت به سادگی عبارت از «وارد کردن آنچه از دین نیست، در حیطه دین» (ادخال ما لیس من الدین فی الدین) است؛ اما به‌رغم این وضوح آغازین، از نظر تاریخی، تشخیص جداییهای سنت و بدعت همواره از ظریف‌ترین مسائل در جهان اسلام بوده، و اختلافهای بسیاری را برانگیخته است. از آنجا که عمل به «سنت» همواره در قالب مصادیق زمانی و مکانی امکان‌پذیر است، در عمل سنت از مقتضیات تاریخی و بومی قابل تفکیک نیست و بدین ترتیب، تشخیص اینکه رسم تحقق یافته در هر ظرف زمانی و مکانی، تا چه حد با سنت منطبق است و تا چه حد بدعت در آن راه یافته، به امری نظری مبدل می‌شود.

۱. نگاهی به انگیزه‌ها و خاستگاهها: در جست و جواز انگیزه‌ها و خاستگاههای بدعت، نخست باید این پرسش را ملحوظ داشت که وارد کردن آنچه از دین نیست در دین، چرا و به چه مقصودی می‌تواند انجام گیرد؟ بین به عنوان یک نظام نهادینه از باورها، اعمال و حالات، یا یک دستگاه فردی از باورها، اعمال و حالات، همواره در معرض بروز دگرگونیهاست. دین - چه به عنوان نهادی اجتماعی و چه به عنوان بُعدی از زندگی فردی انسان - در پیوندی ناگسستی با حیات انسانی است. باورها و اعمال دینی در تعامل افراد و جوامع انسانی با محیط پیرامونی از حیث انگیزه بخشی، جهت‌دهی، هدایت و نظارت نقشی مؤثر ایفا می‌کنند و از همین رو، پیوستگی آنها با جهان پیرامون، واقعیتی انکارناپذیر است.

دین در سطح اجتماعی با دیگر نهادهای جامعه، و در سطح فردی با ابعاد گوناگون وجود انسان مرتبط است. از این رو، باید در هر دو بعد فردی و اجتماعی - در حیطه نیازهای انسان به دین و انتظارات انسان از دین - مورد تأمل قرار گیرد. به هر روی، این واقعیت را باید همواره در نظر داشت که تجربه‌های دینی در زیست فردی و اجتماعی از یک سو، و تحولات روی داده در شرایط زندگی از سویی دیگر، دائماً ضرورت‌هایی را برای پاسخگویی دین پدید می‌آورد.

اکنون پرسش نخست را باید به گونه‌ای دیگر مطرح ساخت، بدین بیان که نوآوریها در باورها و اعمال و حالات دینی، تا چه حد نشأت گرفته از ضرورت‌های فردی یا اجتماعی است؟ و اینگونه نوآوریها تا چه اندازه می‌تواند از مشروعیت برخوردار باشد؟ اگر این نوآوریها براساس ضرورت‌های فردی یا اجتماعی صورت پذیرفته باشد، از دریچه نگاه آنان که چنین ضرورتی را حس کرده‌اند، مشروعیتی خودبه‌خودی دارد؛ اما اهمیت پرسش از مشروعیت، آن هنگام درک می‌شود که

می‌شمرند.

شاخص جریان دوم عربیاض بن ساریه از کهن‌ترین صحابه در شام است که خطبه یاد شده نبوی در نکوهش «محدثات» را به روایتی خاص خود نقل می‌کرده است که تأیید سنت نهاده شده از سوی «خلفای راشدین» را در بردارد (دارمی، ۵۷/۱؛ ترمذی، ۴۴/۵؛ ابوداود، ۲۰/۴؛ ابن ماجه، ۱۶-۱۵/۱؛ حاکم، ۱۷۴/۱-۱۷۶). درباره این جریان باید افزود که برخی از امرای صحابه چون خالد بن ولید و سعد بن ابی وقاص رسومی چون «نماز فتح»، یا تئوپ در اذان را برنهادند (نک: صنعانی، ۴۷۴/۱؛ واقدی، ۲۰۲/۲؛ طبری، تاریخ، سالهای ۱۲ و ۱۶ق؛ نیز محمد بن حسن، المبسوط، ۱۳۸/۱) که نه تنها در طی سده نخستین متبع بود، بلکه بعدها به کتب فقهی اهل سنت نیز راه یافت.

در بازگشت به جریان نخست باید گفت که ستیز با بدعت با جدیت خاصی در زندگی آنان دیده می‌شود؛ به عنوان نمونه عبدالله بن عمر برخی از این رسوم بر نهاده چون «نماز چاشت» (صلاة الضحی) و تئوپ در اذان را به عنوان بدعت نکوهش می‌کرد (برای نماز چاشت، نک: بخاری، ۶۳۰/۲؛ مسلم، ۹۱۷/۲؛ احمد بن حنبل، مسند، ۱۲۸/۲، ۱۵۵؛ برای تئوپ، نک: ابوداود، ۱۴۸/۱؛ بیهقی، همان، ۴۲۴/۱؛ طبرانی، المعجم الکبیر، ۴۰۳/۱۲). ابن مسعود نیز از سویی با بدعت‌های امرای دنیاگرای عصر اموی چون ولید مخالفت می‌ورزید و از سویی دیگر شیوه‌هایی چون دنیاگرایی افراطی زاهدان را داخل در تعریف بدعت می‌شمرد (صنعانی، ۸۰/۳، ۲۲۱-۲۲۲؛ طبرانی، همان، ۱۲۵/۹-۱۲۷). وی ضمن تأکید بر آنکه «هر بدعتی ضلالت است» (همان، ۱۵۴/۹؛ لالکایی، ۸۶/۱)، بر این باور بود که عبادت اندک و منطبق با سنت، برتر از کوشش بسیار در عمل به بدعت است (دارمی، ۸۳/۱؛ حاکم، ۱۸۴/۱؛ بیهقی، همان، ۱۹/۳).

آنچه در دوره کهن‌ترین صحابه به چشم می‌آید، این نکته است که گاه برخی از آنان برخی دیگر را به تأیید بدعت متهم ساخته‌اند؛ چنین تنشهایی به خصوص میان ابن عباس و ابن زبیر نمونه‌هایی داشته است (مثلاً نک: ابن ابی شیبیه، ۱۲۸/۳؛ طحاری، ۲۶۷/۲؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ۲۵۵/۴؛ برای نمونه‌های دیگر، مثلاً نک: عیاشی، ۳۸/۲؛ بیهقی، همان، ۵۱/۴).

آنچه در مجموع از موضع‌گیریهای صحابه برمی‌آید، نگرانی آنان از رشد روزافزون بدعت‌ها و فراموشی سنت‌هاست (مثلاً نک: طبرانی، المعجم الکبیر، ۲۶۲/۱۰؛ لالکایی، ۹۲/۱) و قراین نشان می‌دهد که برخی از این بدعت‌ها در میان مردم از چنان رواجی برخوردار بوده که سنت پیشین را پوشیده ساخته بوده است (نک: اسحاق بن راهویه، ۴۲۶/۱؛ احمد بن حنبل، همان، ۶۱/۲؛ طیب‌السی، ۱۴۳؛ طبرانی، همان، ۱۴۸/۱۹-۱۴۹).

آنچه در ثلث پایانی سده ۱ق، در عصر تابعین به چشم می‌آید، قوام بیشتر مفهومی است که از بدعت در عصر صحابه شکل گرفته است. البته در موضع‌گیریهای صحابه، می‌توان نگرانی بسیار آنان از گسترش

تفاوت میان دین دارای رسمیت در جامعه و دین متحقق در سطح جامعه به عنوان دو نمود مختلف از نهاد اجتماعی دین مورد توجه قرار گیرد و پرسش به طور دقیق‌تر اینگونه طرح شود که تحولات طبیعی رخ داده در دین متحقق در سطح جامعه، تا چه حد از جانب دین رسمی قابل پذیرش و تحمل است.

در بیانی خلاصه باید گفت: نهاد دین رسمی، در برخورد با نیازهای اجتماع برای تحول گونه‌هایی متفاوت از برخورد را در پیش گرفته است؛ پیش از همه باید به نظریه پایداری بر دین نخستین یا به تعبیر دیگر «علیکم بالامر الاول» اشاره کرد که در نگاه ابتدایی بیشترین مشروعیت را داراست. برپایه این نظریه، اساس باید بر گونه دینداری عصر نبوی نهاده شود و هر نوع تفاوت با آنگونه از دینداری بدعت محسوب شده، فاقد مشروعیت و غیرقابل تحمل خواهد بود؛ اما در عمل، به کار گرفتن چنین نظریه‌ای در عالم تحقق خارجی، مستلزم ایجاد یک محیط آزمایشگاهی با فراهم آوردن شرایط تاریخی عصر نبوی است و امری ناممکن، یا دست کم تعمیم‌ناپذیر خواهد بود.

با اینکه نظریه پایداری بر دین نخستین مکرراً در تاریخ اسلام تکرار شده است (ابن ابی شیبه، ۲۷۳/۷؛ ابن ابی حاتم، ۸۷/۱؛ ابونعیم، ۲۱۸/۲، ۳۷۶/۶؛ ابن حزم، ۲۹۲/۶؛ ابن عساکر، ۱۷۱/۱۸)، در عمل هیچ‌گاه از مرحله شعار فراتر نرفته، و حتی در قالب نظریه - به معنای واقعی آن - پذیرفته نشده است. برخی از گروههای افراطی، از جمله تندروان خوارج که تلاش داشته‌اند پایداری بر دین نخستین را تحقق بخشند، حتی در عمل خود به بدعتیایی کشیده شده‌اند که از سوی صحابه و تابعین موردنقد قرار گرفته است (مثلاً نک: بخاری، ۱۲۲/۱؛ مسلم، ۲۶۵/۱؛ صنعانی، ۳۳۱/۱).

گونه دوم از برخورد با مسأله، آشنا شدن با نیازهای مستحدث دینی در سطح جامعه و کوشش در جهت یافتن پاسخی مبتنی بر آموزه‌هایی است که «اصالت» آنها مورد تأیید است؛ وجه مشترک اینگونه برخورد با گونه پیشین در اصراری است که بر اثبات اصالت برای آموزه‌های مستحدث و نام‌گذاری هرگونه نوآوری دینی که بر چنین اصالتی متکی نباشد به بدعت، دیده می‌شود. این اصالت‌یابی یا اصالت بخشی می‌تواند به طرقی گوناگون چون تفسیر و تأویل، تعمیم آموزه‌ها، استنباط امور جزئی از آموزه‌های کلی و... صورت گیرد. اینگونه از برخورد را می‌توان شایع‌ترین نوع برخورد در میان گروههای مختلف اسلامی در طول تاریخ دانست. باید گفت: در برخی از گروههای شناخته شده در طی قرون، گاه اصالت بخشی به آموزه‌ها با روشهایی غیرصادقانه، چون تحریف و جعل نیز صورت گرفته است.

گونه سوم از برخورد پذیرش اصل چندگونگی و انعطاف‌پذیری در دینداری و آموزه‌های دینی است که در چنین نظامی بدعت معنایی به کلی متفاوت با دو گونه پیشین خواهد داشت. قائلین به اینگونه برخورد، گاه اندیشه‌ای چون «الطرق الی الله بعدد انفس الخلاق» (نجم‌الدین کبری، ۳۱) را دنبال کرده‌اند و راههای پیمودنی را نه یک راه، بلکه

راههای گوناگون انگاشته‌اند. این گونه سوم از برخورد به خصوص در برخی گروههای عرفانی با وضوح بیشتری دیده می‌شود. این گروهها گاه سعی کرده‌اند یکی از راهها را به عنوان نزدیک‌ترین راه و راه برگزیده مورد مطالعه قرار دهند و ویژگیهای آن را تدوین کنند (مثلاً نک: همو، ۳۲-۳۱) و گاه مطلقاً کوششی در جهت مدون‌سازی آموزه‌ها نداشته‌اند. گونه سوم از برخورد در دگراندیشیهایی دینی در عصر حاضر بار دیگر مورد توجه قرار گرفته است.

در بازگشت به گونه دوم، باید اشاره کرد که نامدون بودن روشهای تفسیر و تأویل، تعمیم آموزه‌ها و استنباط امور جزئی از آموزه‌های کلی در سده‌های نخستین و نیز مقاومت شدید در برابر تغییر، دو عامل اساسی جنجالی بودن مسأله بدعت در آن دوره از تاریخ اسلام بوده است؛ اما سامان‌یابی روشهای استنباط فقهی و پدید آمدن پذیرش برای اجتهاد و رفع نیازهای مستحدث، موجب شده است تا پی جویی گونه دوم در برخورد با نیازهای دینی جامعه از اتهام بدعت دور ماند. در حالی که گونه سوم که بیشتر از سوی صوفیه دنبال شده، همواره در طول تاریخ با اتهام بدعت از سوی مخالفان مواجه بوده است.

۲. رابطه بدعت و گستره دایره سنت: به طور کلی، آن هنگام که سخن از رسوم دینی و ایجاد آنها در میان است، یک پرسش اساسی درباره ایجاد کننده مطرح است: ایجاد توسط چه کسی صورت گرفته است؟ ایجاد یک رسم دینی در نظر ابتدایی، در صلاحیت شخص پیامبر (ص) است که در فرهنگ اسلامی تحقق بخشنده به تشریع و اراده خداوند است و بدین ترتیب، بدعت به شکلی واضح، عبارت از ایجاد هرگونه رسم دینی است که در تقابل با سنت قرار گرفته باشد.

چنانکه اشاره شد، در عصر صحابه اندیشه‌ای مبتنی بر مشروعیت سنتهای نهاده شده از سوی خلفا و برخی بزرگان صحابه نزد گروهی از مسلمانان وجود داشت، اما در دوره تابعان، از آنجا که آراء و افعال صحابه خود به سان منبعی برای دریافت سنت و رسیدن به فتوا مورد توجه عالمان قرار گرفت، مسأله بدعت شکلی پیچیده‌تر یافت. در عصر تابعین و اتباع آنان تا چه اندازه امکان داشت گفتار و رفتار یکایک صحابه مورد ارزیابی قرار گیرد و تشخیص داده شود که این گفتار و رفتار تا چه حد بازتاب سنت نبوی است و تا چه حد برخاسته از دریافتهای استحصانی شخص صحابی است؟

نقد کردار معاویه از سوی ابن شهاب زهری و ارزیابی عملکرد او در داوری به «شاهد و یعین» به عنوان یک بدعت (ابن ابی شیبه، ۴/۵، ۲۵۰/۷)، از جمله نمونه‌های محدودی است که از چنین نقادیهایی برجای مانده است، اما نادر بودن موارد ثبت شده خود شهادی بر آن است که چنین ارزیابی‌هایی در سطح وسیع ممکن نبوده است. تاریخ فقه نشان می‌دهد که در سده ۲ ق/م از یک سو به سبب دور شدن از عصر نبوی و از دیگر سو به سبب ابتدایی بودن کوششها در جهت تدوین حدیث نبوی، نه تنها افعال صحابه، بلکه در حدی گسترده افعال تابعین و حتی سیره جاری در میان مردم بدون روشن بودن مستند آن، برای طیفی

اعتبار فعلی آن بدعت شمرده است (نک: ابوداود، ۲۰۳/۴؛ نیز ابونعیم، ۳۴۶/۵ بی: قس: ابن سعد، ۲۷۳/۶؛ لا رجاء بدعت، که شاید نقل معنای سخن ابراهیم نخعی بوده باشد).

در سده ۲ق با گسترش یافتن کاربرد بدعت درباره کج اندیشیهای دینی، می‌توان به سادگی کاربرد بدعت درباره برخی اعتقادات را باز یافت، بدون آنکه جنبه فعلی در آن لحاظ شده باشد. به عنوان نمونه سفیان ثوری در تعبیری، باور جعد بن درهم (ظاهراً در باب صفات الهی) را که نزد جهم بن صفوان نیز پذیرفته شده بوده، بدعت شمرده است (بیهقی، شعب، ۱۹۰/۱-۱۹۱؛ نیز موارد دیگر: احمد بن حنبل، العلل، ۴۳۴/۲؛ کشی، ۱۴۸). به هر تقدیر، چنین توسعه‌ای در مفهوم بدعت از یک سو، و برخورد های تنگ نظرانه در پذیرش دینداری افراد از سوی دیگر، موجب شده است تا شخصیت‌های برجسته‌ای چون قتاده بن دعامة، عبدالعزیز بن ابی زؤاد و عمر بن ذر از سوی برخی تندروان به عنوان بدعت‌گذار شناخته شوند (نک: علی بن جعد، ۱۶۴)؛ در حالی که قتاده در زمان حیات، خود از شخصیت‌های پر حرارت در ستیز با بدعت بوده است (مثلاً نک: طبری، تفسیر، ۱۳۹/۱؛ لالکایی، ۱۱۵/۱).

با اهمیت یافتن بررسی‌های رجالی از سده ۳ق بدعت به عنوان یکی از وجوه خدشه در دیانت راوی، مورد توجه خاص رجال شناسان اهل سنت قرار گرفته است؛ اما از آنجا که بسیاری از روایان حدیث با اتهامات دینی رویارو بوده‌اند، نزد غالب نقادان اهل سنت، بدعت زمانی موجب عدم پذیرش حدیث می‌شده است که راوی نه تنها صاحب بدعت، بلکه «دعوت کننده» به سوی بدعت خود بوده باشد (مثلاً نک: احمد بن حنبل، همان، ۲۱۸/۳؛ عقیلی، ۸/۱؛ ابن حبان، ۱۴۰/۶؛ نیز ابن تیمیه، ۱۷۵/۲۴). توجه وسیع به مسئله بدعت در آثار رجالی، حتی رجالیان را به تقسیم بدعت به صغری و کبری، یا به تعبیر دیگر انحرافات قابل تحمل و غیر قابل تحمل سوق داده است (مثلاً نک: ذهبی، میزان، ۳/۱).

فارغ از منابع رجالی، انحرافات اعتقادی از سده ۳ق، به تدریج به پرکاربردترین حوزه معنایی بدعت مبدل شده، و در طی قرون متمادی پس از آن، به خصوص در آثار مؤلفان اهل سنت و جماعت کاربرد شاخص بدعت بوده است. به طور کلی باید توجه داشت که در گروه‌بندی‌های مذهبی جهان اسلام، گروهی که عنوان اهل سنت و جماعت را بر خود پسندیده، و در طول تاریخ با این عنوان شهرت یافته، در صدد بوده است با قید سنت، مذاهب بدعت‌گذار، و با قید جماعت، مذاهب اهل خروج را از خود متمایز سازد؛ و از آنجا که حتی خارجی‌گری از سوی عالمان اهل سنت به عنوان گونه‌ای از بدعت شناخته شده است، به واقع اهل سنت، تمام گروه‌های دیگر را اهل بدعت می‌انگاشته (نیز نک: ه، ۴۷۴/۱۰-۴۷۵)، و از اظهار چنین دیدگاهی نیز پرهیز نداشته‌اند.

در حالی که مخالفان اهل سنت از گروه‌های مختلف از جمله شیعه، ضمن اینکه خود را پیرو سنت دانسته، و عنوان اهل بدعت را بر خود

گسترده از مکاتب فقهی مبنای تشخیص حکم شرعی بوده است (نک: ه، ۴۴۵/۸). هم از این روست که در محاورات اواخر سده نخست و طول سده ۲ق، گاه عملی که با شیوه معمول میان مردم متفاوت بوده، صرفاً به همین دلیل «بدعت» خوانده شده است (برای نمونه‌ها، نک: صنعانی، ۱۵۰/۲، ۱۲۳/۳، ۵۶/۵؛ ابن ابی شیبہ، ۲۷۰/۱). تنها در مواردی محدود بود که فقیهی از این طیف، می‌توانست با ریشه‌یابی در روایاتی که از پیامبر (ص) یا صحابه و تابعین در اختیار داشت، ادعا کند که این رسم ناشی از بدعت است، در حالی که چنین ادعایی بسیار هم آسیب‌پذیر و قابل نقض بود (برای نمونه‌ها، نک: دارمی، ۵۸/۱؛ ابوداود، ۳۶۱/۴؛ ابن قاسم، ۱۷۶/۱، ۱۸۰، ۳۹۷/۲، ۶۷/۳؛ بیهقی، السنن، ۱۵۱/۱).

نقش مهمی که سنت‌های عملی مسلمانان در انتقال سنت نبوی به نسل‌های پسین در دو سده نخستین، یعنی پیش از شکل‌گیری مجامع حدیثی ایفا کرده، حساسیت عالمان این دوره را نسبت به مسئله بدعت مضاعف ساخته است. از همین روست که این عالمان ضمن سخن گفتن از برگشت‌ناپذیری بدعت (مثلاً نک: دارمی، ۸۰/۱، ۱۶۷؛ لالکایی، ۹۳/۱)، دائماً بر عظیم بودن گناه بدعت و خطرات ناشی از آن تأکید ورزیده‌اند (مثلاً نک: صنعانی، ۱۵۱/۱۰؛ لالکایی، ۱۳۹/۱، ۱۴۱).

گام‌های برداشته شده در جهت تدوین حدیث نبوی در طول سده ۲ق و کوشش‌های نظری کسانی چون محمد بن ادریس شافعی در اواخر همان قرن در جهت مضیق کردن دایره سنت به سنت نبوی و نامعتبر شمردن سنت صحابه و تابعین، حتی شیعین (نک: ه، ۴۴۶/۸)، موجب شد که از سده ۳ق/۹م به تدریج مسئله بدعت در حیطه اعمال دینی حساسیت پیشین خود را از دست بدهد. در واقع با شکل‌گیری دانش اصول و نظری شدن استدلال‌ات فقهی، آنچه در برخورد با اخبار حاکی از سنت اهمیت داشت، گزینش خبر صحیح‌تر در بوته «تعادل و ترجیح» بود و اخبار غیر قابل قبول، به جای آنکه متضمن بدعت دانسته شوند، با نام‌گذاری‌های فنی، «طرح» شده و کنار گذاشته می‌شدند.

۳. بدعت در حوزه عقاید: هم‌زمان با پایگیری نخستین مباحث نظری در حوزه عقاید در جهان اسلام، زمینه برای دامنه‌ای جدید از کاربرد اصطلاح بدعت نیز فراهم شده است. در اواخر سده نخست هجری، برخی از عقاید که از سوی عالمان بانفوذتر به عنوان انحراف و بددینی شناخته می‌شدند، با توجه به جنبه‌های فعلی آن عقیده - و نه به اعتبار نفس عقیده - بدعت خوانده شده‌اند. به عنوان نمونه، در اواخر سده نخست، ابراهیم نخعی پاسخ دادن به این پرسش مرجه را که «آیا تو مؤمن هستی؟» بدعت دانسته است (ابن ابی شیبہ، ۱۶۹/۶)؛ و حتی شک در ایمان را پاسخ مناسبی برای این پرسش ندانسته، و اساس این پرسش و پاسخ، یعنی مهم‌ترین مبنای تفکر مرجه را از حیث آنکه این پرسش و پاسخ عملی بی سابقه در سنت سلف است، بدعت شمرده است. نمونه دیگر در نامه عمر بن عبدالعزیز در مسئله جبر و اختیار دیده می‌شود که قول قدریه را از آن حیث که اقرار به اختیار است، یعنی به

نظری‌سازی اندیشه فقهی اصحاب حدیث، به خصوص تحت تأثیر روایات مربوط به نماز تراویح و تعبیر «یَعْتَمِدُ الْبِدْعَةَ» از خلیفه دوم، بدعت را به دو گونه «بدعت ستوده» و «بدعت نکوهیده» تقسیم کرده (نک: ابونعیم، ۱۱۳/۹؛ بیهقی، المدخل، ۲۰۶)، و همین سرآغاز نظریه های تکمیلی در باب گونه‌های بدعت (اعم از تقسیمات دوگانه یا پنجگانه) بوده است (نک: همین مقاله، بخش I).

نظریه شافعی بر این اصل پیشین استوار بود که فعل خلفا در عدم اعتبار ذاتی از فعل دیگر صحابه مستثنی نیست (نک: شافعی، ۵۹۶ - ۵۹۷) و بدین ترتیب، نتیجه نظریه او در باب بدعت، به رسمیت شناختن گونه‌هایی از نوآوری در اعمال دینی بود که دستوری منافی آن در کتاب، سنت یا اجماع وارد نشده باشد و این دیدگاه او با وجود برخی دگرگونیها در بیان، از سوی صاحب‌نظران در مذاهب گوناگون با تأیید گسترده‌ای مواجه شد (از جمله، برای دیدگاهی از ظاهریه، نک: ابن حزم، ۴۷/۱، قس: تحریری از امامیه: شهید اول، ۱۴۵/۲). البته درباره اصل پیشین شافعی باید گفت: در میان عالمان پس از او، حتی از میان پیروان مذهبش، همواره کسانی بوده‌اند که رسوم نهاده شده توسط «خلفای راشدین» را در تعریف سنت وارد دانسته‌اند (مثلاً نک: ذهبی، سیر، ۱۱۶/۷).

به هر حال، دیدگاه شافعی مخالفانی نیز داشت و از آن جمله باید به برخی از عالمان حنبلی، چون ابن تیمیه اشاره کرد که مطلقاً هرگونه بدعتی را ضلالت شمرده‌اند و در توجیه خبر «نعمت البدعة»، کاربرد بدعت درباره نماز تراویح را کاربردی صرفاً لغوی و نه اصطلاحی دانسته، و نماز تراویح را برخاسته از سنت نبوی قلمداد کرده‌اند (نک: ابن تیمیه، ۲۲۴/۲۲؛ نیز مبارکفوری، ۳۷۰/۷).

در حوزه قواعد فقه باید گفت: طرح این نکته از سوی محمد بن حسن شیبانی که در صورت اقراران یک سنت مانند نماز میت با یک بدعت، نباید سنت را ترک کرد (الجامع، ۴۸۱/۱)، زمینه طرح مباحثی درباره اجتماع یک حکم لازم الاتباع فقهی با یک بدعت، یا شبهه میان حکم لازم الاتباع فقهی با بدعت گشته است. بدین ترتیب، به خصوص در کتب حنفیان قواعدی مورد توجه قرار گرفته است که بتواند برای مکلف در موارد اجتماع میان فریضه و بدعت، و واجب سنی و بدعت، و همچنین در موارد بروز شبهه بدعت تعیین تکلیف نماید (نک: سرخسی، ۸۰/۲؛ کاسانی، ۲۵۰/۱؛ مرغینانی، ۸۰/۴؛ سغدی، ۷۰۱/۲؛ برای برخی قواعد مدون، نیز نک: قرافی، ۲۰۲/۱، بی).

در پایان سخن از بدعت در حوزه اعمال و آداب دینی، باید گفت شماری از رسوم اجتماعی در عصر تابعین به عنوان بدعت شناخته می‌شده‌اند، ولی از آن روی که در دوره‌های بعد از حوزه دانش فقه برکنار مانده‌اند، کمتر بدعت بودن آنها مورد توجه قرار گرفته و بازگو شده است؛ به عنوان نمونه می‌توان مصادیقی از آن را در رسوم تشیع جنازه و خاک‌سپاری، آداب در آمدن به مسجد و آداب شرکت در ضیافت بازجست (نک: صنعانی، ۴۵۶/۳، ۴۶۱، ۱۲۷/۴، ۱۹۲/۱۰؛ ابن ابی شیبیه،

نپسندیده‌اند، اغلب باورهای مذاهب مخالف خود را با عناوین دیگری جز بدعت نام نهاده‌اند و روی آوردن آنان به تعبیر بدعت در این باره محدودتر بوده است (برای نمونه‌ای از این کاربرد، مثلاً نک: ابوالقاسم کوفی، سراسر کتاب؛ شیخ مفید، اوائل، ۴۹، ۴۰۰، ۴۹؛ نیز نک: منتجب‌الدین، ۱۷۲). در اختلافات داخلی اهل سنت نیز باید توجه داشت که برخی دیدگاههای افراطی حنبلیان، چون سخنان غلوآمیز در باب تشبیه، یا تکفیر مخالفان، از سوی کسانی چون ابن تیمیه نکوهش گردیده، و به عنوان بدعت شناخته شده است (نک: ابن تیمیه، ۱۸۶/۲۰).

۴. بدعت در حوزه اعمال و آداب دینی: پیش‌تر اشاره شد که از سده ۳ق، به تدریج مسأله بدعت در حیطه اعمال دینی حساسیت پیشین خود را از دست داد و جای خود را به گفت و گوهای تخصصی فقهی داد. در آثار فقهی سده‌های بعد، اعم از اهل سنت و شیعه، تنها در مواردی محدود سخن از بدعت بودن عملی در میان است و بیشترین شمار همین مصادیق را، مواردی چون نماز چاشت، برخی از اعمال خاص نماز جمعه و عیدین، اثبات دعوی به شاهد و یمین و مهم‌تر از همه «طلاق بدعت» تشکیل داده که عنوان بدعت بودن از عصر صحابه و تابعین بر آنها نهاده شده است. حتی در مواردی که فقهی به رأیی جدید متفاوت با تمام آراء فقهای پیشین می‌رسید، رأی او نه بدعت، بلکه «احداث» قول جدید تلقی می‌شد و با اینکه برخی این احداث را مخالف با «اجماع مرکب» می‌شمردند و آن رأی را قابل پذیرش نمی‌دانستند، اما هیچ‌گاه آن را بدعت نمی‌نامیدند (مثلاً نک: ابوالحسن، ۴۴/۲؛ ابواسحاق، ۳۸۷؛ سیدمرتضی، الذریعة، ۶۳۷/۲-۶۳۸؛ فخرالدین، ۱۹۷/۴).

در برخی از منابع اصولی تصریح شده که یک رأی فقهی تنها در صورتی بدعت است که در برابر آن دلیلی قاطع و غیرقابل تأمل و تأویل وجود داشته باشد و در غیر این صورت، اقوال با وجود اختلاف، از مصادیق اجتهادند و با دیده احترام نگریسته می‌شوند (مثلاً نک: غزالی، ۲۸۸/۱).

در بازگشت به موارد محدود کاربرد بدعت در منابع فقهی باید گفت: یکی از نکاتی که از انگیزه‌های این کاربرد محدود بوده، جمله به شعائر مذهب مخالف است. به عنوان نمونه بدعت شمردن اعمالی چون نکاح متعه از سوی فقیهان اهل سنت، شست و شوی پا در وضو و گفتن آمین در نماز از سوی فقیهان امامیه، دارای چنین زمینه‌ای است (مثلاً نک: ابن خزیمه، ۳۳۵/۳، ۳۳۹؛ شیخ مفید، المسح، ۵، ۶۰۵؛ سیدمرتضی، الانتصار، ۱۴۴؛ برای کتاب رفع البدعة فی حل المتعة، از سبط کرکی، نک: آقابزرگ، ۲۴۲/۱۱). در درون مذاهب اهل سنت، منتسب کردن رأی مختار یکی از مذاهب به بدعت توسط پیروان مذهب دیگر، امری معمول نیست، ولی پیش از به رسمیت شناخته شدن اصحاب رأی، چنین برخوردی از سوی اصحاب حدیث نسبت به آراء آنان وجود داشته است (مثلاً ترمذی، ۲۴۹/۳؛ نیز نک: ابن خزیمه، ۲۸۵/۴).

برخورد فقیهان با پیشینه مسأله بدعت در عصر صحابه و تابعین نیز از جنبه نظری حائز اهمیت است؛ محمد بن ادریس شافعی در راستای

به هر روی، گستره بدعت‌های دینی در اشارات شعرای این عصر از جمله سروده‌های جریر و فرزدق بازتاب یافته است (جریر، ۱۲۲؛ فرزدق، ۴۰۹/۲) و در اواخر عصر اموی دیده می‌شود که چگونه یزید بن ولید (حک ۱۲۶ق/۷۴۴م) از آفت بدعت و تغییر سنت شکوه کرده است (نک: خلیفه، ۳۶۵).

در اوایل عصر عباسی، ابن مقفع در رساله‌ای که خطاب به منصور نوشته، حوزه تدبیر خلیفه را محدود کرده، و مداخله در «عزائم فرائض و حدود [را] که خداوند برای احدی در آنها مجالی برای تصرف نگذاشته»، بر خلیفه ممنوع شمرده است (نک: ابن مقفع، ۳۱۲) و این طلیعه گام‌هایی بود که پس از او از سوی کسانی چون قاضی ابویوسف در جهت مشخص کردن حوزه تصرفات خلیفه در مسائل شرعی برداشته شد (مثلاً نک: ابویوسف، ۶۰۳، جد).

اگرچه منابع اهل سنت، از برخی بدعت‌های دینی مأمون در اواخر سده ۲ شکایاتی داشتند (مثلاً نک: ابن تغری بردی، ۲۰۳/۲)، اما چنین می‌نماید که نقش خلیفه در ایجاد بدعت‌های دینی بسیار مهار شده بود و به ادله گوناگون اجتماعی و سیاسی، خلفا خود نیز ترجیح می‌دادند تا به عنوان زنده دارنده سنت و مخالف بدعت شناخته شوند. اما این بدان معنا نیست که در میان اقشار مردم نیز تمایلی به نهادن بدعت دیده نمی‌شد؛ در این باره باید به اشاراتی توجه کرد که در اشعار شاعران سده‌های ۲ و ۳ نقش بسته است و از آن میان بیتی از ابوالعتاهیه درخور یادکرد است، حاکی از آنکه فساد دین تا آن اندازه در میان مردم بالا گرفته که اگر فردی با دین صالح را ببینند، او را بدعت‌گذار می‌انگارند (نک: ص ۲۵۸).

در تمدن اسلامی، نهادی به عنوان حسبه (هم) شکل گرفته بود که مبارزه با بدعت و برخورد با افراد بدعت‌گذار در سرلوحه برنامه‌های روزمره آن قرار داشت و پشتوانه آن سلاطین و امیرانی بودند که در میان القاب بر طمطراق خود، لقب در هم شکننده بدعت را نیز بر خود داشتند. افزون بر اشارات بر شمار تاریخی، در مدیحه‌های فارسی و عربی سروده شده در طی سده‌های متعددی دهها نمونه از اعطای چنین القابی به زمامداران را می‌توان باز یافت. ستیز حاکمان با بدعت، در غالب موارد ستیز با مظاهری بود که از سوی مذهب غالب بر کشور به عنوان بدعت شناخته می‌شد و در بسیاری از موارد معنای فرقه‌ای داشت (مثلاً نک: عتبی، ۳۹۳)، با این وصف، مواردی نیز در تاریخ یافت می‌شود که مبارزه سیاستمداران با بدعت، اصلاحی اجتماعی و حرکتی دور از منازعات فرقه‌ای بوده است؛ به عنوان نمونه می‌توان از برخی اقدامات غازان خان در ایران (رشیدالدین، ۱۳۶۵/۲، بی)، سلطان بیبرس در مصر (ابن حجر، ۴۲۲/۲) و اکبرشاه در هند (قنوجی، ۲۲۲/۳، نیز ۵، ۷۱۲/۹-۷۱۳) مثال آورد.

گفتنی است که افزون بر زمامداران، برخی از عالمان پرنفوذ نیز در طی سده‌های متعددی به مبارزه با بدعت شهرت یافته‌اند. عالمانی که در سرزمینهای گوناگون جهان اسلام عنوان احیا کننده سنت و ریشه کننده

۱۸۲/۲، ۴۹۳/۴؛ علی بن جعد، ۲۶۵؛ بیهقی، شعب، ۶۸/۵-۶۹).

در طی سده‌های متمادی، به طور مشخص در آثار سلف‌گرایان می‌توان نمونه‌هایی از بازگویی بدعت بودن و کوشش برای تغییر این رسوم را مشاهده کرد؛ در این میان، افزون بر مضامین پر شمار در آثار کسانی چون ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم جوزیه، می‌توان به نوشته‌های مستقلی چون کتاب الحوادث و البدع، اثر ابوبکر محمد بن ولید ظرطوشی (یادکرد: ابوشامه، ۱۹؛ رودانی، ۲۱۵)، الباعث علی انکار البدع و الحوادث، اثر ابوشامه مقدسی (نک: مأخذ) و درر المباحث فی احکام البدع و الحوادث اثر قاضی زین الدین حسین بن حسن دمیاطی اشاره کرد (حاجی خلیفه، ۷۴۹/۱، نیز نک: ۱۳۰۶/۲، ۱۴۰۱).

ج- مسأله بدعت در حیات سیاسی و اجتماعی جهان اسلام: در عصر خلفای نخستین، فارغ از آموزه‌هایی که از سوی خود آنان ارائه می‌شد - و بحث نظری آن گذشت - بدعت‌هایی نیز در میان مسلمانان رواج یافته بود که در عصر خلافت امام علی (ع) زمینه‌ساز مشکلاتی در حکومت آن حضرت بود. از کلامی منقول از آن حضرت برمی‌آید که وی بر آن بوده تا بدعت‌های مالی نهاده شده در عصر عثمان را بزداید و اموال به ناحق تصرف شده را - اگرچه کابین زنان شده باشد - بازپس گیرد (نک: نهج البلاغه، خطبه ۱۵). در خطبه‌های گوناگون منقول از آن امام، پیروی از بدعت‌ها و دنباله روی بدعت‌گذاران عامل اصلی شکل‌گیری فتنه‌ها و رخداد جنگ‌های عصر آن حضرت دانسته شده است (مثلاً نک: کلینی، ۵۴/۱؛ فرات کوفی، ۴۳۱؛ نهج البلاغه، خطبه ۵۰). باید افزود که همین اندیشه در سخنرانی مالک اشتر در جریان صفین نیز انعکاسی روشن یافته است (نصر، ۲۵۱؛ طبری، تاریخ، ۲۳/۵).

در دوره اموی بدعت‌ها روی به افزایش نهاد و معاویه نه تنها در پاره‌ای از مسائل حقوقی، که در برخی مباحث مربوط به عبادات، رسومی را بر نهاد که از سوی صحابه و تابعین به عنوان بدعت نگریسته می‌شد (مثلاً نک: ابن ابی شیبه، ۴/۵؛ طبرانی، المعجم الاوسط، ۲۵۵/۴). آنگونه که از صفحات تاریخ برمی‌آید، برخی از خلفای مروانی، چون عبدالملک بن مروان در نهادن رسوم جدید دینی اقداماتی داشته‌اند که به عنوان بدعت از سوی صحابه و تابعین تخطئه شده است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۱۰۵/۴؛ حارث، ۷۶۹/۲؛ لالکایی، ۹۱/۱؛ نیز برای بدعت‌گذاری ولید، نک: نسایی، ۱۲۹/۷).

در پایان سده نخست هجری، عمر بن عبدالعزیز (حک ۹۹-۱۰۱ق/ ۷۱۸-۷۱۹م) که در تاریخ امویان به عنوان خلیفه‌ای جویای عدالت و احیای سنت شناخته شده است، در نقد بدعت‌های نهاده شده از سوی خلفای پیشین اموی زبانی صریح داشت (مثلاً نک: همانجا) و از همین‌روست که به عنوان «میراننده بدعت‌ها» در رأس سده نخست شناخته شده است (نک: سیوطی، ۷۶۸/۱-۷۶۹). با توجه به کوتاهی دوره خلافت او، در اینکه عملاً وی تا چه اندازه در بازگرداندن سنن اصیل پیشین و محو بدعت‌ها توفیق یافته است، نباید برداشتی مبالغه‌آمیز داشت.

بدعت بدانان داده شده است، بیشتر کسانی چون محمد بن محمود ابن حتامی همدانی، تقی الدین عبدالغنی بن عبدالواحد مقدسی و تقی الدین ابن تیمیه حزانى از عالمان اهل سنت با گرایش سلفی بوده‌اند (نک: ذهبی، المختصر... ۷۵؛ سهمی، ۲۳۱: سند روایت؛ نیز ۱۷۱/۳ ب) که برداشت آنان از بدعت برداشتی شناخته شده است، اما مصداق این لقب از گروه‌های دیگر اسلامی بسیار جالب توجه است؛ به عنوان نمونه باید از جمال الدین حسن بن یوسف مشهور به علامه حلی (د ۷۲۶ق/ ۱۳۲۶م)، عالم نامدار امامی نام برد که در برخی یادکردها با لقب «محبی السنة وقامع البدعة» شناخته شده است (نک: داوود، ۱۵۵: سند روایت؛ محقق کرکی، ۶۶/۱).

در پایان باید اشاره کرد که در پرتو دگراندیشیهای دینی عصر حاضر و محافل پرتنوع آن، مسأله بدعت دیگر بار در معرض توجه واقع شده، و موضوع بسیاری از مباحث و تألیفات قرار گرفته است.

مأخذ: آقابزرگ، الذریعة، این ابی حاتم، عبدالرحمان، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن ابی شیبہ، عبدالله، المصنف، به کوشش کمال یوسف حوت، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ ابن بابویه، محمد، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق/۱۳۶۲ش؛ همدانی، من لا یحضره الفقیه، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ق/۱۳۶۳ش؛ ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن تیمیه، احمد، مجموعة الرسائل والمسائل، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، زاد المسیر، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الدرر الكامنة، به کوشش محمد عبدالعیدخان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ ابن حزم، علی، الاحکام، قاهره، ۱۴۰۴ق؛ ابن خزیمه، محمد، صحیح، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ ابن قاسم، عبدالرحمان، المدینة الکبری، قاهره، ۱۳۲۴-۱۳۲۵ق؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن مقفع، عبدالله، «رسالة فی الصحابة»، آثار، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش طه عبدالنوف سعد، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، التبصرة، به کوشش محمد حسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالحسن بصری، محمد، المعتمد، به کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محیی الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویة؛ ابوشامه، عبدالرحمان، الباعث علی انکار البدع والحوادث، به کوشش عثمان احمد عنبر، قاهره، ۱۴۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابوالمتاهیه، اسماعیل، دیوان، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابوالقاسم کوفی، علی، الاستفاته، نجف، ۱۳۶۸ق؛ ابنریم اصفهانی، احمد، حلیه الاریاء، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابویوسف، یعقوب، الخراج، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ احمد بن حنبل، العلل، به کوشش صبحی بدری سامرائی، ریاض، ۱۴۰۹ق؛ همدانی، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اسحاق بن راهویه، مسند، به کوشش عبدالغفور بن عبدالحق بلوشی، مدینه، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ بخاری، محمد، صحیح، به کوشش مصطفی دیب بفا، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ برقی، احمد، المحاسن، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بیهقی، احمد، السنن الکبری، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ق؛ همدانی، شعب الایمان، به کوشش محمد سعید بن بیوی زغلول، بیروت، ۱۴۱۰ق؛ همدانی، به کوشش محمد ضیاء الرحمان اعظمی، کویت، ۱۴۰۴ق؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمدشاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۳۳۸م؛ جریر بن عطیه، دیوان، شرح یوسف عید، بیروت، ۱۹۹۱م؛ حاجی خلیفه، کشف حارث بن ابی اسامه، مسند، بازسازی براساس زوائد نورالدین هیمی، به کوشش حسین احمدصالح باکری، مدینه، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ حمیری، عبدالله، قرب الاسناد، تهران، مکتبه نینوی الحدیثه؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به

کوشش مصطفی نجیب فواز و حکمت کشلی فواز، بیروت، ۱۴۱۵ق؛ دارقطنی، علی، سنن، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ دارمی، عبدالله، سنن، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ داوود بن سلیمان غازی، مسند الرضا(ع)، به کوشش محمدجواد حسینی جلالی، قم، ۱۴۱۸ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارتنوط و دیگران، بیروت، ۱۳۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همدانی، المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن دبیث، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م؛ همز، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش محمدروشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ رودانی، محمد، صلة الخلف، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سرخسی، محمد، المبسوط، قاهره، مطبعة الاستقامة؛ سفدی، علی، التنف فی التناوی، به کوشش صلاح الدین ناهی، بیروت/عمان، ۱۴۰۴ق؛ سهمی، حمزه، تاریخ جرجان، به کوشش محمد عبدالعیدخان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سهیلی، عبدالرحمان، الروض الانف، به کوشش عبدالرحمان وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ سیدمرتضی، علی، الانتصار، قم، ۱۴۱۵ق؛ همدانی، الذریعة، به کوشش ابوالقاسم کرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سیوطی، الدر المنثور، بیروت، ۱۹۹۳م؛ شافعی، محمد، الرسالة، به کوشش احمد محمدشاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ شهید اول، محمد، القواعد والفوائد، به کوشش عبدالهادی حکیم، قم، مکتبه المفید؛ شیخ مفید، الامالی، به کوشش استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ همدانی، اوائل المقالات، قم، ۱۴۱۳ق؛ همدانی، المسح علی الرجلین، به کوشش مهدی نجف، قم، ۱۴۱۳ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الاوسط، به کوشش طارق بن عوض الله و عبدالمحسن حسینی، قاهره، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ همدانی، المعجم الکبیر، به کوشش حمزى عبدالجید سلفی، موصل، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ طبری، تاریخ، همدانی، تفسیر؛ طحاروی، احمد، شرح معانی الآثار، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۳۹۹ق؛ طرابلسی، سلیمان، مسند، بیروت، دارالمعرفه؛ عینی، محمد، تاریخ یمینی، ترجمه ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شمار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ عقیلی، محمد، کتاب الضعفاء الکبیر، به کوشش عبدالملکی امین قلمچی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۹۴م؛ علی بن جعد بغدادی، مسند، به کوشش عامر احمد حیدر، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ عیاشی، محمد، التفسیر، قم، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ق؛ غزالی، محمد، المستصفی، به کوشش محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، ۱۴۱۳ق؛ فخرالدین رازی، المحصول، به کوشش طه جابر فیاض علوانی، ریاض، ۱۴۰۰ق؛ فرات کوفی، تفسیر، تهران، ۱۴۱۰ق؛ فرزدق، دیوان، به کوشش مجید طراد، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م؛ قرآن کریم؛ قرانی، احمد، الفروق، بیروت، دارالمعرفه؛ قس، علی، تفسیر، نجف، ۱۳۸۶-۱۳۸۷ق؛ قنوجی، صدیق، ابجد العلوم، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸م؛ کاسانی، ابوبکر، بدائع الصنائع، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ لاکلای، هبة الله، اعتقاد اهل السنة، به کوشش احمدسعد حداد، ریاض، ۱۴۰۲ق؛ مالک بن انس، الموطأ، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ مبارکفوری، محمد عبدالرحمان، تحفة الاحوذی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ محقق کرکی، علی، جامع المقاصد، قم، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ محمد بن حسن شیبانی، الجامع الصغير، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ همدانی، المبسوط، به کوشش ابوالوفا افغانی، کراچی، اداره القرآن و العلوم الاسلامیه؛ مرغینانی، علی، «الهدایة»، همراه فتح القدر، قاهره، ۱۳۱۹ق؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ منتجب الدین رازی، علی، فهرست، به کوشش عبدالعزیز طباطبائی، قم، ۱۴۰۴ق؛ نجم الدین کبری، احمد، الاصول العشره، ترجمه و شرح عبدالغفور لاری، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۳ش/۱۹۸۴م؛ نسایی، احمد، سنن، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نصر بن مزاحم، رقة صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ نهج البلاغه؛ واقدی، محمد، قرح الشام، بیروت، دارالجليل؛ یاقوت، بلدان،

احمد باکچی

بدعیه، نام گروهی از خوارج (هم) که پیرو فردناشناخته‌ای به نام

بَدَل، اصطلاحی در فقه و حقوق که ناظر به معنای عوض است. در مباحث مربوط به معاملات معوض، بدل به دو اعتبار بر هر دو عوض معامله صادق است؛ چه مبیع بدل از ثمن است و ثمن بدل از مبیع. در این معنا، اصطلاح عوض نیز کاربردی وسیع دارد.

بدل همچنین در حوزه مباحث ضمان نیز مطرح می‌گردد و به مالی اطلاق می‌شود که وارد کننده ضرر، باید برای جبران ضرر به متضرر بپردازد. اگر مالی که شخص ضامن آن است، تلف شده باشد، عوض آن مال - چه مثلی و چه قیمی - «بدل تالف» خوانده می‌شود. در صورت غصب، اگر عین مال موجود باشد، اما به سببی از اسباب پیش‌بینی شده در شرع، شخص غاصب نتواند عین مال را به مالک بازگرداند، بار دیگر بدل لازم می‌آید که در اصطلاح به آن «بدل حیلولة» گفته می‌شود، از آن روی که غاصب میان مالک و مال موجود او حائل شده است. اصطلاحات بدل تالف و بدل حیلولة در قانون مدنی ایران نیز مطرح شده (ماده‌های ۳۱۱، ۳۲۲)، و میان حقوقدانان نیز اصطلاحی رایج گشته است. بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

بَدَل، در لغت به معنای جانشین، و در اصطلاح یکی از وابسته‌های اسم (توابع) در نحو عربی. بدل اسمی است غالباً جامد که بدون واسطه حرف عطف پس از اسمی دیگر به منظور تکرار، تأکید و توضیح آن می‌آید و مراد اصلی گوینده است، و همین ویژگی آن را از دیگر توابع (صفت، عطف بیان، عطف نسق، تأکید) که در حقیقت مکمل و مفسر متبوعند، نه مراد و مقصود اصلی، متمایز می‌سازد؛ مانند جمله جانشینی زید اخوک (سیبویه، ۱۵۰/۱؛ ابن هشام، اوضح، ۳۹۹/۳-۴۰۰؛ جرجانی، ۱۹؛ صبان، ۱۲۳/۳؛ اهدل، ۱۰۵/۲؛ حسن، ۶۶۴/۳-۶۶۵). بدل تنها از لحاظ اعراب باید با مبدل منه تطبیق کند (ابن عیث، ۶۸/۲؛ کیسی، ۳۸۵؛ اهدل، همانجا؛ حسن، ۶۷۴/۳-۶۷۶؛ نیز نک: ابن جنی، ۱۴۴-۱۴۵؛ ابن عصفور، ۲۴۴-۲۴۷). با اینهمه، موضوع تطابق میان آن دو، در انواع گوناگون بدل، هنوز جای گفت و گو دارد.

نحویان کوفه به جای اصطلاح بدل، ترجمه، تبیین و تکریر را به کار برده‌اند (سیوطی، ۱۲۵/۱؛ صبان، اهدل، همانجاها). بدل می‌تواند به جای مبدل منه (متبوع) بنشیند و حذف مبدل منه تغییری در معنای جمله ایجاد نمی‌کند و از همین رو، دستورنویسان گفته‌اند که مبدل منه در حکم اسقاط است، یعنی می‌توان آن را حذف کرد (مبرد، ۲۱۱/۴؛ ابن جنی، ۱۴۴؛ ابن عیث، ۶۶/۲؛ فقی، ۲۴۲؛ قس: ابن ابی الربیع، ۳۸۷/۱-۳۸۹؛ اهدل، همانجا).

بدل بر ۴ نوع است: ۱. بدل کل از کل (یا بدل مطابق) مانند «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ. صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» (فاتحه ۶/۱)؛ ۲. بدل بعض از کل که لازم است در آن بدل متصل به ضمیری باشد که به مبدل منه بازگردد. این ضمیر گاه آشکار است مانند اَكْلْتُ الرِّغِيفَ ثَلَاثَةً، و گاه پنهان چون: قَتَلَهُ الْيَدُ؛ ۳. بدل اشتمال (یا انتقال، نک: اهدل، ۱۰۷/۲) که در آن بدل خصوصیتی است که مبدل منه دارنده آن است و

یحیی بن آصرم (یا آصدم؛ شهرستانی، ۱۳۴/۱؛ نک: امین، ۵۴) بوده‌اند. ظاهراً از این رو آنان را بدعیه خوانده‌اند که بدعت‌هایی را در فرقه خود باب کرده بودند. اشعری معتقد است که عقاید بدعیه همچون باورهای ازارقه (هم) است، با این تفاوت که بدعیه نمازهای واجب را فقط ۴ رکعت می‌دانند؛ دو رکعت در بامداد و دو رکعت در شامگاه (اشعری، ۲۰۶/۱؛ نیز نک: عبدالقادر گیلانی، ۸۶/۱؛ مقدسی، ۱۳۸/۵). آنان نظر خود درباره شمار رکعت‌های نماز را بر آیه «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي الثَّهَارِ وَ زُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ...» (هود/۱۱۴) مستند می‌کردند (عبدالقادر گیلانی، همانجا). به گفته عبدالقادر گیلانی بدعیه همانند ازارقه معتقد بودند که به دلیل آیه: «... رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ ذِيَارًا» خدایا، بر روی زمین هیچ کافری باقی نگذار. (نوح/۲۶)، می‌توان زنان کافران را اسیر، و کودکانشان را کشت (همانجا). شهرستانی برخلاف اشعری، معتقد است که بدعیه، دسته‌ای از ثعالبه‌اند (نک: همانجا).

بدعیه چنین ادعا کرده‌اند که هر که به باورهای آنان ایمان داشته باشد، قطعاً اهل بهشت است و گفتن «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» در این مورد جایز نیست؛ چه، این جمله به معنای تردید در اعتقاد یاد شده، و خلاف قطع است (ابوالمعالی، ۴۸؛ امین، همانجا). در مورد عقیده بدعیه درباره نماز، نظر دیگری نیز وجود دارد؛ در برخی منابع آمده است که به عقیده آنان نماز فقط ۳ رکعتی است و نماز یک رکعتی و ۲ رکعتی در شرع تجویز نشده است (ابن مرتضی، ۲۵). این دو قول در مورد نماز را چگونه می‌توان با یکدیگر جمع کرد؟ گرچه اظهار نظر قطعی در این مورد، ناممکن است، شاید بتوان قول دوم را به گروهی دیگر که آنان نیز بدعیه نامیده شده‌اند، نسبت داد (نک: امین، ۵۳-۵۴). البته از عقاید آن گروه، اطلاع چندانی در دست نیست، ولی بدعیه‌ای که از آنان سخن می‌گوییم، به اجماع نویسندگان فرق، در مورد نماز، به همان عقیده نخست پای بند بوده‌اند.

بدعیه حج را در هر سال جایز می‌دانستند (ابن مرتضی، همانجا؛ به گفته امین در همه ماه‌های سال، نک: همانجا)؛ روزه گرفتن را بر حائض واجب می‌شمردند (ابن مرتضی، همانجا) و خوردن ماهی بدون ذبح را تحریم کرده بودند. بدعیه گرفتن جزیه، از مجوس را جایز نمی‌دانستند (امین، همانجا)؛ و این شاید ناشی از آن بوده است که آنان تحت تأثیر ازارقه، به ایرانیان که از سوی عربها، مجوس خوانده می‌شدند، تمایل داشته‌اند (برای تفصیل بیشتر در مورد گرایش ازارقه به ایرانیان، نک: ه. د. ازارقه).

مأخذ: ابن مرتضی، احمد، النية والامل فی شرح الملل والنحل، به کوشش محمد جواد مشکور، دمشق، ۱۹۸۸م؛ ابوالمعالی، محمد، بیان الادیان، به کوشش هاشم رضی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش محمد مجیب‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ امین، شریف یحیی، معجم الفرق الاسلامیة، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفه؛ عبدالقادر گیلانی، الفتنه لطالی طریق الحق، دمشق، دارالالباب؛ قرآن کریم؛ مقدسی، مظهر، البدء والتاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، جواد فیروزی، ۱۸۹۹م.

وجود ضمیر آشکار یا پنهان در آن نیز ضروری است، مانند اعجبنی علی علفه؛ ۴. بدل مباین [یا مبدل منه] که خود بر ۳ نوع است: ۱. بدل غلط؛ ۲. بدل نسیان مانند مروت بکلب فرس؛ ۳. بدل اضراب یا بداء که برخلاف دو نوع دیگر، در اینجا مبدل منه و بدل هر دو مورد نظر گوینده است، مانند اكلت خبزاً لهما. این نوع از بدل را می‌توان با واسطه «بل» نیز به کار برد: اكلت خبزاً بل لهما. برخی از نحویان تفاوتی میان بدل غلط و نسیان قائل نیستند (ابن عصفور، ۲۴۲-۲۴۴؛ ابن هشام، همان، ۴۰۴-۴۰۶/۳، شرح، ۵۶۷، ۵۶۸-۵۷۰؛ ابن عقیل، ۲۴۹/۲؛ اهلل، ۱۰۶/۲-۱۰۸؛ رایت، 286-284) و بدیهی است که کلام فصیح باید عاری از بدل غلط یا نسیان باشد (نک: ابن جنی، ۱۴۶؛ ابن ابی الربیع، ۳۹۳/۱-۳۹۴؛ کیشی، ۳۸۳؛ فتح الله، ۱۳۹-۱۴۰). برخی بدل کل از بعض را نیز به انواع یاد شده افزوده‌اند (نک: اهلل، ۱۰۸/۲).

بدل در دستور زبان عربی محدود به اسم نیست، بلکه فعل و جمله نیز به عنوان بدل آورده می‌شود (نک: سیبویه، ۸۷/۳؛ ابن هشام، اوضح، ۴۰۷/۳-۴۰۸؛ ابن عقیل، ۲۵۳/۲؛ اهلل، ۱۰۹/۲؛ فقی، ۲۴۸-۲۵۲)، چون «یضاعف» که بدل است از «یلقی» در آیه شریفه (...وَعَنْ يَفْعُلْ ذَلِكَ يَلْقَى أَتَمًا. يَضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ...) (فرقان/۶۸، ۶۹).

گروهی از نحویان مانند سیبویه عطف بیان و بدل کل از کل (مطابق) را یکی دانسته، و در کتابهای خود به عطف بیان نپرداخته‌اند (ابن برهان، ۲۳۶/۱؛ استرابادی، ۳۷۹/۲-۳۸۰)، اما برخی دیگر با آنکه هریک از آن دو را به طور مستقل مورد بررسی قرار داده، تفاوت‌هایشان را ذکر کرده، گاه در تشخیص و تمیز میان آن دو دچار تردید شده‌اند (ابن یعیش، ۷۱/۲؛ ابن هشام، مغنی، ۵۹۳/۲-۵۹۷؛ فتح الله، ۱۳۶-۱۴۱).

آنچه در تعریف و تقسیم بدل ذکر شد، مجموعه نظر نحویان است که با توجه به عنایت خاص آنها به ظواهر اعراب، در این تقسیم‌بندیها از تکلف به دور نمانده‌اند؛ زیرا برخی از قاعده‌های پیشنهادی ایشان، یا اصلاً در مقوله قواعد دستوری نمی‌گنجد (مانند نوع ۴، که در آن بدل، زائیده اشتباه یا تغییر عقیده گوینده است)، و یا معادل ساختار نحوی دیگری است و شامل مفهوم بدل (جایگزین) نمی‌گردد (مانند نوع ۲ و ۳ که با ترکیب مضاف و مضاف‌الیه قابل تطبیق است: اكلت ثلث الرغيف؛ اعجبنی علم علی).

علاوه بر این، آنچه در این باب جایش در بحثهای نحویان خالی است، آن است که مرز صفت و بدل را چگونه باید تعیین کرد؟ مثلاً آیا در ارسطو المعلم الاول، کلمات «المعلم الاول» بدل ارسطویند یا صفت او؟

ماخذ: ابن ابی الربیع، عبد الله، البسيط فی شرح جمل الزجاجی، به کوشش عیاد بن عیدتی، بیروت، ۱۴۰۷/۱۴۰۸؛ ابن برهان عکبری، عبدالواحد، شرح اللع، به کوشش فائز فارس، کویت، ۱۴۰۴/۱۴۰۸؛ ابن جنی، عثمان، اللع فی العربیة، به کوشش حامد مؤمن، بیروت، ۱۴۰۵/۱۴۰۸؛ ابن عصفور، علی، المقرب، به کوشش احمد عبدالنار جوارى و عبدالله جبرى، بغداد، ۱۳۹۱/۱۳۹۱؛ ابن عقیل، عبدالله، شرح علی الفیه ابن مالک، به کوشش محمد محبی الدین عبدالحمید، ۱۳۸۵/۱۳۸۵؛ ابن هشام، عبدالله، اوضح المسالك، به کوشش محمد محبی الدین عبدالحمید،

بیروت، ۱۳۹۹/۱۳۹۹؛ همو، شرح تذویر الذهب، به کوشش عبدالغنی دقر، دمشق، ۱۴۰۴/۱۴۰۴؛ همو، مغنی اللیب، به کوشش مازن مبارک و محمدعلی حمدالله، قم، ۱۴۰۸/۱۴۰۸؛ ابن یعیش، یعیش، شرح المفصل، بیروت، عالم الکتب؛ استرابادی، محمد مهدی، شرح الرضی علی الکافی، به کوشش یوسف حسن عمر بنغازی، ۱۳۹۸/۱۳۹۸؛ اهلل، محمد، الکواکب الدریة، بیروت، ۱۴۱۷/۱۴۱۷؛ جرجانی، علی، التعریقات، قاهره، ۱۳۰۶/۱۳۰۶؛ حسن، عباس، النحو الوافی، قاهره، دارالمعارف؛ سیبویه، عمرو، الکتاب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۰۳/۱۴۰۳؛ سیوطی، همع الهوامع، به کوشش محمد بدرالدین نفسانی، قم، ۱۴۰۵/۱۴۰۵؛ صیان، محمد، حاشیة علی شرح الاشمونی، قاهره، داراحیاء الکتب العربیة؛ فتح الله، رفعت، «البدل و عطف الیاء»، مجله مجمع اللغة العربیة، قاهره، ۱۳۸۸/۱۳۸۸؛ شمس، ۲۴؛ فقی، زکریا، نحو الزمخشری بین النظریة و التطبيق، بیروت، ۱۴۰۷/۱۴۰۷؛ قرآن کریم؛ کیشی، محمد، الارشاد الی علم الاعراب، به کوشش عبدالله علی حسینی برکاتی و محسن سالم عبیری، مکه، ۱۴۱۰/۱۴۱۰؛ میرد، محمد، المقضب، به کوشش محمد عبدالخالق حفیمة، بیروت، ۱۳۸۲/۱۳۸۲؛ نیز:

Wright, W., A Grammar of the Arabic Language, Cambridge, 1955.
بابک فرزانه

بدلیس، شهر و مرکز استانی به همین نام در آناتولی شرقی در مشرق ترکیه.

موقعیت جغرافیایی: این شهر در ۳۸° و ۲۰° عرض شمالی و ۴۲° و ۵° طول شرقی، در فاصله ۲۵ کیلومتری بندر تاتوان، در جنوب غربی دریای وان و در کنار رودخانه بدلیس قرار دارد. ارتفاع آن از سطح دریا ۱'۴۰۰ - ۱'۴۵۰ متر است (IA, II/657-658). رودخانه بدلیس، از ریزابه‌های حوضه علیای دجله است که از به هم پیوستن دو نهر کوچک - یکی از جانب شمال، و دیگری از جانب شرق - تشکیل می‌شود (همانجا؛ لینچ، 146). شهر در دره این رود واقع شده، و به عنوان گذرگاه بسیار مهم میان کوه‌های ارمنستان و جلگه‌های بین‌النهرین - یا به سخن دیگر میان قفقاز تا سواحل خلیج فارس و مدیترانه - از دیرباز دارای اهمیت ویژه‌ای بوده است؛ چنانکه به نوشته بدلیسی (در سده ۱۱/۱۶م)، قصبه بدلیس در بندی بوده است میان آذربایجان و دیاربکر و ربیع و ارمن... که حاجیان ترکستان و هند و ایران و... و بازرگانان ملل مختلف از روس و اسلاو و عرب و عجم می‌بایست از آن بگذرند (ص ۴۴۵). عبور سپاه ۱۰ هزار نفری در سده ۴م که گزنفون از آن یاد می‌کند، از همین گذرگاه بوده است (IA, II/658). به سبب موقعیت و اهمیت بازرگانی بدلیس، فرمانروایان آن در تأمین آذوقه و امنیت راه‌ها کوشش می‌کردند (همان، II/659).

ناحیه بدلیس دارای تابستانهای گرم و زمستانهای سرد و پربرف است (همان، II/658)، چنانکه بازرگانان و نیزی آنجا را «در حکم منبع و مخزن برف» دانسته‌اند (سفرنامه‌ها، ۳۷۱). بنابر آمار ۱۳۷۶ش/ ۱۹۹۷م جمعیت شهر بدلیس - که بیشتر کرد هستند - ۵۱'۹۲۷ نفر، همراه با روستاهای تابع ۶۸'۳۰۸ نفر، و جمعیت استان بدلیس شامل شهرهای اخلاط، عادلجواز، گوراویماق، خیران، موتکی و تاتوان، بالغ بر ۳۳۹'۶۴۵ نفر بوده است (DIE, npn.). ترکیب جمعیت شهر در سده‌های گذشته شامل ارامنه و مسلمانان (کرد و ترک) بوده است (سامی، ۱۳۳۹/۲؛ هوانسیان، 35؛ سفرنامه‌ها، همانجا).

نواحی شرقی آناتولی لشکر کشید و این ناحیه از جمله بدلیس را به تصرف سلجوقیان بزرگ درآورد (ابن اثیر، ۱۳۴/۱۰-۱۳۵؛ بازورث، ۹۸-۹۷؛ «دائرة المعارف»، همانجا). پس از آن، ملکشاه بدلیس را به اقطاع دیلماج اوغلو محمد بیگ داد و این ناحیه مرکز خاندان بنی دیلماج یا طغانیان شد (همانجا).

مدتی نیز بدلیس در قلمرو قزل ارسلان بود (بدلیسی، ۴۸۰). به هنگام هجوم مغولان، جلال الدین خوارزمشاه سپاه خود را به این ناحیه آورد (نسوی، ۲۱۲-۲۱۳؛ اقبال، ۱۳۸/۱)؛ مغولان در پی او به بدلیس وارد شدند و شهر را ویران کردند (همو، ۱۴۳/۱). سپس علاءالدین کیقباد اول از سلجوقیان آسیای صغیر، آنجا را از تصرف مغولان بیرون آورد و ضمیمه قلمرو خود کرد (ابن بی بی، ۱۸۵-۱۸۶).

از سده ۸ق/۱۴م امیران گرد که از خاندان شرف الدین بدلیسی بودند، بر این ناحیه مسلط شدند (برای تفصیل مطلب، نک: بدلیسی، ۴۳۹؛ به؛ مردوخ، ۳(۲)/۲۱۵). پس از آن تیموریان و سپس فرمانروایان قراقویونلو و آق قویونلو بر این ناحیه فرمان راندند (ابوبکر طهرانی، ۸۴/۱، ۹۶، ۵۴۳/۲، ۵۵۹؛ بدلیسی، ۱۲۸؛ حافظ ابرو، ۴۸۴/۱؛ روملو، ۸۸/۱) و اوزون حسن، سلیمان بیگ را مأمور فتح قلعه بدلیس کرد (بدلیسی، ۵۰۵-۵۰۷).

در ۹۱۳ق/۱۵۰۷م شاه اسماعیل، بدلیس را متصرف شد. امیر شرف الدین حاکم بدلیس اظهار اطاعت کرد و شاه اسماعیل او را بار دیگر به حکومت بدلیس گماشت (همو، ۵۳۰-۵۳۱). شاه اسماعیل در بازگشت خود از کردستان در خوی، قشلاق کرد. امیر شرف الدین به اتفاق ۱۰ تن دیگر از حکام کردستان برای اظهار اطاعت مجدد نزد شاه اسماعیل آمد. شاه اسماعیل به تحریک خان محمد استاجلو حاکم دیار بکر که با کردان دشمنی داشت، ۹ تن از آنان از جمله امیر شرف الدین را به زندان افکند و پس از آن، چایان سلطان را مأمور تصرف بدلیس کرد. امیر ابراهیم که پس از امیر شرف الدین حاکم بدلیس شده بود، با وجود حمله های مکرر قزلباشان مدت دو سال پایداری کرد و پس از آن بدلیس به تصرف چایان سلطان درآمد (همو، ۵۲۶-۵۲۷). پس از چندی امیر شرف الدین از زندان گریخت و به محاصره بدلیس پرداخت، ولی از کردبیک شرفلو که از جانب شاه اسماعیل حاکم بدلیس و عادلجواز و ارجیش بود، شکست خورد و متواری شد (پارسادوست، ۴۰۰). وی به هنگام جنگ چالدران (۹۲۰ق/۱۵۱۴م) همراه برخی از حکام کردستان به سلطان سلیم پیوست و سلطان سلیم پس از پیروزی در جنگ، حکومت بدلیس را به وی واگذار کرد (بدلیسی، ۵۳۷-۵۴۰).

در زمان سلطنت شاه طهماسب، اولمه تکلو حاکم آذربایجان به مخالفت با شاه طهماسب برخاست و به سلیمان قانونی، سلطان عثمانی پناهنده شد. وی سلطان عثمانی را به حمله به ایران تشویق کرد. اولمه در دیدار خود با سلطان سلیمان از شرف خان حاکم بدلیس نیز سعایت کرد

نام گذاری: به نوشته بدلیسی، بدلیس جای خوش آب و هوا را گویند (ص ۴۴۰). همچنین گفته اند که اسکندر هنگام لشکرکشی به شرق در آنجا توقف کرد و به سبب آب و هوای نیکوی آنجا به یکی از غلامانش که بدلیس نام داشت، فرمان داد در این محل قلعه ای غیر قابل نفوذ بسازد، وی آن را بنا کرد و نام خود را بر آن نهاد (برای تفصیل مطلب، نک: همو، ۴۴۰-۴۴۳؛ اولیا چلبی، ۸۵/۴). این شهر که در منابع ارمنی از آن به صورت باقیش یا باگش یاد شده (IA, II/658)، در مآخذ اسلامی به صورتهای بدلیس، بدلیس، بدلیس و بتلیس نیز آمده است.

پیشینه تاریخی: تاریخ دقیق شکل گیری هسته شهر نامعلوم است. در آثار جغرافیانگاران مسلمان مانند اصطخری (ص ۱۵۹)، مقدسی (ص ۲۷۴)، مؤلف حدود العالم (ص ۱۶۰)، یاقوت (۵۲۶/۱)، ابوالفدا (ص ۲۹۴)، ابن بی بی (ص ۱۸۵-۱۸۶)، بدلیس یکی از شهرهای ارمنیه شمرده شده است. بعدها برخی نیز آن را از شهرهای آذربایجان دانسته اند (بدلیسی، ۴۴۰) که در دوران حکومت ساسانیان چندین بار میان این دولت و دولت روم شرقی دست به دست شده است و پس از تجزیه امپراتوری روم شرقی در ۳۹۵م، در قلمرو آن دولت قرار گرفت («دائرة المعارف...» ۱/۲۲۶ VI).

پیش از فتح بدلیس به دست مسلمانان، فرمانروایان آنجا از ارامنه بودند (بدلیسی، ۴۴۶). در زمان خلافت عمر، در ۱۷ق/۶۳۸م، و بنا به روایتی در ۱۹ق (همو، ۴۴۵-۴۴۶؛ ابن اثیر، ۵۳۴/۲-۵۳۵؛ ابن شداد، ۳(۲)/۵۳۷)، عیاض بن غنم بعد از فتح جزیره، اخلاط و بدلیس را فتح کرد؛ بطرکهای هر دو شهر حاکمیت مسلمانان را پذیرفتند و با عیاض صلح کردند؛ اما حاکمیت مسلمانان دیری نپایید و بدلیس بار دیگر زیر فرمان بیزانس درآمد و موقعیت شهری مرزی میان مسلمانان و مسیحیان یافت («دائرة المعارف»، همانجا). بعدها، مروانیان، عباسیان و امرای بنی حمدان بر آنجا فرمان راندند (همانجا). در زمان متوکل عباسی موسی بن زراره در بدلیس بر خلیفه شورش کرد (یعقوبی، ۴۸۹/۲). در ۳۱۶ق/۹۲۸م دومتوک با سپاهی گران به ارمنستان آمد و اخلاط و بدلیس را تصرف کرد و منابر را از مساجد خارج ساخته، به جای آنها صلیب نصب کرد. ساکنان آنجا نیز از این وضع به خلیفه شکایت بردند (ابن اثیر، ۱۹۸/۸-۱۹۹).

تسلط رومیان بر این شهر دیری نپایید، چون اندکی پس از این تاریخ، بدلیس زیر فرمان بنی حمدان درآمد. در ۳۶۹ق/۹۷۹م عضدالدوله دیلمی برای مقابله با ابوتغلب، امیر حمدانی که در جنگهای داخلی آل بویه از بختیار حمایت کرده بود، به قلمرو حمدانیان لشکر کشید. ابوتغلب که تاب مقاومت نداشت، به سوی بدلیس گریخت؛ عضدالدوله در پی او به بدلیس وارد شد. و این شهر را تصرف کرد. با تضعیف بنی حمدان، حکومت این ناحیه به دست بنی مروان - که از کردان بودند و از دیرباز در دیار بکر استقرار داشتند - افتاد. حاکمیت بنی مروان بر بدلیس تا ۴۷۷ق/۱۰۸۴م ادامه یافت. در این سال فخرالدوله بن جهیر از فرماندهان نظامی سلطان ملکشاه سلجوقی به

Die, www. die. gov. tr/TURKISH/SONIST/NUFUS/ilceleer.htm; Hovannisian, R. G., *Armenia on the Road to Independence 1918*, Los Angeles, University of California Press; IA; Kazemzadeh, F., *The Struggle for Transcaucasia*, New York; Lang, D. M., *Armenia Cradle of Civilization*, London, George Allen and Unwin Ltd; Lynch, H. F. B., *Armenia Travels and Studies*, Beirut, 1965; Tavernier, J. B., *Les Six voyages*, Paris, 1677; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992.

علی اکبر دیانت

بدلیسی، ابویاسر عمار بن یاسر بن مطربن سحاب، عارف سده ۱۲/ق، مشهور به عمار یاسر بدلیسی و ملقب به ضیاءالدین. تاریخ ولادت و زادگاه او دانسته نیست، اما با توجه به نسبت «بدلیسی»، به احتمال در بدلیس (ه م) زاده شده است.

عمار یاسر از شاگردان و تربیت یافتگان شیخ ابونجیب ضیاءالدین سهروردی (د ۵۶۳/ق ۱۱۶۸م) بود. او پس از طی مراحل سیر و سلوک نزد ابونجیب، از خلفای او شد، تا آنجا که در نیمه دوم سده ۶/ق در شمار مشایخ بزرگ به حساب می آمد. نجم الدین کبری (د ۶۱۸/ق ۱۲۲۱م)، عارف بزرگ و بنیان گذار طریقه کبرویه، از جمله مریدان او بود که پس از بهره جستن از بابا فرج تبریزی (ه م)، جهت تکمیل و کسب بیشتر معرفت (ح ۵۸۰/ق ۱۱۸۴م) به خدمت عمار یاسر بدلیسی رسید، به سلک ارادتمندان او درآمد و از او خرقه تبرک دریافت کرد (نجم الدین، ۲۲۷-۲۲۸؛ علاءالدوله، چهل مجلس، ۲۲۸-۲۲۹؛ یافعی، ۴/۴۱-۴۰؛ جامی، ۴۲۱؛ خوارزمی، ۱۱۸/۱؛ خواندمیر، ۳/۳۵-۳۷؛ ابن کربلایی، ۲/۳۰۸). نجم الدین کبری در کتاب *فوائح الجمال* از او به بزرگی یاد کرده است (همانجا).

جامی بدلیسی را بسیار ستوده، و در وصف او گفته است: «در تکمیل ناقصان و تربیت مریدان و کشف وقایع ایشان، کمال تمام داشته است» (همانجا) و نیز محمد نوربخش او را «ولی مرشد» عالم به «علوم ظاهر و باطن» و یکی از اولیای زمان خودش خوانده است (نک: ابن کربلایی، ۲/۳۳۵).

شیخ عمار یاسر، در بدلیس وفات یافت و در همانجا نیز به خاک سپرده شد (علاءالدوله، «تذکره...»، ۳۱۹؛ ابن کربلایی، همانجا). سال وفات او را به اختلاف ۵۸۲/ق ۱۱۸۶م (غلام سرور، ۱۲/۲؛ معصوم علیشاه، ۱۰۸/۲؛ استخری، ۱۸۹) و نیز بین سالهای ۵۹۰ تا ۶۰۴/ق ۱۱۹۴ تا ۱۲۰۷م دانسته اند (همانجا؛ ایرانیکا، GAL, I/567: IV/77).

بدلیسی نظریه خاص و جدیدی در تصوف ارائه نکرد و تنها به نشر و تعلیم سنت رایج صوفیه پرداخت (ایرانیکا، IV/78). نجم الدین کبری به نقل از استادش آورده است: «هرگاه وارد خلوت شدی به یک اربعین تنها اکتفا مکن، بلکه با خود بگو که پس از انجام اربعین هم از خلوت بیرون نخواهم رفت» و پس از آن گفت: «آنچه ایراد شد نکته دقیقی است که جز آنها که به سرحد کمال و بلوغ رسیده اند، دیگران متوجه آن نمی باشند» (ص ۱۹۱).

بدلیسی بر تصحیح نیت قبل از وارد شدن به خلوت تأکید می کرد (نک: جامی، ابن کربلایی، همانجاها). وی بر آن باور بود که با رسیدن

و سلطان سلیمان تحت تأثیر حرفهای وی، شرف خان را معزول، و اولمه را به حکومت بدلیس منصوب کرد و فیل پاشا را با ۵۰ هزار سوار همراه اولمه به بدلیس گسیل داشت. شرف خان به شاه طهماسب پناه برد؛ شاه طهماسب نیز سپاهیانی را به بدلیس روانه کرد. با شنیدن خبر آمدن سپاهیان ایران به سوی بدلیس، نیروهای عثمانی متواری شدند (همو، ۵۴۰-۵۴۸؛ روملو، ۳۱۴-۳۱۵؛ قاضی احمد، ۲۱۷/۱).

با انعقاد عهدنامه آماسیه میان ایران و عثمانی در ۹۶۳/ق ۱۵۵۶م، بدلیس به عثمانی واگذار شد («دائرة المعارف»، VI/227). در اوایل سده ۱۳/ق ۱۹م عباس میرزای قاجار ولیعهد فتحعلی شاه به آناتولی شرقی از جمله بدلیس لشکر کشید. پس از انعقاد عهدنامه اول ارزنة الروم در ۱۲۳۹/ق ۱۸۲۴م، مرزهای دودولت تثبیت شد (همانجا). در جریان جنگ جهانی اول، بدلیس بر سر راه آناتولی - بغداد از اهمیت بسیاری برخوردار بود (لانگ، 36). طرفداران ارمنستان بزرگ بر ۷ ایالت از شرق ترکیه که بدلیس را نیز شامل می شود، ادعای ارضی دارند (کاظم زاده، 255). اولیا چلبی سیاح ترک در سده ۱۱/ق ۱۷م، از قلعه بدلیس، مدارس، کاروانسراها، مساجد و... آنجا به تفصیل یاد کرده است (نک: ۸۵/۴-۹۹). تاورنیه (ص 273-272) و همچنین بازرگانان ونیزی در سده ۹/ق ۱۵م (سفرنامه ها، ۳۷۱) از استقلال امیر آنجا و خصوصیات ساکنان گرد آن یاد کرده اند. از دانشمندان معروف بدلیس، از ادریس بدلیسی مؤلف کتاب هشت بهشت که به زبان فارسی درباره ۸ تن از پادشاهان عثمانی نوشته است، می توان نام برد (بدلیسی، ۴۴۸-۴۴۹).

در میان آثار باستانی بدلیس اولوجامع که در ۴۵۵/ق ۱۰۶۳م بازسازی شده است (اصلاح آبا، 95) و همچنین مجموعه شرفیه («دائرة المعارف»، VI/228) شایان ذکرند.

ماخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بی، حسین، *سلجوق نامه*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ابن شداد، محمد، *الاخلاق الخطیئة*، به کوشش یحیی عیار، دمشق، ۱۹۷۸م؛ ابوبکر طهرانی، *دیوار بکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۲-۱۹۶۴م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالك و ممالك*، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران*، از استیلای مغول تا اعلان مشروطیت، تهران، ۱۳۱۲ش؛ اولیا چلبی، *سیاحت نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بدلیسی، شرف خان، *شرف نامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ پارسا دوست، منوچهر، *شاه اسماعیل اول*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حافظ ابرو، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سامی، شمس الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سفرنامه های ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۳۹ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ مردوخ روحانی، بابا، *تاریخ مشاهیر*، به کوشش ماجد مردوخ روحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نسوی، محمد، *سیرت جلال الدین مینکبری*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ بیروت*، دارصادر؛ نیز:

Aslanapa, O., *Turkish Art and Architecture*, London, 1971; Bosworth, C. E., *The Political and Dynastic History of the Iranian World*, *The Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. J. A. Boyle, Cambridge, 1968;

اجازه سفر خواست و سرانجام در ۹۱۷ق به مکه رفت و از آنجا نامه‌ای کم و بیش تهدیدآمیز در اعتراض به حقوق پایمال شده خود برای بایزید فرستاد (نک: EI², I/1207؛ اونات، ۱۹۹-۱۹۸). پس از جلوس سلیم اول عثمانی (حک ۹۱۸-۹۲۶ق) و با دعوت وی، بدلیسی در ۹۱۸ق به استانبول بازگشت (EI²، همانجا) و چندی بعد در لشکرکشی سلطان سلیم به ایران برای مقابله با شاه اسماعیل صفوی، همراه وی بود (هامر پورگشتال، ۸۴۶/۲)، اما نقش مهم‌تر وی، ایجاد اتحاد میان سران طوایف کرد و سلطان سلیم بود که به پیروزیهای بزرگ عثمانیان منجر شد (بدلیسی، ۵۳۷-۵۳۸؛ سعدالدین، ۳۰۴/۲؛ هامر پورگشتال، همانجا؛ بروسلی، ۶/۳-۷).

بدلیسی در جنگ حصن کیفا که ۲ سال پس از جنگ چالدران (۹۲۰ق/۱۵۱۴م) روی داد، شرکت کرد و در پیروزی کردان بر سپاه قزلباش، همراه آنان بود (هامر پورگشتال، ۸۶۲/۲). پس از فتح دیاربکر و ماردین، سلطان عثمانی سازمان‌دهی نواحی فتح شده را به بدلیسی سپرد و چون وی از خود کفایت نشان داد، سلطان سلیم، نامه‌ای تشویق‌آمیز به همراه هدایایی گرانها برای او فرستاد (سعدالدین، ۳۰۴/۲، ۳۲۲؛ هامر پورگشتال، ۸۶۳/۲، ۸۶۴-۸۷۴، ۸۷۵-۸۷۷؛ EI¹, IV/1142-1143). بدلیسی در لشکرکشی سلیم به مصر نیز، وی را همراهی کرد و در همین سفر بود که با وجود ممانعت وزرا، بدرفتاری مقامات بلندپایه ترک را در مصر ضمن قصیده‌ای فارسی، به اطلاع سلطان رساند و خود به استانبول بازگشت (هامر پورگشتال، ۸۷۷/۲، ۹۲۱-۹۲۲؛ ریو، همانجا). بدلیسی در استانبول درگذشت و در محله ایوب سلطان در مسجد شریف که همسرش زینب خاتون ساخته بود، به خاک سپرده شد (بروسلی، همانجا؛ ریو، I/219).

آثار: از بدلیسی آثاری در موضوعهای مختلف بر جای مانده که مهم‌ترین آنها هشت بهشت یا تاریخ آل عثمان است. این اثر نخستین تاریخ رسمی عثمانیان است که نگارش آن از ۹۰۸ق، به مدت ۲ سال و ۶ ماه طول کشید. هشت بهشت که بدلیسی در چند جا از آن با عنوان الصفات الثمانية فی ذکر اخبار القیصره العثمانیه نیز یاد کرده است (نک: ریو، I/217؛ فلوگل، II/217؛ شورا، ۱۵۶/۲، ۱۰۱، ۱۳۷-۱۳۷۱)، مشتمل بر تاریخ خاندان عثمانی از ۷۱۰ق تا روزگار بایزید دوم است (ریو، همانجا). هشت بهشت وقایع روزگار ۸ سلطان عثمانی را در ۸ کتیبه به برمی‌گیرد. افزون بر این، بدلیسی یک خاتمه طولانی به شعر، در مکه نگاشت و به پایان کتاب افزود (همو، I/217-218؛ استوری، I/413 (1)؛ پس از درگذشت بدلیسی، پسرش ابوالفضل (د ۹۸۷ق) - که او نیز از دولتمردان روزگار خود بود - ذیلی که شامل وقایع پادشاهی سلطان سلیم اول بود، بر هشت بهشت با عنوان سلیم‌نامه نگاشت (ریو، I/218-219؛ استوری، I/416 (1)؛ قس: بهار، ۳۰/۳، که این ذیل را تا ۹۵۲ق یعنی دوره حکمرانی سلیم دوم دانسته است).

هشت بهشت نه تنها از لحاظ تاریخی، بلکه از نظر سبک متصنع و متكلفانه آن که به تقلید از جهانگشای جوینی، تاریخ و صاف، و آثار

بنده به مقام کمال، باطن او چون آخرت و ظاهر او چون دنیا می‌شود و از آن پس با قلب خود در آخرت و با جسم خویش در دنیا خواهد بود؛ پس انسان کامل به هر آنچه بر دیده سر بنگرد، به چشم دل خدا را در آن یا با آن و یا پیش از آن می‌بیند، زیرا دل برای خداوند و برای شناخت او آفریده شده است و هرگاه از ما سوی الله فارغ گردد، جز نظر به خداوند برای او مشغولیتی نمی‌ماند (استخری، ۱۹۴).

آثار: ۱. بهجة الطایفه. مؤلف در این کتاب به بحث درباره موضوعات عرفانی پرداخته است. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه برلین موجود است (آلوارت، ش ۲۸۴۲). ۲. صوم القلب، یا صوم القلوب. بدلیسی در این اثر به مسائل کلی عرفانی و نیز همان طور که از نام آن آشکار است، پیرامون «قلب» صحبت کرده است. از این کتاب نیز نسخه‌ای در همان کتابخانه موجود است (همان، ش ۳۱۳۳).

مآخذ: ابن کربلائی، حافظ حسین، روایات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القزایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ استخری، احسان‌الله علی، اصول تصوف، تهران، کانون معرفت؛ جامی، عبدالرحمان، نفعات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خوارزمی، حسین، جواهر الاسرار، به کوشش محمدجواد شریعت، اصفهان، مشعل؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دیرسیاکی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ علاءالدوله سمنانی، احمد، تذکرة المشایخ، مصنفات فارسی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، چهل مجلس، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ غلام سرور لاهوری، خزینة الاصفیاء، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ معصوم علی‌شاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ نجم‌الدین کبری، احمد، فرائع الجمال، ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ یاقعی، عبدالله، مرآة الجنان، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ نیز:

Ahlwardt; GAL; Iranica.
محمدجواد شمس

بدلیسی، حکیم‌الدین ادریس بن حسام‌الدین علی (د ذیحجه ۹۲۶/ نوامبر ۱۵۲۰)، مورخ و دولتمرد ایرانی تبار در دربار سلاطین عثمانی. وی کردن‌زاد بود و در بدلیس کردستان زاده شد. پدرش حسام‌الدین علی از عارفان زمان خود به شمار می‌رفت (هامر پورگشتال، ۸۶۱/۲؛ EI¹, II/715).

بدلیسی نخست از منشیان خاص دربار یعقوب بیگ آق قویونلو (حک ۸۸۳-۸۹۶ق/۱۴۷۸-۱۴۹۱م) بود و به سبب نامه‌تنبهتی که در ۸۹۰ق از سوی سلطان یعقوب به سلطان بایزید دوم (حک ۸۸۶-۹۱۸ق) نوشت، توجه و تحسین سلطان عثمانی را برانگیخت (هامر پورگشتال، ۷۱۴/۱، ۸۶۱/۲؛ ریو، I/216-217). بر اثر سیاست مذهبی شاه اسماعیل اول صفوی (حک ۹۰۷-۹۳۰ق) نسبت به کردان سنی مذهب، بدلیسی در ۹۰۷ق به خاک عثمانی مهاجرت کرد و با استقبال گرم سلطان بایزید، به دربار وی راه یافت (EI¹, IV/1142؛ ریو، I/217؛ میرجعفری، ۳۹۸؛ طاش کویری زاده، ۱۹۰-۱۹۱؛ هامر پورگشتال، ۷۱۴/۱-۷۱۵). به درخواست بایزید، بدلیسی تاریخ مفصلی درباره خاندان عثمانی نگاشت (نک: دنباله مقاله)، اما سلطان عثمانی به بهانه اینکه بدلیسی در تاریخ خود نسبت به ایرانیان، بیش از حد تساهل روا داشته است، از پرداخت حق الزحمه وی سرباز زد. بدلیسی که رنجیده بود، از سلطان

معین‌الدین یزدی و شرف‌الدین یزدی نوشته شده است، از آثار منحصر به فرد روزگار خود به شمار می‌آید (ریو، I/217)؛ اما بهار آن را نمونه ناقصی از تاریخ ابن بی‌بی دانسته است (همانجا). عبدالباقی سعدی در ۱۱۴۶ق هشت بهشت را به ترکی ترجمه کرد (نک: شوکرو، 131-157؛ برای ترجمه دیگر این اثر و تفصیل بیشتر، نک: استوری، 415-416/1(I)). از هشت بهشت نسخه‌های متعددی در کتابخانه‌های مختلف موجود است (نک: منزوی، خطی مشترک، ۶۵۷/۱۰ - ۶۵۸؛ استوری، 413/1(I)؛ باینگر، 48).

از بدلیسی آثار دیگری نیز برجای مانده است که برخی از آنها بدین‌قرارد: رساله‌الاباء عن مواقع الوباء (آلوارت، شد 6371)؛ رساله فی النفس (مینگانا، 680)؛ شرح برگلشن راز شبستری که در استانبول چاپ شده است (نک: آق‌بزرگ، ۲۶۹/۱۳؛ گلچین معانی، ۸۵؛ منزوی، خطی، ۱۲۴۸/۱(۱)؛ شرح مثنوی (مرکزی، ۳۰۱۹/۱۳)؛ مناظره روزه و عید (مرعشی، ۳۸۰/۱۹)؛ مرآت الجمال (منزوی، خطی، ۳۶۲۴/۵؛ فهرستواره، ۴۷۲/۸۰۰۰؛ برای دیگر آثار بدلیسی، نک: بروسلی، ۸-۷/۳؛ حاجی خلیفه، ۱۲۶۴/۲؛ GAL, S, I/464).

مآخذ: آق‌بزرگ، الذریعة؛ بدلیسی، شرف‌خان، شرف‌نامه، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بروسلی، محمدطاهر، عثمانلی مؤلفری، استانبول، ۱۳۲۲ق؛ بهار، محمدتقی، سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ حاجی خلیفه، کشف سعدالدین، محمد، تاج التواریخ، استانبول، ۱۲۸۰ق؛ شورا، خطی؛ طاش کوبری‌زاده، احمد، الشقائق النعمانیة، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ گلچین معانی، احمد، «گلشن راز و شروح مختلف آن»، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نسخه‌های خطی، تهران، دفتر ۴؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ همو، فهرستواره کتابهای فارسی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ میرجعفری، حسین، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان، اصفهان، ۱۳۷۵ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

Ahlwardt; Bbinger, F., Die Geschichtsschreiber der Osmanen und Ihre Werke, Leipzig, 1927; EI¹; EI²; Flügel, G., Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien, Wien, 1865; GAL, S; Mingana, A., Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Rylands Library, Manchester, 1934; Rieu, Ch., Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum, Oxford, 1966; Storey, C.A., Persian Literature, London, 1927; Şükrü, M., «Das Heft Bihîş des İdris Bitlisî», Der Islam, Berlin, 1931, vol. XIX; Unat, F. R., «Neşri tarihî üzerinde yapılan çalışmalara toplu bir bakış», Belleten, Ankara, 1943, vol. VII, no. 25.
هدی سیدحسین‌زاده

بدلیسی، شرف‌خان (ذیقعد ۹۴۹-۱۰۱۲/فوریه ۱۵۴۳-۱۶۰۳)، رئیس عشیره کرد روزکی یاروجکی، از امیران و والیان دستگاه صفوی و عثمانی و مؤلف کتاب شرف‌نامه. مهم‌ترین منبع احوال او اطلاعاتی است که خود وی در «ذیل» بخش اول این کتاب آورده است.

امیر شمس‌الدین پدر شرف‌خان رئیس عشیره روزکی و از خاندان مشهور کردان حکومتگر بدلیس بود (تریا، ۱۳۸/۳). بدلیس یا تبلیس، در غرب دریاچه وان، در عهد شاه طهماسب صفوی به قلمرو عثمانیان ملحق شد و امیر شمس‌الدین ظاهراً به حکم شاه طهماسب در نزدیکی

قم به گونه‌ای در تبعید سکنی گرفت (نک: نفیسی، «تاریخچه...»، ۳۶؛ ریو، I/208) و در همانجا با دختر امیر خان موصول از امرای بایندریان و حاکم ارزنجان ازدواج کرد و شرف‌خان در قریه کرهرود (قس: ولکف، 291)، که کرهرود نوشته است) از همین ازدواج به دنیا آمد. او تا ۹ سالگی در همانجا به سربرد و با افراد خاندان قاضیان کرهرود که از بزرگان و دانشمندان آن دیار به‌شمار می‌رفتند، آمیزش داشت (بدلیسی، ۵۷۵/۱-۵۷۶). شاه طهماسب با پی جویی سیاست خاصی یکسره امیر شمس‌الدین را کنار نگذاشت و گاهی کارهای مهمی را به او واگذار می‌کرد؛ از جمله در جنگی با عثمانیان او را به سوی ارجیش گسیل کرد که به پیروزی و بازپس گرفتن آن شهر انجامید.

شاه طهماسب برای وابسته ساختن فرزندان امیران و بزرگان کشور به صفویه، پسران آنان را در دربار نگهداری و تربیت می‌کرد و بدین سبب، شرف‌خان از ۹ تا ۱۲ سالگی در حرم خاص شاهی زیست، تا آنکه پدرش انزوا گزید و شاه به تقاضای کردان، امیری عشیره روزکی و حکومت سالیان و محمودآباد از توابع شیروان را به او واگذار کرد. چون ۳ سال بعد شیخ امیر بلباسی، سرپرست و پیشکار شرف‌خان درگذشت، شرف‌خان ۱۵ ساله به شاه پیوست و سپس از سوی او به داییش محمدی بیک حاکم همدان سپرده شد (همو، ۵۷۶/۱-۵۷۷).

پس از چندی، شاه طهماسب مصلحت دید که ریاست عشیره روزکی را به امیر شمس‌الدین پدر شرف‌خان دهد و از همین رو، او را به قزوین آورد و دلجویی کرد و حکومت کرهرود قم را نیز به او داد؛ اما شمس‌الدین پس از چندی باز از مقام خود کناره‌گیری کرد و امیری عشیره روزکی بار دیگر به شرف‌خان واگذار شد. به هنگام قیام خان احمد گیلانی (۱۵۶۷ق/۱۵۷۵م) شاه طهماسب، شرف‌خان و چند تن از امیران قزلباش را برای آرام ساختن گیلان به آنجا فرستاد (همو، ۵۷۸/۱؛ روملو، ۴۴۰) و او به خوبی از عهده برآمد و مورد محبت شاه واقع شد (بدلیسی، ۵۷۸/۱-۵۷۹؛ قس: نفیسی، تاریخ، ۳۸۲/۱).

شرف‌خان در گیلان ماند و چند سال بعد ظاهراً به سبب بدی آب و هوا به قزوین نزد شیه‌آمد، اما اقامت او در دربار با گردنکشی امیران قزلباش و ناتوانی شاه پیر در برقراری نظم همزمان بود. شرف‌خان که این وضع را مناسب نمی‌یافت، از شاه طهماسب خواست تا او را به جایی دیگر بفرستد. شاه نیز بخشهایی را واقع در شیروان و قفقاز به او و عشیره روزکی اختصاص داد (بدلیسی، ۵۸۰/۱؛ نفیسی، همانجا).

با مرگ شاه طهماسب، ستاره اقبال شرف‌خان نیز در دربار صفویان افول کرد و اندک اندک موجب گسستن او از دربار ایران شد. ابتدا شاه اسماعیل دوم از شرف‌خان در اداره امور و نگهداری غرب ایران، به عنوان آرام‌کننده طوایف کرد و لر، سود می‌جست و همواره او را مورد توجه و احترام قرار می‌داد؛ اما این تقرب و نفوذ مورد حسادت برخی از درباریان قرار گرفت، چنانکه به بدگویی از او نزد شاه پرداختند. سرانجام، او به‌توطئه برای سرنگونی شاه به‌نفع برادرزاده‌اش شاهزاده حسین میرزا متهم شد؛ شاه اسماعیل برخی از کسانی را که

۱۸۶۸-۱۸۷۵م به قلم شارموا^۲ در دو جلد در سن پترزبورگ انتشار یافت (آربری، همانجا؛ ادواردز، 661-662). از این کتاب ترجمه‌ای هم به ترکی عثمانی صورت گرفته است (بروسه‌لی، همانجا). شمعی در ۱۰۹۲ق/۱۶۸۱م نسخه کوتاه شده‌ای از همان ترجمه ترکی ترتیب داد (همانجا). برگردان عربی شرف نامه از فارسی، به ملاجمیل بندی روزیانی نسبت داده شده است (نک: مشار، ۳۲۶۴/۳-۳۲۶۵). چاپ عونی که از نظر دقت و صحت متن ستوده شده است (عباسی، ۱۰۶/۱-۱۰۷)، با افزودن مقدمه و تعلیقات و فهرستها در ۱۳۴۳ش به کوشش محمد عباسی در تهران آفست گردید و سپس در ۱۳۴۷ش تجدید چاپ شد.

مآخذ: آتابای، بدوی، فهرست تاریخ، سفرنامه، سیاحت نامه، روزنامه و جغرافیای خطی کتابخانه سلطنتی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ الهیات تهران، خطی؛ بدلیسی، شرف خان، شرف نامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بروسه‌لی، محمد طاهر، عثمانلی مؤلفری، استانبول، ۱۳۴۲ش؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۱۱ق؛ حاجی خلیفه، کشف، روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش چارلز نارمن سیدن، تهران، ۱۳۴۲ش؛ صفاء فیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، انتشارات فردوس؛ عباسی، محمد، مقدمه بر شرف نامه (نک: هم، بدلیسی)، مشار، خانیابا، فهرست کتابهای چاپی فارسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نفیسی، سعید، «تاریخچه ادبیات ایران»، سالنامه پارس، ۱۳۲۸ش، بخش نخست، تهران، هم، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Arberry, Edwards, E., A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum, London, 1922; Rieu, Ch., Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum, London, 1879; Wolkow, «Notice sur l'ouvrage persan intitulé Scheref Namé», JA, 1826, vol. III. منوچهر پزشک

بدّوح، نک: طلسم.

بدّوی، نک: احمد بدوی.

بدّوی، عنوانی برای بادیه نشینان و گروهی از اعراب چوپان چادر نشین و پرورش دهنده شتر که اغلب جایگاه مشخصی نداشتند و در طلب آب و چراگاه در بخشهایی از بیابانهای خاورمیانه و شمال آفریقا در حال کوچ بوده‌اند. گفتنی است که واژه «اعراب» در زبان عربی تنها به بدویان اطلاق می‌گردد و کاربرد قرآنی آن نیز به همین معناست. بادیه نشینی با اهلی کردن شتر پیوندی نزدیک داشته است. اگر چه به درستی نمی‌توان گفت در چه زمانی شتر اهلی شد، اما کهن‌ترین اشاره به وجود شتر اهلی، در کتیبه‌های مربوط به سده ۱۱ق/۱۷م است (آلبرایت، 164-165)، در فاصله زمانی میان زندگانی حضرت عیسی (ع) و حضرت محمد (ص)، زندگی چادر نشینی عرب گسترش یافت (EI², I/872). بیشتر بدویان، اعراب ساکن بیابانهای جزیره العرب و مردمانی سامی نژاد بودند. برخی پژوهشگران بر آنند که شیه جزیره پیش از دوران نوسنگی آباد، و از آب و هوایی بهتر از اروپا برخوردار بود، اما رفته رفته، آب و هوای آن روبه خشکی نهاد و بسیاری از ساکنانش از

همدست شرف خان می‌پنداشت، مجازات کرد و خود او را نیز به عنوان حکومت نخجوان از دربار دور ساخت (بدلیسی، ۵۸۰/۱-۵۸۱).

اوضاع پریشان دربار صفوی در دوره شاه اسماعیل دوم و محمد خدا بنده، موجب شد که دربار عثمانی، پس از یک سال و ۴ ماه حکمرانی شرف خان در نخجوان، او را نامزد حکومت بدلیس کند که در خاندان پدری شرف خان موروثی بود. شرف خان که از دربار ایران ناامید شده بود، با خوشحالی تمام در ۹۸۶ق/۱۵۷۸م با ۴۰۰ همراه که نیمی از آنها از عشیره خود او بودند، قدم به خاک عثمانی نهاد و به سلطان مراد سوم پیوست و همواره از احترام و محبت او برخوردار بود (همو، ۵۸۱/۱-۵۸۲؛ نیز، نک: صفا، ۱۶۹۳/۵؛ قس: نفیسی، «تاریخچه»، ۳۶). از آن پس، شرف خان بارها به سمتهای لشکری و کشوری رسید و به پاداش این خدمات، ناحیه موش نیز به قلمرو حکومت او افزوده شد. در ۱۰۰۵ق در دوران پادشاهی سلطان محمد سوم، شرف خان با حفظ موقعیت و مقام خود، اداره عملی امور را به پسرش ابوالعالی شمس‌الدین بیک سپرده بود، تا در آرامش به امور علمی و نگارش تاریخ خویش بپردازد (بدلیسی، ۵۸۲/۱-۵۸۴). وفات او را همان سالی وفات سلطان محمد سوم (۱۰۱۲ق) نوشته‌اند (نک: بروسه‌لی، ۷۲/۳).

شرف نامه: این کتاب با عنوان تاریخ کردستان یا تاریخ الاکرد نیز مشهور و ثبت شده است (مثلاً نک: الهیات، ۸۸/۱؛ آتابای، ۳۷۲). وی این اثر را به نام سلطان محمد سوم تألیف کرد (نک: ۵/۱). به نظر می‌رسد انگیزه او در تألیف شرف نامه، نگارش تاریخی برای طایفه خودش بوده است (قس: همو، ۹/۱).

در میان آثاری که در تاریخ سلسله‌های حکام معروف کرد نوشته شده است و شمار آنها اندک هم نیست (نک: حاجی خلیفه، ۲۸۲/۱)، شرف نامه اثری فارسی است که به شاهان صفوی و عثمانی به کوتاهی، و به شاهان، امیران و حاکمان محلی گُرد به تفصیل پرداخته است (بروسه‌لی، همانجا). کتاب دو بخش اصلی دارد که نخستین آن، پس از مقدمه شامل ۴ صحیفه در تاریخ والیان، شاهان، امیران و خاندانهای مشهور و غیر مشهور کردستان و کرد نژاد نواحی دیگر است که صحیفه چهارم آن به امیران و حاکمان بدلیس اختصاص دارد. ذیلی که شامل شرح زندگی خود مؤلف و شمه‌ای از احوال پدر اوست، در پایان همین بخش آمده است.

ولکف برای نخستین بار به شرف نامه توجه کرد و در مقاله‌ای تقریباً کوتاه، اما جامع شرحی از نسخه متعلق به موزه آسیایی آکادمی علوم سن پترزبورگ نگاشت و در آن زندگی شرف خان را همراه با توضیحاتی درباره بخشها، فصلها و عنوانهای کتاب آورد و نامهای خاندانها، سلسله‌ها و جایها را با املاهای عربی و فرانسه ضبط کرد (ولکف، 291-298). چند دهه بعد، ژرنف^۱ طی سالهای ۱۲۷۶-۱۲۷۸ق/۱۸۶۰-۱۸۶۲م شرف نامه را در دو جلد در سن پترزبورگ منتشر ساخت (نک: ادواردز، 661؛ نیز: آربری، 482/II(4)).

ترجمه فرانسه شرف نامه از روی متن فارسی، چند سال بعد در

۳۵۰۰ ق م به سرزمینهای دیگر مهاجرت کردند (نک: علی، ۱۴۸/۱ - ۱۶۶؛ قدوره، ۹-۵).

با چشم‌پوشی از عرب‌بائنده که بجز آنچه در قرآن کریم و حدیث نبوی آمده، اطلاع دیگری از آنان در دست نیست. در میان ساکنان شبه جزیره، دو سلسله نسب عمده می‌شناسیم: یکی عرب شمال که از نسل اسماعیل (ع)، فرزند ابراهیم (ع) هستند و بعدها عدنانیان خوانده شدند. اینان که بیشتر بادیه نشین و کوچ رو بودند، همان بدویان اصلند؛ دیگر، عرب جنوب که از نسل قحطانند و پیش از حضرت ابراهیم (ع) می‌زیسته‌اند (امین، ۵). نسب شناسان، عدنانیان را به دو گروه بزرگ ربیع و مضر تقسیم کرده‌اند که هر یک دارای قبایلی بودند. میان این دو گروه پیوسته دشمنی بود و غالباً گروه ربیع با گروه‌های یعنی برای جنگ برضد گروه مضر پیمان می‌بستند (همو، ۸).

اعراب بادیه نشین شمال، عرب مستعربه نیز خوانده می‌شوند؛ چه، ابراهیم (ع) نژاد و زبان عرب نداشت و فرزندش اسماعیل (ع) پس از مهاجرت به سرزمین حجاز، صاحب اولاد شد و نسب او در آن سرزمین ادامه یافت، و عرب جنوب برخلاف اینان عرب عاریه نامیده می‌شوند (نک: راوی، ۲۲۲-۲۲۶؛ قلشنندی، ۱۸-۱۹). دشمنی میان قبایل عدنانی و قحطانی نیز همواره وجود داشت و درگیری میان دو قبیله اوس و خزرج پیش از ظهور اسلام در یثرب از آن جمله است (امین، ۶). عرب جنوب یکجانشین و کشاورز، و بدویان چادر نشین شمال، دام پرور بودند. برخی از آنان گاو و گوسفند، و برخی دیگر فقط شتر داشتند. کشاورزان، بازرگانان و چادر نشینان بدوی، در واحه‌ها و گاهی در میان خیمه‌گاه و یا بازارهای شتر فروشان، اسلحه، حیوانات، لباس و مواد غذایی نیز خرید و فروش می‌کردند (نک: برژه، ۲۳؛ EI², I/873). در مناطق مرزی، بدویان نیمه چادر نشین و پرورش دهنده گاو، و یا کشاورز و به ندرت شبه شهر نشینانی که مایل به زندگی چادر نشینی بودند، زندگی می‌کردند (حتی، ۲۳؛ دیکسن، ۱۲).

چاه‌های آب از مهم‌ترین ارکان زندگی بدویان بود (نک: برژه، ۲۱). آنان برای مقابله با دشمن در جنگ‌های طولانی از چاه‌های مخفی آب استفاده می‌کردند (دیکسن، ۵۱۵). قبیله واحد اجتماعی - سیاسی بدویان است و گروه‌های کوچک تر، شعبه قبیله یا روط نامیده می‌شوند (EI², I/890؛ نیز نک: بلاشر، ۳۱-۳۲) و اعضای قبایل از طریق خون یا یکدیگر خویشاوندند (EI²، همانجا؛ بریتانیکا، I/924). از این رو پدر، برادر و عمو نسبت به دیگر افراد خانواده از اهمیت بیشتری برخوردارند (برژه، ۲۵).

در میان افراد قبیله، گروه‌هایی به نام موالی زندگی می‌کردند که پیوند نسبی با قبیله نداشتند (ابن خلدون، ۴۹۴/۲). اما از برخی مزایای عضویت در قبیله که مهم‌ترین آنها حمایت بود، بهره‌مند می‌شدند. آنان اگر در کودکی به اسارت در می‌آمدند، برده می‌شدند. علاوه بر این، بردگان سیاه پوست حبشی نیز در میان قبایل وجود داشتند که در مالکیت اعضای قبیله بودند (EI²، همانجا). گاهی یکی از اعضای قبیله

به سبب رفتاری که موجب بدنامی بود، از قبیله طرد می‌شد. چنین کسی یا به عنوان «جار» (همسایه)، تحت حمایت قبیله دیگر قرار می‌گرفت و یا تنها و سرگردان در بیابانها زندگی می‌کرد و با شکار و غارت روزگار می‌گذراند که صعلوک نامیده می‌شد (نک: ابن خلدون، ۲۸۷/۲؛ علی، ۲۷۷/۱). در پاره‌ای موارد ارتباط میان قبایل از طریق ازدواج به وجود می‌آمد (برژه، همانجا) و یا قبایل ضعیف برای حفظ امنیت خود «حلیف» (هم پیمان) قبیله‌ای نیرومندتر می‌شدند و در حمایت آن در می‌آمدند که با ظهور اسلام این هم پیمانی، «اخوت» نامیده شد (حتی، ۲۵؛ علی، ۲۷۴/۱). شتران هر قبیله هم علامت مخصوصی داشتند که به آن «وسم» گفته می‌شد (EI¹, I/376).

امور مربوط به قبیله معمولاً در اجتماعی مرکب از مردان که در خانه رئیس قبیله تشکیل می‌گردید، طرح می‌شد. در این گردهماییها همه اعضا حق سخن گفتن داشتند، اما سخن بزرگان قبیله نافذتر بود (قطب، ۱۰۴). رئیس قبیله نیز که از اعضای اصیل قبیله بود و «سید» یا «شیخ» نامیده می‌شد، در چنین اجتماعی انتخاب می‌گردید و ضرورت داشت که بزرگان او را به رسمیت بشناسند؛ البته این ریاست موروثی نبود و به پسران رئیس قبیله منتقل نمی‌شد (برژه، همانجا؛ ابن خلدون، ۴۸۸/۲؛ EI¹, I/375؛ قس: دیکسن، ۱۱۷). اگر شیخ قبیله آیینی را می‌پذیرفت، همه افراد قبیله بر آن آیین گردن می‌نهادند. با ظهور دین اسلام، این سنت قبیله‌ای ناپسند شناخته شد و از میان رفت (شهیدی، ۱۹). علاوه بر شیخ، حل اختلافات میان اعضای گروه‌های مختلف، در مواردی به قاضیان و یا مردانی موسوم به عرافون (یا عوارف) که به خردمندی و بی‌طرفی شهره، و بیش از دیگران نسبت به انساب و اصول عشایری قبیله آگاه بودند، واگذار می‌شد (راوی، ۳۳۶-۳۴۶). تعصب به «نسب» از ویژگیهای بدویان است. آنان پیوسته می‌کوشیدند که نسب خود را حفظ کنند (ابن خلدون، ۴۸۵/۲؛ ۴۸۷؛ امین، ۵، ۸؛ EI², I/890).

شغل بدویان غالباً تربیت شتر و گوسفند و نیز شکار و غارت بود. بدویان سنتی به زراعت و صنایع دستی علاقه‌ای نداشتند (EI¹، همانجا). برخلاف شهرنشینان که فرزندان خود را از کودکی به تجارت عادت می‌دادند، بدویان هرگز به تجارت تمایلی نداشتند، اگر چه به عنوان راهنما و حامی کاروانها (رفیق)، بازرگانان را از سینه صحراها عبور می‌دادند و بدین‌سان، در امر تجارت سهیم می‌شدند (همانجا؛ نیز نک: امین، ۱۰). شتر مهم‌ترین سرمایه نزد بدویان بود؛ از این رو که مقاومت شتر در برابر کم‌آبی بیشتر از دیگر حیوانات است و حتی بادیه نشینان در مواقع خشکی شدید، می‌توانستند آبی را که در شکم حیوان بود، بنوشند (برژه، ۲۲). آنان همچنین به اسبان اصیل علاقه داشتند و از کودکی در اسب سواری مهارت می‌یافتند (قطب، ۹۱، ۹۴). اسب مایه افتخار بدوی بود، اگر چه به سبب نیاز به آب فراوان هزینه بسیاری برای وی دربرداشت. می‌توان گفت: با آغاز تربیت اسب در حدود ۵۰۰ ق م و شاید از زمان حضرت مسیح (ع)، عصر طلایی زندگی عرب در صحرا آغاز

(نک: راوی، ۲۸۳؛ دیکسن، 341؛ نیز نک: بلاشر، ۳۵-۳۶). کتابهایی که دربارهٔ مجموعهٔ جنگهای بدویان با عنوان *ایام العرب* توسط برخی عالمان گردآوری شده، در حقیقت بیانگر بخش مهمی از تاریخ آنان است (همو، ۳۰).

صحرائنشینان به فرزند پسر، بیش از دختر اهمیت می‌دادند، زیرا پسر بر خلاف دختر، در کودکی کمک کار پدر و در بزرگی جنگجویی بود که حفاظت خانواده را بر عهده داشت (امین، ۱۰). بدین سبب بود که آنان چون می‌شنیدند دختری نصیب ایشان شده است، برمی‌آشفتنند و در صدد زنده به گور کردن او بر می‌آمدند. قرآن کریم این سنت غلط اعراب را سخت نکوهش کرده است (نحل/۵۸-۵۹). زنان بدوی غالباً مسئولیتهای سنگینی بر عهده داشتند. آنان علاوه بر ادارهٔ منزل، به بافتن چادرهای خیمه از موی بز، تهیهٔ آب و سوخت و گاهی گله‌داری می‌پرداختند (قطب، ۱۱۳). از سوی دیگر آنان هنگام جنگهای قبیله‌ای، نقش بارزی در تشجیع مردان قبیله ایفا می‌کردند (برژه، 28؛ دیکسن، 123). با اینهمه، به ندرت در تصمیم‌گیریهای مردان قبیله شرکت داده می‌شدند (EI¹, I/376).

بدویان پس از بعثت رسول خدا (ص)، به اسلام گرویدند و امروزه بیشتر آنان مالکی و یا وهابی حنبلی هستند، گروهی نیز به دیگر فرقه‌های اهل سنت و نیز تشیع گرایش دارند. نام خدا و قسم به او پیوسته بر زبان اعراب جاری است، تصور آنان از زندگی پس از مرگ و بهشت و دوزخ متأثر از طبیعت زندگی چادر نشینی است (نک: دیکسن، 212-213).

در آستانهٔ بعثت رسول خدا (ص)، آیین مسیحیت در عربستان انتشار گسترده‌ای یافته بود، چنانکه برخی قبیله‌های بدوی نام مسیحی داشتند؛ البته مسیحیتی که با عقیدهٔ بت‌پرستی موروثی بدویان جاهلی تحریف شده بود (علی، ۲۹۰/۴). آثار و رگه‌هایی از یهودیت نیز در میان آنان به چشم می‌خورد. یهودیان اگر چه با بدویان روابط استواری داشتند، اما خود بدوی نبودند. این عوامل و نیز واقع شدن جزیره میان دو تمدن بزرگ ایران در شرق، و روم در غرب سبب گردیده بود تا بسیاری از کلمات غیر عربی از طریق تعالیم مسیحیت و یا به وسیلهٔ بازرگانان به زبان عربی راه یابد (نک: امین، ۱۶-۱۷، ۲۷-۲۸؛ علی، همانجا؛ برژه، 40-38).

بیشترین آگاهی دربارهٔ بادیه نشینی عصر جاهلی از طریق میراث ادبی آنان که مشتمل بر نظم و نثر است، به دست آمده است (آلبرایت، 164؛ امین، ۵۷). برخی از خاورشناسان و دانشمندان مسلمان معاصر چون مارگلیوت و طه حسین، در شعر جاهلی تردید کرده، آن را از شاعران جاهلی نمی‌دانند؛ اما بیشتر پژوهشگران با آنکه به وجود جعل و تحریف در آن اشعار اعتراف دارند، بر این باورند که اصالت شعر جاهلی را نمی‌توان انکار کرد (نک: اسد، ۳۵۲ بی).

بدویان استعداد هنری چشمگیری داشتند و به عنوان خداوندگاران سخن شناخته می‌شدند. آنان همچنین گرایش بسیاری به غنا، رقص و شراب داشتند (قطب، ۱۰۳).

شد، زیرا چادر نشینان شتر سوار، حیوانی را شناختند که می‌توانستند از آن در جنگها استفاده کنند. علاوه بر این، نواحی ناشناختهٔ بسیاری در صحرای عربی توسط اسب کشف شد (EI², I/872).

شکار انواع حیوانات در صحرا ورزش اصلی بدویان است (EI¹، همانجا). آنان در شکار از سگ و باز شکاری استفاده می‌کنند. گرفتن باز و استفاده از آن در شکار، از ورزشهای شاهانه‌ای است که احتمالاً از طریق عرب و پس از جنگهای صلیبی به اروپا راه یافت (دیکسن، 366). بدویان در شناختن رد پای انسان و حتی شتر، مهارت فراوانی دارند. در این باره داستانهای مبالغه آمیز فراوانی نقل شده است (قطب، ۱۱۲-۱۱۳؛ وهبه، ۱۲). برای بادیه نشینان خانه‌آنگونه که نزد شهرنشینان است، مفهومی ندارد (نک: همو، ۱۱). چادر بدوی از جنس موی بز و از هر طرف باز است. زندگی بدویان پیوسته سخت و دشوار بوده است، به گونه‌ای که هنگام گرسنگی شدید، سوسمار، موش، مار و حتی گرگ و روباه و نیز انواع گیاهان و ریشه‌ها را می‌خوردند (امین، ۹؛ EI¹, I/376). لباس بدوی نیز مانند غذای وی اندک و ناکافی بود (حتی، 24) و به سبب کمبود آب، بدویان به ندرت سروتن و لباسهای خود را می‌شستند. آنان برای از میان بردن حشرات موزی، غالباً موی سر خود را به وسیلهٔ ادرار شتر شست و شومی دادند (دیکسن، 56).

سرشت ستیزه‌جوی اعراب سبب بروز جنگ میان قبیله‌های گردید. با اینهمه، ایشان از صفاتی چون صداقت، شجاعت، فداکاری و سخاوت نیز برخوردار بودند و به آنها می‌بالیدند. بدویان با وجود فقر و محرومیت، نوعی انسان دوستی و میهمان نوازی قبیله‌ای داشتند. میهمان در نظر آنان بسیار محترم و رفتار خلاف شرایط مهمان نوازی منافی آداب و رسوم قبیله است (همو، 118؛ حتی، 25). حمایت از عضو قبیله در برابر بیگانه، حتی اگر وی مجرم و متجاوز بوده باشد، امری اجتناب ناپذیر است، و این همان عصیت کور و تقید به تقلید و عادات پیشینیان است که قرآن کریم از آن به «حمیت جاهلی» تعبیر کرده است (نک: فتح/۴۸، ۲۶).

اگر چه دستورهای اخلاقی اسلام در بسیاری از موارد، تأیید همان دستورهای پسندیدهٔ پیش از اسلام بوده است، اما باید گفت که نظام اخلاقی اعراب با ظهور اسلام، تحولی بنیادین یافت. گفتنی است که نکوهش قرآن کریم، پیوسته متوجه سنتهای ناپسند و نادرست اعراب بوده است، نه تعرب و بادیه نشینی آنان که در برخی احادیث و روایات ساختگی انعکاس یافته است (علی، ۲۷۹/۱، ۲۸۱).

مجاورت بدویان برای سرزمینهای پیرامون صحرا، پیوسته خطری مهم به شمار می‌آمد. حمله به دیگران و به چنگ آوردن اموال آنان، برای چادر نشینان کاری عادی بود. آنان به اقتضای شرایط دشوار زندگی، معیشت خود را غالباً از راه جنگ و غارت تأمین می‌کردند. علاوه بر آن، عصبیت‌های قومی و اختلاف بر سر مسائل جزئی نیز در موارد بسیاری موجب شعله ور شدن آتش جنگ و خون‌ریزی می‌شد. جنگ، برای بدوی یک نیاز بود که با بهانه‌ای آغاز می‌شد و تا سالها ادامه می‌یافت

امروزه دگرگونیهای چشمگیری در زندگی بدوی به وجود آمده است؛ با اینهمه، آنان همچنان بسیاری از اصول، روحیات و سنتهای خود را حفظ کردهاند. از آنجا که بادی نشینی در عصر حاضر یکی از مشکلات داخلی عربستان محسوب می شود، حکومت سعی در کوچاندن اعراب بادیه نشین و اسکان و استقرار آنان در قریه ها و مناطق مستعد کشاورزی دارد (نک: حمزه، ۱۰۲-۱۰۱؛ پربی، ۷۲) و به نظر می رسد که با تحولات جدید جهان، زندگی بدوی رو به انقراض باشد.

مآخذ: ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمه، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، دار نهضة مصر للطبع و النشر؛ اسد، ناصرالدین، مصادر الشعر الجاهلی، بیروت، ۱۹۸۸م؛ امین، احمد، فجر الاسلام، قاهره، ۱۹۶۳م؛ بری، زان زاک، جزیره العرب، ترجمه نجدهاجر و سعید غز، بیروت، ۱۹۶۰م؛ بلاشر، رؤیس، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ش؛ حمزه، فؤاد، قلب جزیره العرب، ریاض، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ راوی، عبدالجبار، البادیة، شهیدی، جعفر، تاریخ تحلیلی اسلام، تهران، ۱۳۶۲ش؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۷۶م؛ قدوره، زاهیه، شبه الجزيرة العربية، بیروت، دارالنهضة العربية؛ قرآن کریم؛ قطب، سیر عبدالرزاق، انساب العرب، بیروت، مکتبه دارالبیان؛ قلقشندی، احمد، نهایه الارب، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۲م؛ وهبه، حافظ، جزیره العرب فی القرن العشرين، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ نیز:

Albright, W. F., *From the Stone Age to Christianity*, New York, 1956; Bergé, M., *Les Arabes*, Paris, 1978; Britannica, *micropaedia*, 1978; Dickson, H. R. P., *The Arab of the Desert*, London, 1972; EI¹; EI²; Hitti, Ph. K., *History of the Arabs*, London, 1970; الهه هادیان رسانی

بدون^۱، یا بالدوین، نام ۵ تن از شاهان اروپایی تبار در سده ۶ق/۱۲م که در بیت المقدس و حدود لبنان امروزی سلطنت می کردند و در منابع به صورت شاهان فرنگی شام و قدس از آنها یاد شده است؛ سلطنت این سلسله زایده شکست مسلمانان در نخستین جنگ صلیبی بود (نک: ه، صلیبی، جنگ).

زمانی که سرزمینهای اسلامی در زیر فرمان حاکمان گوناگون با یکدیگر در جنگ و اختلاف به سر می بردند (نک: مصطفی، ۳۶۶-۳۶۷؛ ابن عدیم، ۱۳۳/۲)، اروپاییان با هدایت پاپ و مقامهای مذهبی، مشغول طرح نقشه رخنه به سرزمینهای مسلمانان بودند (نک: صوری، ۹۷/۱-۱۰۰؛ رانسیمان، ۱۰۸-۱۰۷/۱). سرانجام، گروه عظیمی از مسیحیان از جمله گودفروا^۲ کتب بویون که در حرکت نمادین تبعیت از حضرت مسیح (ع)، صلیبی بر شانه ها دوخته بودند، در ۴۹۰ق/۱۰۹۷م اندک اندک در قسطنطنیه پایتخت روم گرد آمدند (صوری، ۱۴۰/۱-۱۹۲؛ ابن خلدون، ۴۰/۱)، آنگاه به تدریج شهرهای انطاکیه، ژها (ادسا)، بیت المقدس و طرابلس را گشودند. نیروهای صلیبی پس از استقرار در بیت المقدس، به فکر ایجاد حکومتی اقتادند و گودفروا را به شاهی انتخاب کردند، اما او حاضر نشد در مکانی که حضرت مسیح تاجی از خار بر سر داشت، تاج پادشاهی بر سر گذارد و به همین جهت تنها به پذیرفتن عنوان «حامی قبر مقدس» بسنده کرد (رانسیمان، ۲۹۳-۲۹۲/۱؛ عطیه، ۶۳).

گودفروا در ۴۹۴ق/۱۱۰۰م، هنگام محاصره عکا تیر خورد و

درگذشت (ابن قلاسی، ۱۳۸؛ ابن اثیر، ۳۲۴/۱۰؛ مقریزی، ۲۶/۳) و در محل کلیسای قمامه (قیامت) در قدس دفن شد (دباغ، ۱۰/۲) (۳۴۶/۱). گودفروا مردی سست عنصر بود که از استقلال جز نامی نداشت. در دوران فرمانروایی او، سردمداران کلیسا و نظامیان، در فکر آن بودند که پس از مرگ وی قدرت را در اختیار خود درآورند (رانسیمان، ۳۱۴-۳۱۵/۱).

بدون اول (۴۹۴-۵۱۱ق/۱۱۰۰-۱۱۱۸م). سلسله شاهان فرنگی قدس در واقع با انتخاب بدون بولونیایی به جانشینی گودفروا، در محرم ۴۹۴/نوامبر ۱۱۰۰ تأسیس شد (همو، ۳۲۵-۳۲۶/۱؛ ابن اثیر، ابن قلاسی، عطیه، همانجاها). او پسر عموی خود بدون لویورگ را که بعدها با عنوان بدون دوم شاه شد، به جای خود در ژها گماشت و به بیت المقدس رفت (رانسیمان، ۳۲۲/۱). بدون اول، برادر کوچکتر گودفروا بود که در حمله صلیبها از خود شجاعت بسیار نشان داده بود (نک: صوری، ۱۶۱/۱).

قدرت پادشاهی قدس بر ۳ امیرنشین انطاکیه، ژها و طرابلس استوار بود که در مواقع ضروری از قدس تبعیت می کردند (عطیه، ۶۳-۶۴). بدون اول سیاست داخلی خود را بر کوتاه کردن سیطره کلیسا بنیاد نهاد و کوشید این سیاست را طی سالیان دراز گام به گام دنبال کند (رانسیمان، ۸۵-۸۱، ۳۵-۳۶، ۳۲۵/۱).

در زمینه سیاست خارجی، دوران بدون اول را می توان دوره تثبیت قدرت سلسله شاهان فرنگی قدس به حساب آورد. سراسر عمر بدون به جنگ و کشمکش با مسلمانان، به ویژه با مصریان گذشت. جنگ با ترکان و سلجوقیان بیشتر بر عهده امیران ایالت های سه گانه شمالی بود. دلیل عمده جنگهای بدون با مصر، سیاست تثبیت قدرت اورشلیم بر بنادر متعلق به مصر بود (عطیه، ۱۰۳-۱۰۴). بدون در برابر مصر، خود را نیازمند یک نیروی دریایی و بندرگاهی مناسب می دید. اجرای همین سیاست بود که مصر را به جنگهایی برانگیخت (۴۹۴ق/۱۱۰۰م و پس از آن) که به شکست سخت صلیبها و قتل گودفروا انجامید و در نهایت بدون تنها با ۳ تن به یافا گریخت (ابن قلاسی، ۱۴۱؛ مقریزی، همانجا). سال بعد، با رسیدن نیروهای امدادی، بدون شروع به دست اندازی به سواحل نمود که باز هم پیروزی از آن مسلمانان بود (رانسیمان، ۷۸-۷۶/۱)، اما سرانجام با کمک ناوگان جنوا، در ۴۹۷ق/۱۱۰۴م بندر سوق الجیشی عکا را مسخر ساخت (ابن قلاسی، ۱۴۴؛ رانسیمان، ۸۸/۱). بدون نتوانست نیروی دریایی مستقلی تأسیس کند، چنانکه در ۵۰۳ق/۱۱۰۹م باز هم به کمک ناوگان جنوا بود که بیروت را تسخیر کرد (مقریزی، ۴۵/۳). وی پس از آن در خشکی نیز دست به ساختن استحکامات و قلعه های جنگی بر سر راه دمشق، قاهره و مکه زد (عطیه، ۶۷، ۶۶). به این ترتیب، بدون حاکمیت صلیبها را بر قسمت مهمی از گذرگاههای بازرگانی و زیارتی شام، عربستان، مصر و اروپا

دریافت فدیة نقدی و تصرف بعضی از نواحی متصرفه صلیبیها، با دریافت ۲۰ هزار دینار پیش پرداخت، بدون را با اکرام تمام آزاد کرد. بدون بلافاصله پس از آزادی، پیمان خود را شکست و از استرداد آن بخشهایی که وعده داده بود، خودداری کرد و با همراهی دُبیس، سلطان شاه بن رضوان، امیران خائن مسلمان و ژوسلین، به حلب و نواحی آن حمله کرد و به مردم حلب آزار فراوان رساند و به مقدسات دینی مردم توهین کرد. کار چنان بر مردم حلب تنگ شد که به خوردن مردگان پرداختند و تمرناش هم که در میافارقین بود، کاری نکرد. اهالی حلب از آق سنقر بُرشقی، فرمانروای موصل، کمک خواستند و او با وجود بیماری قول مساعدت داد. اما در ۵۱۹ق/۱۱۲۵م در عزاز شکست سختی از صلیبیها خورد و به حلب پناه برد و مجبور به مصالحه شد. بدون با همین پیروزی، بقیة فدیة نقدی برای آزادی گروگانها را فراهم آورد؛ سپس انطاکیه را به پسر بوهمند سپرد و به بیت المقدس بازگشت (ابن عدیم، ۲۱۷/۲، ۲۲۱-۲۳۱؛ رانسیمان، ۱۷۶-۱۷۱/II).

بدون که پسری نداشت، دختر خود ملیسند را با صلاح‌الدین پادشاه فرانسه به ازدواج فولک کنت آنژ و درآورد تا فرزند پسر آنها جانشین او گردد (همو، ۱۷۷-۱۷۸/II). در ۵۲۲ق/۱۱۲۸م اتابک عمادالدین زنگی امیر حلب شد و بوهمند، داماد دیگر بدون، در جنگی با ترکان دانشمندی کشته شد و همسرش به ادعای امارت، از اتابک کمک خواست. بدون به غارت انطاکیه لشکر کشید و در ۵۲۵ق/۱۱۳۰م شهر را گشود و امیری انطاکیه را، به عنوان نیابت نوه‌اش به ژوسلین داد و دخترش را به جبله و لاذقیه تبعید کرد و سپس به بیت المقدس بازگشت (ابن عدیم، ۲۴۶/۲-۲۴۷؛ رانسیمان، ۱۸۴-۱۸۲/II).

چون بدون دوم در ۵۲۶ق/۱۱۳۱م در عکا، مرگ خویش را نزدیک دید، فولک، ملیسند و پسر یک ساله آنان را که بدون نام داشت، همراه با بزرگان فراخواند و به شاهی آنان پس از خود وصیت کرد (ابن قلانسی، ۲۳۳؛ رانسیمان، ۱۸۵-۱۸۴/II).

بدون دوم که از همان آغاز پادشاهی خود با مصر و دو دشمن قوی ترکان، طغتکین و ایلغازی روبه‌رو بود، تقریباً سراسر دوران پادشاهی خود را در نبرد گذراند که با وجود پیروزیهای مسلمانان، در نهایت، قدرت و سیطره صلیبیها را تثبیت می‌کرد؛ زیرا ترکانان و سایر امیران مسلمان بدون برنامه و سازماندهی معینی، تنها به قصد غارت به صلیبیها حمله می‌آوردند و با خود نیز در اختلاف بودند. سنجر سلجوقی توجهی به بستگان خود در آسیای صغیر و احوال مسلمانان سوریه و سرزمین قدس نداشت. در حالی که بدون دوم و صلیبیها که سخت مسلمانان را زیر نظر داشتند (نک: ابن اثیر، ۶۳۵/۱۰)، از برنامه و هدف خاصی پیروی می‌کردند (نک: رانسیمان، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰/II؛ نیز برای تفصیل این نبردها و درگیریهای مسلمانان با همدیگر، مثلاً نک: ابن عدیم، ۱۹۰-۲۰۶).

بدون دوم از سیاست بدون اول پیروی می‌کرد. در زمان او، تأسیس دو نیروی قوی شبه نظامی، نیروی صلیبیها را تقویت کرد. گستره نفوذ این دو فرقه در امور مملکت، آنان را به چنان ثروتی رساند

تثبیت کرد (نک: رانسیمان، ۹۸، ۹۹/II).

شخصیت بدون آیمزهای بود از روحیه سپاهیگری و سیاست پیشگی. در ۵۰۳ق، وقتی با امیران صلیبی برای تسخیر طرابلس همراهی می‌کرد، جایگاه او به عنوان برترین رهبر صلیبیها تثبیت شد (نک: همو، ۶۸، ۶۷/II؛ مقریزی، ۴۴/۳). وی از رشوه گرفتن و جفا به یاران و وابستگانش نیز خودداری نداشت (رانسیمان، ۸۲-۸۱/II، ۲۰۷-۲۰۴/II، ۸۵-۸۴). وقتی از همسر اول خود، دختر یکی از بزرگان ارمنی رویگردان شد، در ۵۰۷ق/۱۱۱۳م با بیوه ثروتمندی از سیسیل ازدواج کرد و پس از استفاده مالی و سیاسی از او، وی را متهم ساخت و به سیسیل بازگرداند (همو، ۱۰۴-۱۰۲/II). ازدواج نخست او با دختری از امیران بومی ژها، متأثر از سیاست کلی او برای نزدیک ساختن و آمیزش صلیبیهای غربی با مسیحیان بومی و حتی مسلمانان مشرق بود (نک: همو، ۱۰۱-۱۰۰/II)، در عین حال سیاست نفاق افکنی میان مسلمانان را نیز اجرا می‌کرد (نک: ابن قلانسی، ۱۴۵).

گفتنی است، حکومت بدون، آغاز گسترش قدرتی بود که نیروی ایمان مذهبی را به ابزاری برای شوالیه‌های استثمارگر و سودجو مبدل ساخت (رانسیمان، ۴۸/II). بدون در ۵۱۱ق/۱۱۱۸م، در اثر زخمی که در جنگ با مصریان برداشته بود، درگذشت (مقریزی، ۵۶/۳؛ ابن قلانسی، ۱۹۲، ۱۹۹؛ ابن اثیر، ۵۴۳/۱۰؛ نیز نک: ذهبی، ۱۹۸/۱۵).

بدون دوم (۵۱۱-۵۲۶ق/۱۱۱۸-۱۱۳۱)، برادرزاده بدون اول که در منابع اسلامی به بلدین الزویر مشهور است. وی پس از مرگ بدون اول وارد بیت المقدس شد و به وسیله مجمع بزرگان، به شاهی انتخاب گردید (رانسیمان، ۱۴۴-۱۴۳/II).

بدون دوم تا ۵۱۶ق/۱۱۲۲م به علت مرگ بوهمند، امیر انطاکیه، برای سامان دادن کار آنجا، بیشتر در آن شهر به سر می‌برد (نک: همو، ۱۵۳-۱۵۲/II؛ ابن عدیم، ۱۹۷/۲)؛ به همین سبب، ابن عدیم در این سالها از او به جای پادشاه با عنوان صاحب انطاکیه یاد کرده است (۲۰۴/۲، ۲۱۰). وی در آن سال در حبله به بلک پسر ایلغازی شکست خورد و برای بار دوم، همراه ژوسلین، اسیر شد و در قلعه خرتبرت (خرتوت) زندانی گردید (ابن اثیر، ۶۱۳/۱۰؛ ابن قلانسی، ۲۰۹). با اینکه خبر مرگ او به بیت المقدس رسید، صلیبیها در ۵۱۸ق/۱۱۲۴م شهر صور را به کمک ناوگان ونیزی گشودند و از مصریها و طغتکین نیز، جز امان گرفتن برای مردم کار چندانی برنیامد (رانسیمان، ۱۷۰-۱۶۹، ۱۶۲/II؛ مقریزی، ۱۰۷/۳؛ قس: ابن اثیر، ۶۲۰/۱۰-۶۲۲). در غیاب بلک، در یک توطئه با کمک ۵۰ نفر ارمنی، دژ از تسلط عامل بلک درآمد و ژوسلین برای آوردن کمک، فرار کرد (رانسیمان، ۱۶۴-۱۶۳/II). بلک بازگشت و مجدداً دژ را گشود و تمامی خائنان و اسیران صلیبی را، بجز بدون و دو تن دیگر کشت و شاه و دو همراهش را به خزان فرستاد (ابن عدیم، ۲۱۳/۲). سپاه گرانی که ژوسلین به کمک آورده بود، نتوانست اسیران را نجات دهد و بدون در ۵۱۸ق به حلب منتقل شد. در همان سال نگهداری از اسیران به دست تمرناش برادر بلک افتاد و او به طمع

که به تدریج در زمره قدرتهای اقتصادی و بانکی بزرگ اروپا درآمدند (عطیه، ۶۸-۶۷).

بدون سوم (۵۳۸-۵۵۷/ق ۱۱۴۳-۱۱۶۲ م). پس از مرگ بدون دوم، دامادش فولک زمام امور را در دست گرفت. در زمان او صلیبها برای نخستین بار به تفرقه گراییدند (ابن قلاسی، ۲۳۳، ۲۳۶؛ ابن عدیم، ۲۵۱/۲-۲۵۲). فولک در ۱۲ سال دوران پادشاهی خود، از یک سو رفتار مشکلات خانوادگی با همسرش ملیسند بود (رانسیمان، ۱۹۳-۱۹۰ II) و از سوی دیگر، درگیر حریفی زورمند چون عمادالدین اتابک و غارت‌های گاه و بیگاه امیران دیگر ترکمان می‌شد (نک: ابن قلاسی، ۲۳۶-۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰-۲۴۳، ۲۵۵، ۲۵۹؛ ابن عدیم، ۲۶۰/۲-۲۶۴). دو دستگاهی درونی و حوادثی که حتی گاه با پیروزیهای مقطعی نیز همراه بود، مقدمه ضعف دولت فرنگی قدس را فراهم آورد (نک: عطیه، ۶۰).

با مرگ فولک در ۵۳۸/ق ۱۱۴۳ در نزدیکی عکا، بدون سوم ۱۳ ساله و مادرش ملیسند، به اتفاق تاج‌گذاری کردند (رانسیمان، ۲۳۳ II؛ ابن قلاسی، ۲۳۳). اتابک عمادالدین، موقع را مناسب یافت و رُها را در ۵۳۹/ق تسخیر کرد و بسیاری از صلیبها را کشت یا اسیر کرد (ابن تغری بردی، ۲۷۵/۵؛ ابن قلاسی، ۲۷۹؛ ابن عدیم، ۲۷۸/۲-۲۷۹). تسخیر مجدد رها در ۵۴۱/ق ۱۱۴۶ م به دست نورالدین اتابک، پسر عمادالدین، روی داد و مهاجمان صلیبی را سخت نگران ساخت (همو، ۲۸۹/۲-۲۹۱؛ ابن اثیر، ۱۱۴/۱۱-۱۱۵؛ رانسیمان، ۲۴۳-۲۴۴ II). این نگرانی به اروپا منتقل شد و خیلی زود گروه عظیمی از داوطلبان که افسراد برجسته‌ای چون گئرد شاه آلمان و لوئی هفتم از فرانسه در میان‌شان بودند، در ۵۴۲/ق ۱۱۴۷ م به سوی قسطنطنیه حرکت کردند و سال بعد در صور و عکا پیاده شدند. بدون و مادرش، از کنراد در بیت المقدس پذیرایی کردند. با اینهمه، شجاعت و یکدلی نورالدین اتابک و معین‌الدین آنر، همراه با بی‌برنامگی و اختلاف صلیبها، فتح نهایی را از آن مسلمانان ساخت (همو، ۲۷۹-۲۸۰ II؛ ۲۸۰-۲۸۱، ۲۸۶-۲۸۷ II؛ ابن عدیم، ۲۹۱/۲-۲۹۲).

بدون سوم اندک‌اندک دست‌مادر را از مداخله در امور دولت کوتاه کرد (رانسیمان، ۳۳۵-۳۳۳ II) و در ۵۴۸/ق ۱۱۵۳ م بندر مهم عسقلان را از مصرها گرفت (همو، ۳۵۱-۳۵۰ II؛ ابن قلاسی، ۳۲۰-۳۲۱؛ ابن عدیم، ۳۰۴/۲-۳۰۵؛ ابن اثیر، ۱۸۸/۱۱-۱۸۹). با اینهمه، سیر حوادث از ۵۴۲/ق ۱۱۴۷ م به بعد، نشانه گردش اوضاع به نفع مسلمانان بود (نک: ابن تغری بردی، ۲۸۰/۵). شکست جنگ دوم صلیبها که از هویت ایمانی و محبوبیت نخستین حرکت برخوردار نبود، نشان داد که ضعف دولت مهاجمان لاتین فرا رسیده است (عطیه، ۷۳، ۷۱، ۷۰). در ۵۵۲/ق ۱۱۵۷ م، بدون عهد خود را با نورالدین اتابک نادیده گرفت، اما شکست سختی از او خورد و به تنهایی از میدان جنگ گریخت. در همان سال برای تثبیت و تضمین پشتیبانی بزرگ‌ترین حامی خود مانوئل امپراتور روم، خواهرزاده ۱۳ ساله او را به زنی گرفت (ابن قلاسی،

۳۴۱-۳۴۲؛ رانسیمان، ۳۵۰-۳۴۹، ۳۴۳-۳۴۲ II)، و چون مانوئل در سال بعد به کلیکیه و طرسوس رفت، به ملاقاتش شتافت و سال بعد که امپراتور به انطاکیه رفت، بدون تاج و سلاح پشت سر او به راه افتاد (همو، ۳۵۱-۳۵۲ II).

بدون سوم در ۵۵۷/ق ۱۱۶۲ م در بیروت مرد. در این هنگام به نورالدین اتابک که از سفر حج بازگشته بود، پیشنهاد شد تا با استفاده از این موقعیت به مسیحیان حمله کند. اما وی به احترام سوگواران، از این کار صرف‌نظر کرد (همو، ۳۶۱ II). بدون فرزندی نداشت، بدین‌سبب آمالریک، برادر ۲۵ ساله‌اش پس از او به پادشاهی رسید (همو، ۳۶۲-۳۶۳ II).

بدون چهارم (۵۷۰-۵۸۱/ق ۱۱۷۴-۱۱۸۵ م). در دوران پادشاهی آمالریک، در ۵۶۶/ق ۱۱۷۰ م هنگامی که بدون چهارم ۹ ساله بود، معلوم شد که به بیماری جذام گرفتار است. از این‌رو، تصمیم گرفته شد که خواهرش سبیل را که بعداً بدون پنجم از او زاده شد، به سرعت شوهر بدهند که در صورت لزوم جانشینی برای آمالریک باشد (همو، ۳۹۲-۳۹۳ II).

چند حادثه مهم در دوران پادشاهی ۱۲ ساله آمالریک روی داد: ظهور صلاح‌الدین برادرزاده شیرکوه، سردار بزرگ نورالدین؛ تقاضای بی‌نتیجه کمک از اروپا و بیهودگی فرستادن سپاهی از جانب مانوئل امپراتور روم که با تلفات سنگین بازگشت (همو، ۳۸۸-۳۸۹ II؛ نک: عطیه، ۱۰۳)؛ دخالت بی‌نتیجه آمالریک در کار مصر به خیال استفاده از اختلاف و تفرقه شاور وزیر دربار مصر با نورالدین و شیرکوه و صلاح‌الدین (نک: ابن تغری بردی، ۳۴۸/۵-۳۴۹؛ قس: بنداری، ۶۰/۱-۶۴)؛ و سرانجام برچیده شدن خلافت فاطمی مصر به دست صلاح‌الدین در شوال ۵۶۹ م (۷۶-۷۵).

درست در همان سال که صلاح‌الدین روی به شام نهاد (نک: ابن اثیر، ۴۳۵/۱۱) بدون چهارم، نوجوان جذامی ۱۳ ساله، شاه شد و نیابت سلطنت برعهده ریموند که مردی کاردان بود، سپرده شد. در آن زمان دودستگی کامل در امور صلیبها حکم‌فرما بود و شاه ناتوان، در ۵۷۲/ق ۱۱۷۶ م دایی خود ژوسلین را به خوان‌سالاری خویش گماشت و مادر خود، همسر نخستین آمالریک را - که زنی مداخله‌جو بود - به دربار آورد (رانسیمان، ۴۰۷-۴۰۴ II)، اما کاملاً مشهود بود که بدون چهارم ماندنی نیست و خواهرش سبیل که بدون پنجم را به دنیا آورده بود، نیز بیوه شد (همو، ۴۱۱ II). با وجود این، هنگامی که صلاح‌الدین دوباره به شام حمله کرد، بدون با شجاعتی کم مانند بر او پیروز شد (ابن اثیر، ۴۴۲/۱۱-۴۴۳)، اما در ۵۷۵/ق ۱۱۷۹ م به سختی از او شکست خورد (رانسیمان، ۴۲۲-۴۲۱ II؛ ابن اثیر، ۴۵۵-۴۵۶).

بدون چهارم که در همان ایام، سخت گرفتار رسواییها و دخالت‌های بیش از حد مادر خود بود، با بی‌میلی به ازدواج مجدد خواهرش با مردی به نام گی‌دولوزینان رضایت داد (رانسیمان، ۴۲۴-۴۲۳ II). مرگ امپراتور مانوئل نیز، او را از یک حامی بزرگ محروم ساخت. همچنین

۱۳/ق ۷م توسط احمد بدوی (ه م) شکل گرفت و به طریقه احمدیه و سطوحیه نیز معروف است.

هرچند از مراحل نخستین شکل گیری طریقه بدویه در زمان حیات احمد بدوی (۵۹۶ - ۶۷۵ ق/ ۱۲۰۰-۱۲۷۶ م) اطلاع چندانی در دست نیست، اما روشن است که این طریقه در زمان خلفای او رشد و گسترش فزاینده ای یافت و آیینهای مولودی که بر مزار او در طنطای مصر برگزار می شد، نظم و ترتیب خاصی به خود گرفت (عدوی، ۲۵۳/۷؛ شعرانی، ۱۸۵/۱). همین امر و نیز اینکه خلفای بدوی بیش از همه در مصر فعالیت داشتند، موجب آن شد که مرکزیت این طریقه در مصر باقی بماند (تربینگام، ۱۴، ۴۵؛ عاشور، ۲۴۰-۲۴۴).

نخستین خلیفه احمد بدوی، سید احمد عبدالعال بود که ظاهراً از کودکی نزد وی پرورش یافته بود (شعرانی، ۱۸۴/۱-۱۸۵؛ شبلنجی، ۲۶۲-۲۶۳). عبدالعال بر آرامگاه پیر و مرشد خود زوایه ای بنا کرد که در آن به زندگی درویشان و ارشاد مریدان و کمک به زائران رسیدگی می شد (شعرانی، ۱۸۵/۱). وی پس از آن پیروان این طریقه را در ۴ خانقاه که هر یک دارای سرپرستی بود، جای داد: ۱. کتاسیه، که شیخ این خانقاه محمد سطوحی کناسی بود و پیروان وی همه ساله در روز ولادت احمد بدوی مزار وی را جارو می زدند؛ ۲. منایفه، به سرپرستی شیخ رمضان اشعث سطوحی که صاحب کراماتی نیز بود؛ ۳. سلامیه و مرازقه، که سرپرستی این دو خانقاه را عمر شناوی اشعث به عهده داشت و به همین سبب، برخی این دو خانقاه را یکی شمرده اند؛ ۴. انباییه، که احتمالاً شیخ یوسف انبایی سطوحی، از یاران نزدیک احمد بدوی شیخ آن بوده است (همانجا؛ عاشور، ۲۰۷، ۲۰۸؛ نیز نک: تربینگام، ۲۷۴).

پیروان طریقه بدویه برای رسیدن به درجات کمال باید متصف به صفات علم، حلم، بخشش، شفقت، صبر و تقوا می بودند (عاشور، ۲۰۴). آنان پس از عبدالعال - که لباس سرخ می پوشید - رنگ سرخ را شعار خود قرار دادند (شعرانی، همانجا؛ شبلنجی، ۲۶۳). چنانکه شعرانی در طبقات خود آورده است (۱۸۶/۱-۱۸۷)، در هنگام حیات او آیین مولودی احمد بدوی یک بار در سال و به گسترده ای برگزار می شد و گروه بی شماری از نقاط مختلف مصر و کشورهای اطراف بر مزار او گرد می آمدند. این مراسم و برخی اعمال آن گاه نیز به سبب عدم رعایت موازین شریعت و وقوع برخی مجرمات مورد اعتراض علما قرار می گرفت (نیهانی، ۳۱۱/۱-۳۱۲).

در حال حاضر هر سال ۳ مولودی بزرگ، میانه و کوچک را که همواره با جشنها و آیینهای خاصی همراه است، برای احمد بدوی در شهر طنطا، محل مزار او بر پا می کنند. تاریخ برپایی این مولودیه ها به زمان احمد بدوی که در روز ولادت پیامبر (ص) مراسم خاصی را برپا می داشت و نیز سید عبدالعال باز می گردد. پس از درگذشت احمد بدوی جماعت کثیری برای تسلیت گویی نزد عبدالعال رفتند و برای انجام دادن این مراسم - به علت کوچکی شهر طنطا - در اطراف شهر گرد آمدند.

توافق جانشین او آندرونیوکوس با صلاح الدین، برای جلوگیری از تهاجم سلجوقیان روم، دست صلاح الدین را در برابر صلیبیها بازگذاشت (همو، ۴۲۹-۴۲۸، ۴۲۶/II).

به این ترتیب، شاه جوان که اندک اندک نیروی بدنی خود را در اثر مرض جذام از دست می داد، در نتیجه محروم شدن از حامیان و نیز تفرقه اطرافیان و امیران خود، عملاً در برابر دشمن سرسختی مانند صلاح الدین تضعیف شد. بدوئن دوبار کوشید تا از تاخت و تازهای پیمان شکنانه یکی از امیران خود، رینالد شاتیونی - که به شدت خشم صلاح الدین را برانگیخته بود - جلوگیری کند، اما رینالد (در منابع اسلامی: ارناط) فرمان او را گردن نمی نهاد. از سویی دیگر، گی دولوزنیان که از سوی بدوئن به نیابت انتخاب شده بود، در بیت المقدس با شاه گستاخی کرد. پس بدوئن در ۵۷۹ ق/ ۱۱۸۳ م، خواهرزاده خود، بدوئن پنجم، پسر ۶ ساله سیبلا را جانشین خود نامید و گی را از نیابت خود و اداره امور عزل کرد و در کمال ناتوانی بدنی، در حالی که جذام تمام اندامهای او را از کار انداخته بود، مجدداً زمام امور را در دست گرفت. دو سال بعد طی وصیتی نیابت بدوئن پنجم را با اصرار زیاد به کنت ریموند سپرد و چندی بعد درگذشت (همو، ۴۴۳-۴۴۴، ۴۴۰-۴۴۱/II؛ ابن اثیر، ۵۲۶/۱).

بدوئن پنجم (۵۸۱-۵۸۲ ق/ ۱۱۸۵-۱۱۸۶ م). ریموند بلافاصله برای ۴ سال با صلاح الدین صلح کرد. سال بعد، بدوئن پنجم نیز در ۹ سالگی در عکامرد و کار مملکت به آشفته گی کشید (رانسیمان، ۴۴۵-۴۴۶/II). صلاح الدین سرانجام حمله برد، شهرها را یک به یک گشود و بیت المقدس را نیز فتح کرد. او همه سران صلیبیها را دستگیر ساخت و جز رینالد شاتیونی که به دست خود گردن زد، با همه اسیران با محبت و احترام رفتار کرد (ابن اثیر، ۵۳۷/۱۱، ۵۴۹؛ ابن عدیم، ۹۴۳-۹۹۴؛ رانسیمان، ۴۶۵-۴۶۶، ۴۵۸-۴۵۹/II). با مرگ بدوئن پنجم سلسله شاهان فرنگی قدس منقرض شد و فتح بیت المقدس، به سیطره صلیبیها بر این سرزمین پایان داد.

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن خلدون، المعبر؛ ابن عدیم، عمر، زبدة الحلب من تاریخ حلب، به کوشش سیامی دهان، دمشق، ج ۲، ۱۹۵۴ م، ج ۳، ۱۹۶۸ م؛ ابن قلاسی، حمزه، ذیل تاریخ دمشق، به کوشش آمدوز، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ بنداری اصفهانی، فتح، سنا البری الشامی، مختصر البری الشامی عمادالدین کاتب، به کوشش رمضان شهن، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ دباغ، مصطفی مراد، بلادنا فلسطین، الخلیل، ۱۹۷۴-۱۹۷۶ م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و ابراهیم ذبیح، بیروت، ۱۳۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ صوری، ویلیام، الحروب الصلیبیه، ترجمه حسن حبشی، قاهره، ۱۹۹۱ م؛ عطیه، حسین محمد، اماره انطاکیه الصلیبیه و المسلمون، قاهره، ۱۹۸۹ م؛ مصطفی، شاکر، «فلسطین مابین العهدین الفاطمی و الایبی»، موسوعة خاص، ج ۲، مقریزی، احمد، انماط الحفا، به کوشش محمد حلی محمد احمد، قاهره، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ نیز:

Atiya, A.S., *Crusade, Commerce and Culture*, New York, 1966;
Runciman, S., *A History of the Crusades*, London, 1965.
منوچهر یزیشک

بدویه، یکی از طریقه های پرتعداد صوفیه در مصر که در قرن

در همان هنگام به عبدالعال تأکید کردند که این آیین رسم همیشگی آنها باشد. از آن پس هر ساله مراسمی را در همان تاریخ به عنوان مولودی بزرگ برگزار می‌کنند (عاشور، ۲۵۸-۲۶۰).

منشأ مولودی کوچک نیز به شیخ شرنبلابی - که از مشایخ فرقه احمدیه بود - بازمی‌گردد. ظاهراً یک بار وی با مریدانش، چندی پس از مراسم مولودی بزرگ به زیارت آرامگاه شیخ آمد و مراسم ذکر و عبادت را به مدت چند شب در آنجا برپا داشت. این خود تبدیل به رسم و آیینی شد که هر ساله بر مزار احمد بدوی برگزار می‌گردد (همو، ۲۶۰).

سومین مولودی که به رجبی و عمامه پیچی نیز شهرت دارد، منسوب به شیخ رجبی است که او نیز از مشایخ این طریقه بوده است. وی برای تجدید پیچیدن عمامه شیخ - که به رسم یادگار بر مزار وی گذاشته شده بود - مراسمی را برپا داشت و این آیین تبدیل به مولودی هر ساله شد (همانجا). عمامه احمد بدوی هر ساله در این مراسم توسط یکی از مشایخ این طریقه بر سر بسته می‌شد (شعرانی، ۱۸۵/۱؛ شبلنجی، همانجا). مولودیه‌ها علاوه بر جنبه مذهبی، جنبه اقتصادی، اجتماعی و تفریحی نیز داشت و امروزه هم از اینگونه تفریحات در این مراسم به چشم می‌خورد (عاشور، ۲۵۶-۲۶۱).

در حال حاضر طریقه بدویه به ۱۶ شاخه یا بیت تقسیم می‌شود که اینهاست: شناویه، سلامیه، حلبیه، مرازقه، کناسیه، حمودیه، زاهدیه، عشیبیه، تسفیانیه، عربیه، سطوحیه، بنداریه، مسلمیه، منایفه، انباییه و بیومیه (عاشور، ۱۸۹؛ ترمینگام، ۲۷۴-۲۷۵؛ طویل، ۷۷).

مآخذ: شبلنجی، مؤمن، نورالایصار، بیروت، دارالفکر؛ شعرانی، عبدالوهاب، الطبقات الکبری، قاهره، ۱۳۷۴ ق؛ طویل، توفیق، التصرف فی مصر، قاهره، ۱۹۸۸ م؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، السید احمد البدوی، شیخ و طریقه، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ عدوی، احمد زکی، مقدمه و حاشیه بر النجوم ابن تفری بردی، نیهانی، یوسف، جامع کرامات الاولیاء، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ نیز:

Trimingham, J.S., *The Sufi Orders in Islam*, London etc., 1971.
آمال صراف

بَدَن شَطَّاری، از عارفان طریقه شطاریه در سده‌های ۹-۱۰ ق/ ۱۵-۱۶ م و از نوادگان شیخ عبدالله شطاری. سلسله نسب وی با چند واسطه به شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی (د ۶۳۲ ق/ ۱۲۳۵ م) می‌رسد. جد وی شیخ عبدالله شطاری که مرید و خلیفه شیخ محمد طیفوریه و از عارفان سلسله طیفوریه بود، در سده ۹ ق به فرمان شیخ خود از ایران به هند سفر کرد و در روستای ماندو - از توابع مالوه (نک: ندوی، ۴۹) - سکنی گزید و طریقت شطاریه را در آنجا بنیان نهاد (دهلوی، ۱۸۲؛ شاهنوازخان، ۵۸۳/۲؛ غوثی، ۱۴۷-۱۴۹؛ غلام‌سرور، ۳۰۷-۳۰۶/۲).

بدن مدتی در روستای اجولی اقامت داشت (چشتی، ۱۱۹۶)؛ سپس به جونپور رفت و در سلک ارادتمندان شیخ حافظ جونپوری، مرید و خلیفه شاه عبدالله شطاری درآمد و اصول طریقت شطاریه را از او فرا گرفت (غوثی، ۱۸۷؛ رضوی، ۱۵۵/II). وی در طریقه چشتیه شاگرد و مرید شیخ محمد عیسی تاج جونپوری بود و در این طریقه به

مقام شیخیت رسید (چشتی، همانجا؛ عبدالحی، ۵۲/۴-۵۳؛ رضوی، ۱۳۶/I). بدن ظاهراً افزون بر دو طریقه شطاریه و چشتیه، در طریقه سهروردیه نیز سلوک نمود و با تعالیم و اصول این سلسله نیز آشنایی یافت، چنانکه شاگردش قطبن نیز خود را از عارفان سهروردی می‌دانست (شیرانی، ۵۱/۳؛ رضوی، همانجا).

بدن در زمان حکومت سلطان سکندر بن بهلول لودی (حک ۸۹۴-۹۱۵ یا ۹۲۳ ق/ ۱۴۸۹-۱۵۰۹ یا ۱۵۱۷ م)، در هند به عنوان پیر و شیخ طریقت شطاری به ارشاد و تعلیم مریدان پرداخت. برخی از مریدان او که خود در شمار بزرگان بودند، بدین شرحند: ۱. شیخ رزق‌الله، معروف به راجن و متخلص به مشتاقی (د ۹۸۹ ق/ ۱۵۸۱ م). وی عموی شیخ عبدالحق دهلوی و از جمله عارفان و فاضلان آن عصر بود. شیخ رزق‌الله نزد شیخ بدن تلقین ذکر یافت. ۲. شیخ ولی شطاری بدولی (د ۹۵۶ ق/ ۱۵۴۹ م). ۳. شیخ قطب علی قطبن مؤلف افسانه عشقی مرگاوئی. ۴. شیخ بهاء‌الدین مندوی (د ۹۲۱ ق/ ۱۵۱۵ م) که از مصاحبان بدن بود و ظاهراً توسط او به طریقت شطاریه ارادت یافت (دهلوی، ۲۰۶؛ عبدالحی، ۵۳/۴؛ غوثی، شیرانی، همانجاها؛ رضوی، ۱۵۵/II، ۳۶۶-۳۶۷/I؛ نیز برای اطلاع درباره شیخ رزق‌الله، نک: دهلوی، ۱۸۰؛ غلام‌سرور، ۴۴۰/۱-۴۴۱).

کراماتی نیز به بدن نسبت داده شده است؛ از جمله درباره او گفته‌اند: به هنگام مرگ به فرزندش شیخ صدرالدین وصیت کرد که پس از آنکه به من کفن پوشاندی در کنارم بیارام تا تو را نعمت بخشم. شیخ صدرالدین نیز به وصیت پدر عمل کرد و پس از آن بود که اسرار عالم ملکوت و جبروت از عرش تا تحت الثری بر وی آشکار شد و راه بدن را ادامه داد (چشتی، ۱۱۹۶-۱۱۹۷).

بدن در پانی پت درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد. تاریخ وفات او دانسته نیست، اما با توجه به شرح حال مختصر او و نیز تاریخ درگذشت مریدانش می‌بایست در اواسط سده ۱۰ ق/ ۱۶ م وفات یافته باشد. پس از او شیخ ولی شطاری در روستای بدولی راه استادش را ادامه داد (نک: رضوی، همانجا؛ EI², I/1284).

مآخذ: چشتی، عبدالرحمان، مرآة الاسرار، ترجمه علی‌اصغر چشتی صابری، لاهور، ۱۴۱۱ ق؛ دهلوی، عبدالحق، اخبار الاخیار، دیوبند، ۱۳۳۲ ق؛ شاهنوازخان، مآثر الامراء، به کوشش عبدالرحیم و میرزا اشرف علی، کلکته، ۱۳۰۸ ق/ ۱۸۹۰ م؛ شیرانی، حافظ محمود، مقالات، به کوشش مظهر محمود شیرانی، لاهور، ۱۹۶۹ م؛ عبدالحی، نزله الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۴ م؛ غلام‌سرور لاهوری، خزینة الاصفیاء، لکهنو، ۱۲۹۰ ق؛ غوثی شطاری، محمد، گلزار ابرار، به کوشش محمد ذکی، پته، ۱۹۹۴ م؛ ندوی، معین‌الدین، معجم الامکنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ ق؛ نیز: EI²; Rizvi, A.A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986.
محمد جواد شمس

بدیع، در لغت به معنی پدید آورنده، نوآورنده (فاعلی)، نیز نوآورده شده و جدید (مفعولی)؛ و در اصطلاح شاخه‌ای از علوم بلاغت که درباره چگونگی آرایشهای لفظی و معنوی کلام پس از رعایت اصول بلاغت گفت و گو می‌کند (نک: سکاکي، ۲۰۰؛ خطیب، ۴۷۷/۱؛ سیوطی،

(۱۳۷).

در اوایل عصر عباسی شاعران نوگرایی چون بشار (د ۱۶۷ق/ ۷۸۳م)، مسلم بن ولید (د ۲۰۸ق/ ۸۲۳م) و ابوتام (د ۲۳۱ق/ ۸۴۶م)، در سروده‌های خود صنایع طریف و بدیع را به کار گرفتند؛ به گونه‌ای که گروهی این دسته از شاعران را مخترع دانش بدیع دانسته‌اند (همو، ۱۲: ضیف، البلاغة...، ۲۸؛ زرین کوب، ۴۱۵-۴۱۶). گفته شده است: نخستین کسی که کلمه بدیع را پیشنهاد کرد، مسلم بن ولید بود؛ سپس جاحظ (د ۲۵۵ق/ ۸۶۹م) آن را در جای جای آثارش به کار برد (ضیف، همان، ۶۹). البته مراد جاحظ از بدیع همان تعابیر بلاغی و سخنان و عبارات دل‌انگیز و زیباست. او بدیع را از ویژگی‌های زبان عربی، و علت اساسی برتری این زبان بر دیگر زبانها دانسته است (۲۵۴/۳) نیز نک: عتیق، ۱۱). وی در کتاب البیان والتبیین به فنونی نظیر استعاره، تشبیه، احتراش، حسن تقسیم، سجع، کنایه، ازدواج، اسلوب حکیم، ایجاز، ارصاد، تسهیم، اقتباس و مساوات پرداخته، اما برای آنها تعریفی ارائه نکرده است (ضیف، همان، ۵۶؛ شرف، ۱۵؛ عتیق، همانجا؛ خفاجی، مقدمه بر الايضاح، ۹/۱، البحوث...، ۱۷۷-۱۷۸؛ مبارک، ۵۵-۵۸). این نکته درخور ذکر است که دانشمندانی چون فزاع (د ۲۰۷ق/ ۸۲۲م) و ابو عبیده معمر بن مثنی (د ۲۰۸ق) - البته به شیوه لغویان - در آثار خود برخی مباحث بلاغی را مطرح کرده‌اند (ضیف، همان، ۲۹). همچنین گفته شده که اصمعی درباره تجنیس کتابی نگاشته است (ابن معز، ۲۵؛ ضیف، همان، ۳۰). بنابراین، واژه بدیع و مشتقات آن در روزگار جاحظ مفهومی عام داشته، و مباحث علم معانی و بیان را نیز شامل می‌شده است.

مبرد (د ۲۸۵ق/ ۸۹۸م) در اثر ارزشمند خود الکامل بخش گسترده‌ای را به تشبیه اختصاص داده، و آن را به انواع مختلفی چون تشبیه مفرط، مصیب، مقارب و بعید تقسیم کرده است. نمونه‌هایی که وی در این باب ذکر کرده است، همه در مقوله بدیع در مفهوم عامش جای می‌گیرد (۳۲۲/۳).

مراد ابن قتیبه (د ۲۷۶ق/ ۸۸۹م) نیز از واژه بدیع در آثار خود همان مفهوم عام آن است. وی می‌گوید: شعر تنها به سبب لفظ و معنای خوب برگزیده نمی‌شود، بلکه در این امر عوامل دیگری چون تشبیه مؤثر است (الشعر...، ۸۴/۱). ابن قتیبه در تألیفات خود از مباحثی چون استعاره، مجاز، مقلوب، کنایه، تکرار، تقدیم و تأخیر و... که بعدها در زمره موضوعات علم بیان و بدیع قرار گرفت، سخن گفته است (مثلاً نک: تاویل...، ۱۵، ۱۰۳، ۱۳۵، ۲۳۲؛ ضیف، همان، ۵۸-۶۰).

در ۲۷۴ق ابن معز (ه م)، کتاب البدیع خود را نگاشت (نک: ص ۵۸). اثر او نخستین کتابی است که با این عنوان ارائه می‌شود (ابن رشیق، ۲۶۵/۱؛ مبارک، ۶۵؛ عتیق، ۱۱-۱۲). ابن معز در مقدمه اثر خود اعتراف می‌کند که این نام‌گذاری از ابتکارات او نیست و وی تنها آنچه را در قرآن، لغت، احادیث پیامبر، سخن صحابه و اشعار پیشینیان - که نوخاستگان آن را بدیع نامیده‌اند - یافته، گردآوری کرده است، تا

دانسته شود که شاعرانی مانند بشار، مسلم و ابونواس مخترع این دانش نبوده‌اند، بلکه آنان در آثار خود این صنایع را بسیار به کار می‌گرفتند (ص ۱؛ ضیف، همان، ۶۷-۶۸؛ عتیق، ۱۲). بنابراین، ابن معز در زمینه علم بدیع تنها ادعای برتری کرده (ص ۵۸)، زیرا این فن پیش از او شناخته شده بوده است و جاحظ، مبرد و ابن قتیبه در کتابهای خود علاوه بر مباحثی که ابن معز آورده است، به مباحث دیگری نیز پرداخته‌اند که ابن معز از آنها نام نبرده است. ابن معز در اثر خود از نوشته‌های جاحظ بسیار استفاده کرده است. مباحث طرح شده در کتاب ابن معز که وی همه را در مقوله بدیع جای داده است، عبارتند از: استعاره، تجنیس، مطابقه، رد اعجاز الکلام علی ما تقدمها و مذهب کلامی. ابن معز بدیع را منحصر به ۵ موضوع یاد شده می‌داند. البته او بابهای دیگری را مانند التفات، تأکید مدح شبیه به ذم و تجاهل العارف در پایان کتابش آورده، و آنها را از دایره بدیع خارج کرده، و تنها در زمره محسنات قرارشان داده است (ص ۵۸ ب؛ مبارک، ۶۵-۶۶، حاشیه؛ شرف، ۱۹-۲۰؛ ضیف، همان، ۵۶). بنابراین، بدیع نزد ابن معز هم فراگیرتر از آن چیزی است که امروزه تعریف می‌شود (نک: مبارک، ۶۹).

پس از ابن معز دانشمند هم عصر او قدامة بن جعفر (د ۳۳۷ق/ ۹۴۸م)، کار او را گسترش داد و به صنایعی با نامهای تازه اشاره کرد که عمدتاً عبارتند از ترصیع، غلو، تقسیم، مقابله، تفسیر، تنمیم، مبالغه، مساوات، اشاره، إرداف، تمثیل و مطابقه (که بعدها مماثل و تعطف خوانده شدند) و توشیح که ظاهراً با توجه به آنچه ابن معز رد الاعجاز علی ما تقدمها من الکلام خوانده است، مطابقت دارد. او همچنین ایغال را به مباحث ابن معز افزود و اثر خود را نقد الشعر نامید (نک: ص ۸۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۶۷-۱۶۸؛ عتیق، ۱۶؛ مبارک، ۷۷-۷۸). تکافو در کتاب قدامه همان است که ابن معز آن را مطابقه نامیده است (ضیف، همان، ۹۲). قدامه در کتاب خود از رهگذر سخن در خصوص نقد شعر، صنایع بدیعی را مطرح می‌کند و به صفات و ویژگیهای لفظ می‌پردازد. در حقیقت، وی مانند بسیاری از دانشمندان پس از خود صنایع بدیعی را ابزار نقد شعر قرار می‌دهد (مثلاً نک: ص ۸۰؛ عتیق، همانجا؛ مبارک، ۶۵). کتاب نقد الشعر تأثیر قابل توجهی در آثار بلاغی پس از خود گذارد (شرف، ۲۲؛ خفاجی، مقدمه بر نقد الشعر، ۸-۹، ۵۸).

رُمانی (د ۳۸۶ق/ ۹۹۶م) در کتاب خود النکت فی اعجاز القرآن برخی از عنوانهای بدیع مانند تجنیس را آورده است (ص ۹۹)؛ سپس ابوهلال عسکری (د ۴۰۰ق/ ۱۰۱۰م) فصل نهم کتاب الصناعتين خود را به بدیع اختصاص می‌دهد و آن را با استعاره و مجاز آغاز می‌کند (ص ۲۰۴-۲۰۵). بنابراین، کلمه بدیع در این کتاب همچنان در مفهوم فراگیرش به کار رفته است. بدیع نزد وی مشتمل بر ۳۵ فن است. او بر آنچه گذشتگان آورده‌اند، تشطیر، مجاوره، تطرین، مضاعفه، استشهاد، تلطف و... را افزود و آن را گسترشی بیشتر داد (ص ۳۲۷-۳۴۳؛ قس:

شرف، ۲۳، حاشیه؛ ضیف، همان، ۱۴۲؛ عتیق، ۲۰؛ مبارک، ۸۴-۸۵).
 باقلانی (د ۱۰۳۳/ق ۱۰۳۳م) در *اعجاز القرآن* به تقلید از ابن معتر و ابوهلال عسکری فصلی برای سخن درباره بدیع گشوده، آن را با استعاره آغاز می‌کند و به دنبال آن به عنوانهایی چون ارداف، مماثله، مطابقه، جناس و... می‌پردازد (ص ۱۰۶؛ نیز نک: ضیف، همان، ۱۱۰-۱۱۲).
 در سده ۱۱/ق ۱۱۱۱ (د ۱۰۶۴/ق ۱۰۶۴م) کتاب *العمدة فی صناعة الشعر و نقده* را تألیف کرد. در این کتاب برخی از بخشها به مباحث بیان و برخی دیگر به محسنات بدیعی اختصاص داده شده است. وی بحث درباره بدیع را با بیان تفاوت میان اختراع و ابداع آغاز می‌کند؛ آنگاه به معنای لغوی بدیع پرداخته، به سراغ ابن معتر و تقسیم‌بندی بدیع از دیدگاه وی می‌رود. بدیع در کتاب *العمدة* همان معنای عام خود را دارد و مثلاً استعاره و تشبیه را نیز که از مباحث بیانی است، شامل می‌شود (نک: ۲۵۶/۱؛ عتیق، ۲۳، ۲۵؛ ضیف، عصر...، *الجزيرة العربية*، ۲۹۹). ابن رشیق به مباحث بدیعی پیشینیان خود عنوانهای توریه، تردید، تفریع، استدعا، تکرار، نفی الشیء، بایجابه، اطراد، اشتراک و تغایر را افزود (نک: عتیق، همانجا). او همچنین در فنون بدیعی تغییراتی ایجاد کرد و نام برخی از آنها را تغییر داد؛ مثلاً «رد العجز علی الصدر» را «تصدیر» نامید (۳/۲؛ شرف، ۲۴؛ ضیف، *البلاغه*، ۱۴۹).

ابن سنان خفاجی (د ۱۰۷۴/۴۶۶م) در کتاب *سر الفصاحه* کار قدما را دنبال کرد. او فنونی را که به لفظ ارتباط دارد، از فنونی که مرتبط با معناست، متمایز ساخت (نک: صعیدی، «ه») و بدون تردید این تقسیم‌بندی او اساس تقسیم‌بندی علوم بدیعی به لفظی و معنوی از سوی دانشمندان متأخر قرار گرفت (شرف، ۲۵-۲۶). با اینهمه، دانش بدیع در اثر او استقلال نیافت.

عبدالقاهر جرجانی (د ۱۰۷۸/۴۷۱م) که برخی او را واضع علم بلاغت دانسته‌اند (نک: رضا، «ز، ط»؛ عتیق، ۲۶)، در *اسرار البلاغه* بدیع را به تشبیه، استعاره و تمثیل و دیگر انواع بدیع از جمله تجنیس، حشو، طباق، مجاز لغوی و عقلی، حسن تعلیل و... اطلاق کرده است (ص ۵، ۶، ۱۴). هو مر اثر بلاغی دیگر خود *دلائل الاعجاز* علاوه بر آنچه در *اسرار البلاغه* متذکر شده بود، به فصل، وصل، قصر، تقدیم و تأخیر و حذف که امروزه در علم معانی مطرح می‌شود، نیز پرداخت و همه این مباحث را بیان نامید که بدون تردید با بدیع در معنای عامش، یعنی شگفت‌انگیز، جدید و نو مترادف بود؛ زیرا مشاهده می‌شود که آنچه را در *اسرار البلاغه* بدیع نامیده، در *دلائل الاعجاز* بیان خوانده است (شرف، ۲۷-۲۸). گفتنی است که عبدالقاهر نیز مباحثی مانند جناس، سجع، حسن تعلیل و طباقی را که منحصرأ امروزه در حوزه علم بدیع قرار می‌گیرد، بسیار کم‌رنگ و به عنوان مباحث فرعی مطرح کرده است (نک: عتیق، ۲۶، ۲۸؛ مبارک، ۱۰۴).

در سده ۱۲/ق ۱۲۱۲م زمخشری (د ۱۱۴۳/ق ۱۱۴۳م) در کتاب *تفسیر خود* مباحث علم بدیع را در حاشیه مباحث مربوط به معانی و بیان مطرح

کرد، اما به شرح و تفصیل آنها نپرداخت؛ زیرا او مانند بسیاری از متکلمان عقیده داشت که مباحث بدیع نمی‌تواند وارد بحث درباره اعجاز قرآن گردد (نک: ضیف، همان، ۲۷۰؛ عتیق، ۲۹).

أسامة بن منقذ (د ۵۸۴/ق ۱۱۸۸م) در کتاب *خود البدیع فی نقد الشعر* فن بدیع را - البته با همان معنای فراگیرش - گسترش داد. گفتنی است که بیشتر مباحث این کتاب را عنوانهایی به خود اختصاص داده است که امروزه بدیع خوانده می‌شود. وی به گفته خود در تدوین این اثر از البدیع ابن معتر، کتاب *الصناعتین* ابوهلال و *العمدة* ابن رشیق بهره برد (اسامه، ۸؛ شرف، ۲۹). رشید وطواط (د ۵۷۳/ق ۱۱۷۷م) در کتاب *حدائق السحر فی دقائق الشعر* کوشید تا فنون بدیع عربی را با فارسی تطبیق دهد (عتیق، ۳۰).

در کتاب *نهاية الايجاز* فخرالدین رازی (د ۶۰۶/ق ۱۲۰۹م) نیز همچنان مباحث علم بدیع در میان دیگر مباحث وارد شد. او در این زمینه از اثر وطواط سود جست (نک: ضیف، همان، ۲۸۵-۲۸۶؛ عتیق، ۳۲).

در سده ۷/ق ۱۲۱۳م سکاکی (د ۶۲۶/۱۲۲۹م) در بخش سوم کتاب *مشهور خود مفتاح العلوم* برای نخستین بار معانی و بیان را به صورت مستقل، و دانش بدیع را جزو مباحثات آن دو علم قرار داد. وی محسنات بدیعی را به دو بخش معنوی و لفظی تقسیم کرد: در بخش اول مباحث مطابقه، مقابله، مشاکله، مراعات نظیر، مزاجه، لف و نشر، جمع، تفریق، تقسیم، جمع و تفریق، جمع و تقسیم، جمع و تفریق و تقسیم، ایهام، تأکید، مدح شبیه به ذم، توجیه، سوق المعلوم مساق غیره، اعتراض، التفات و تقلیل اللفظ و لاتقلیل وارد شد و در بخش دوم عنوانهای تجنیس، اشتقاق، رد العجز الی الصدر، قلب، اسجاع (سجع) و ترصیع جای گرفت (ص ۲۰۰-۲۰۴؛ شرف، ۲۹-۳۰؛ خفاجی، *البحوث*، ۱۷۹؛ زرین کوب، ۴۱۳). البته باید گفت که سکاکی به همه محسنات بدیعی که تا زمان او شناخته شده بود، اشاره نکرده است.

از این زمان به بعد، توجه به دانش بدیع به عنوان سومین شاخه از دانش بلاغت، آغاز می‌گردد. مثلاً بدرالدین ابن مالک (د ۶۸۶/ق ۱۲۸۷م) کتاب *مفتاح العلوم* سکاکی را تلخیص کرد و از پیچیدگیهای منطقی، کلامی و فلسفی زدود و آن را *المصباح فی علوم المعانی و البیان و البدیع* نامید. وی در این اثر ۲۸ فن به ۲۶ فن سکاکی افزود (عتیق، ۴۷-۴۸).

خطیب قزوینی (د ۷۳۹/ق ۱۳۳۸م) به پیروی از سکاکی، در کتاب *خود تلخیص المفتاح* محسنات بدیعی را به لفظی و معنوی تقسیم کرد و کار سکاکی را وسعت بخشید. او خود در کتاب دیگرش *الایضاح* با تفصیل بیشتری به مباحث دانش بدیع به صورت مستقل پرداخت (شرف، ۳۰؛ ضیف، همان، ۳۴۷-۳۵۱).

گفتنی است که در همین زمان ابن ابی الاصبغ (د ۶۵۴/ق ۱۲۵۶م) در دو کتاب *خود تحریر التحیر فی صناعة الشعر و بدیع القرآن*، بدیع را در معنای عمومی خود به کار برد و در کنار محسنات بدیعی به مباحث

گفت و گو کرد (ص ۲۹۱-۳۲۶).

مؤلفان این کتابها ناقل آراء علمای بلاغت عربند و در کار آنان، کمتر نوآوری دیده می‌شود؛ اما نویسندگان اغلب به نظم و نثر فارسی نیز استشهاد کرده‌اند و در مواضعی هم اختلاف نظرهایی در فروع علم بدیع با بلاغیون عربی نویس داشته‌اند؛ به عنوان نمونه می‌توان از اختلاف نظر آنان در باب صناعت «رد العجز علی الصدر» یاد کرد (نک: سکاکی، ۴۳۰-۴۳۱؛ خطیب قزوینی، ۳۹۳؛ تفتازانی، ۴۴۹-۴۵۰؛ قس: شمس قیس، ۳۰۱-۳۰۲). اینگونه اختلاف نظرها، و نیز تفاوت در نام‌گذاری و تعریف برخی از صنایع بدیعی، در کتب بدیع‌نویسان معاصر فارسی نیز دیده می‌شود؛ لیکن طرح اصلی و طبقه‌بندی علم بدیع، تا چندی پیش منطبق بر همان طرح و نظم و نسق کتب قدما، اعم از عربی‌نویس و فارسی‌نویس بود.

پس از المعجم شمس قیس، تحولی در بدیع به بار نیامد و اهتمام شایسته‌ای برای خروج آن از حالت ایستایی صورت نگرفت. بدیع‌نویسان همچنان به بازنویسی و تقلید و تکرار مطالب پیشینیان پرداختند و گاه شواهدی تازه‌تر و دقیق‌تر پیشنهاد کردند. بدایع الافکار از حسین واعظ کاشفی (د اوایل سده ۱۰ ق/۱۶ م)، مدارج البلاغه تألیف رضاقلی هدایت (د ۱۲۸۸ ق/۱۸۷۱ م) و دُرّة نجفی از نجفقلی میرزا معزی از جمله این قبیل آثار است. کتاب فنون بلاغت و صناعات ادبی تألیف جلال‌الدین همایی (معاصر) نسبت به کتب دیگر برتری چشمگیری دارد.

در سالهای اخیر، شمیسا با تذکار برخی از عیوب کتب بدیع، از جمله تداخل مباحث مربوط به نظامهای نقد ادبی، عروض و قافیه با فن بدیع، تألیف کتابهای بدیع بر بنیاد کتب بلاغت عربی، اختلاف در نام‌گذاری صنایع و نارسایی تعاریف و به ویژه نداشتن طبقه‌بندی علمی و با انتقاد از شیوه نظم الفبایی صنایع در برخی کتابها (نک: شمیسا، ۱۴۲-۱۴۴؛ معزی، ۱۰۷، پی: ۱۶۶؛ تقوی، ۳۴۳-۳۴۴؛ فهرست)، خود به طبقه‌بندی تازه‌ای همت گماشته، و با استفاده از امکانات اولیه زبان‌شناسی، بخش بدیع لفظی را بازنویسی کرده، و در بخش بدیع معنوی، کوشیده است تا تعاریف نسبتاً دقیق و علمی به دست دهد (نک: شمیسا، ۵-۶).

در این طبقه‌بندی، هر صنعت پدیده‌ای مجزا و مجرد نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از صنایع با توجه به پیوند منطقی و معنوی که با یکدیگر دارند، ذیل یک عنوان قرار می‌گیرند. در بخش نخست از بدیع لفظی با عناوین «روش تسجیع»، «روش تجنیس»، «روش تکرار» و «تفنن یا نمایش اقتدار»، و در بخش دوم از بدیع معنوی ذیل عناوین «روش تشبیه»، «روش تناسب»، «ایهام»، «ترتیب کلام» و «تعلیل و توجیه» گفت و گو شده است (نک: همو، ۷-۸). به علاوه، چند اصطلاح جدید نیز، با شواهد کافی در این کتاب وضع شده است، نظیر هم حروفی، هم صدایی، حرف‌گرایی، تجسم، صدا معنایی و تبادر (نک: همو، ۵۷، ۵۸، ۸۲، ۸۳، ۹۵، ۱۰۶).

علم معانی نیز پرداخت. ضیاء‌الدین ابن اثیر (د ۶۳۷/۱۲۳۹ م) نیز در المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر این مباحث را بیان نام نهاد (شرف، ۳۲۳-۳۲۴؛ عتیق، ۳۰، ۴۶؛ ضیف، همان، ۳۵۹، عصر، مصر، ۱۲۳-۱۲۴). علاوه بر آنچه گفته شد، گروهی نیز مانند علی بن عثمان اربلی (د ۶۷۰ ق/۱۲۷۲ م) در هر بیت از مدایح خود به یکی از صنایع بدیعی اشاره کردند (ابوزید، ۵۵). از میان این قصاید آنهایی که در مدح پیامبر اکرم (ص) سروده می‌شد، بدیعیه (ه) نام گرفت.

ماخذ: ابن رشیق، حسن، العمد، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ ابن قتیبه، عبدالله، تأویل مشکل القرآن، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ همو، الشعر و الشعراء، به کوشش احمد محدشاکر، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن معتر، عبدالله، البدیع، به کوشش کراچکوفسکی، لندن، ۱۹۳۵ م؛ ابوزید، علی، البدیعیات فی الادب العربی، بیروت، ۱۳۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابوهلال عسکری، حسن، کتاب الصناعین، استانبول، ۱۳۲۰ ق؛ اسامة بن منقذ، البدیع فی نقد الشعر، به کوشش احمد بدوی و حامد عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م؛ باقلانی، محمد، اعجاز القرآن، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۴ م؛ جاحظ، عمرو، البیان و التبيين، به کوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ جرجانی، عبدالقاهر، اسرار البلاغة، به کوشش محمدرشد رضا، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ خطیب قزوینی، محمد، الايضاح فی علوم البلاغة، به کوشش محمد عبدالنعم خفاجی، بیروت، ۱۳۰۵ ق/۱۸۸۵ م؛ خفاجی، محمد عبدالنعم، البحوث الادبیة، مناهجها و مصادرها، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ همو، مقدمه بر الايضاح (نک: همو، خطیب قزوینی)؛ همو، مقدمه بر نقد الشعر (نک: همو، قدامة بن جعفر)؛ رضا، محمدرشد، مقدمه بر اسرار البلاغة (نک: همو، جرجانی)؛ رمانی، علی، «الذکات فی اعجاز القرآن»، مجموعه ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، به کوشش محمد خلف‌الله و محمد زغلول سلام، قاهره، ۱۹۹۱ م؛ زرین‌کوب، حمید، «نظور علم بدیع و سرچشمه‌های اصلی آن»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۵۳ ش، س ۱۰، ش ۳؛ سکاکی، یوسف، مفتاح العلوم، قاهره، ۱۳۵۶ ق/۱۹۳۷ م؛ سیوطی، اتمام الدراية لقراء النقایة، به کوشش ابراهیم عجز، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ شرف، حنی محمد، مقدمه بر بدیع القرآن ابن ابی اسح، قاهره، دارنهضة مصر للطبع و النشر، صیدی، عبدالمتعال، مقدمه بر سر الفصاحة ابن سنان خفاجی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۳ م؛ ضیف، شوقی، البلاغة تطوّر و تاریخ، قاهره، ۱۹۶۵ م؛ همو، عصر الدول و الامارات، قاهره، ۱۹۸۰ م، ۱۹۹۰ م؛ عتیق، عبدالعزیز، علم البدیع، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ قدامة بن جعفر، نقد الشعر، به کوشش محمد عبدالنعم خفاجی، بیروت، دارالکتب العلمیة، مبارک، مازن، المرجز فی تاریخ البلاغة، دمشق، ۱۴۱۶ ق/۱۹۹۵ م؛ میرد، محمد، الکامل، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۶ ق/۱۹۵۶ م.

بدیع در زبان و ادب فارسی: کهن‌ترین کتاب فارسی در علم بدیع و بلاغت و بیان، ترجمان البلاغة رادویانی (سده ۱۱ ق/۱۱ م) است که بر الگوی بلاغت عرب نوشته شده، و مؤلف خود به این اخذ و اقتباس اشاره کرده است (ص ۳)؛ عنوان کتاب نیز مؤید این مدعاست. سپس رشید و طواط (د ۵۷۳ ق/۱۱۷۷ م) حداثق السحر را، تا حدودی، با اخذ و اقتباس از رادویانی تألیف کرد (نک: رشید و طواط، سراسر کتاب). شمس قیس رازی (دپس از ۶۲۸ ق/۱۲۳۱ م) نیز باب ششم (باب آخر) المعجم را به فنون بلاغی اختصاص داد و در ذیل عنوان «محاسن شعر و طرفی از صناعات مستحسن» از انواع فنون بدیعی چون ترصیع و تجنیس و ایهام و تلمیح، و مباحث بیان مثل تشبیه و استعاره، و نیز مباحث مربوط به دانش معانی همچون ایجاز و مساوات به شیوه رادویانی و رشید و طواط، یعنی بدون تفکیک مباحث از یکدیگر

تلاش برای طرح مسائل دانش بدیع از دیدگاه زبان‌شناسی ادامه دارد. چنانکه پس از شمیسا، برخی از ادبای زبان‌شناس یا زبان‌شناسانی که به مسائل ادبی علاقه نشان می‌دهند، کار بررسی و تحلیل و طبقه‌بندی صنایع بدیعی از منظر زبان‌شناسی را دنبال کردند. می‌توان کوشش صفوی در کتاب *از زبان‌شناسی به ادبیات* را در این زمینه، به عنوان نمونه مطرح کرد. وی در این کتاب به طبقه‌بندی صناعات بدیع نظم (ص ۲۶۷)، به ویژه بدیع لفظی اهتمام ورزیده، و مباحثی چون انواع جناس را ذیل عنوان «تکرار آواها» بررسی کرده، و از توازن آوایی - واجی و توازن واژگانی سخن گفته است (نک: همو ۳۰۶).

طبقه‌بندی صنایع بدیعی: صنایع بدیعی را به صنایع لفظی و معنوی تقسیم کرده‌اند. این طبقه‌بندی، نخستین بار از سوی سکاکی در کتاب *مفتاح العلوم* (ص ۴۲۳) صورت گرفته، و سپس به وسیله علمای بلاغت در زبان و ادب عربی (برای نمونه، نک: تفتازانی، ۴۱۷) و نیز در زبان و ادب فارسی تا روزگار ما (برای نمونه، نک: تقوی، ۲۰۶؛ همایی، ۳۷) مورد تقلید قرار گرفته، و ضمن تقلید و تکرار تکمیل شده است؛ زیرا به تعبیر تقوی «وجه بدیعی محدود به حدی و محصور در عددی نیست» (همانجا) و به همین سبب، از روزگار سکاکی - چه در کتب عربی، چه در کتب فارسی - پیوسته بر شمار صنایع بدیعی، اعم از صنایع لفظی و معنوی، افزوده شده است و چنانکه اشاره شد، در روزگار ما این صنایع از منظر دانش زبان‌شناسی نیز مورد ملاحظه قرار گرفته است. می‌توان براساس منابع موجود از عصر سکاکی تا عصر حاضر فهرستی از صنایع بدیع لفظی و معنوی، بدین شرح به دست داد:

الف. بدیع لفظی: سجع و انواع آن، ترصیع، موازنه یا معائله، تضمین مزدوج یا اعنات قرینه، جناس و انواع آن، قلب و انواع آن، هم‌حروفی، هم‌صدایی، رد الصدر الی العجز، رد العجز الی الصدر، تشابه الاطراف، التزام یا اعنات، تکرار یا تکریر، طرد و عکس یا تبدیل و عکس، توشیح یا موشح، تجرید، واسع الشفتین، واصل الشفتین، جامع الحروف، رقفا، خیفا، فوق النقاط، تحت النقاط و ذولغتين. ده صنعت اخیر، از مقوله نمایش اقتدار و تفنن است و چندان ارزش هنری ندارد.

ب. بدیع معنوی: مبالغه و اغراق و غلو، جمع، تفریق، جمع و تفریق، جمع و تقسیم، جمع و تفریق و تقسیم، تجاهل العارف، ارسال المثل یا تمثیل، تجسم، حرف‌گرایی، مراعات نظیر، جناس کلمات هم‌خانواده، جناس پسوند، جناس ریشه، تضاد، تلمیح، ارضاد و تسهیم، براعت استهلال، حسن تخلص یا حسن مخلص، حشو ملیح، ازدواج یا مزاجت، عقد، جابه‌جایی صفت، صدا معنایی، استثنای منقطع، رجوع، ایهام، ایهام تناسب، استخدام، اسلوب الحکیم، استنباع، تبادر، امر بدیعی، توجیه، مدح شبیه به ذم، ذم شبیه به مدح، محتمل الضدین، حسن طلب، لف و نشر (مرتب و مشوش)، تقسیم، إعداد، تنسیق الصفات، قلب مطلب، إطراد، التفات، حسن تعلیل، مذهب کلامی، دلیل عکس، سؤال و جواب و ابداع (برای نمونه، نک: سکاکی،

همانجا؛ تفتازانی، ۴۱۷-۴۶۲؛ مازندرانی، ۳۱۹-۳۷۰؛ معزی، ۱۰۵-۱۰۶؛ تقوی، ۲۰۶-۳۳۰؛ همایی، سراسر کتاب).

بعد از تدوین علم بدیع برخی از شاعران - چه در شعر فارسی و چه در شعر عربی - از سر ذوق، اشعاری اغلب در قالب قصیده سرودند و در هر بیت یکی از صنایع بدیعی را به کار بردند. به این شیوه، اصطلاحاً «بدیع سرایی» می‌گویند.

مآخذ: تفتازانی، مسعود، المطرول، قم، مکتبه الداوری، تقوی، نصرالله، هنجار گفتار، اصفهان، ۱۳۶۳؛ خطیب قزوینی، محمد، التلخیص فی علوم البلاغة، به کوشش عبدالرحمان برققی، قاهره، ۱۳۵۰/ق ۱۳۳۲؛ رادویانی، محمد، ترجمان البلاغة، تهران، ۱۳۶۲؛ رشید وطواط، حدائق السحر فی دقائق الشعر، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۰۸؛ سکاکی، یوسف، مفتاح العلوم، بیروت، ۱۳۰۳/ق ۱۳۸۳؛ شمس قیس رازی، محمد، المعجم، به کوشش بیروس شمیسا، تهران، ۱۳۷۳؛ شمیسا، بیروس، نگاهی تازه به بدیع، تهران، ۱۳۶۸؛ صفوی، کورش، از زبان‌شناسی به ادبیات، تهران، ۱۳۷۳؛ مازندرانی، محمدهادی، انوار البلاغة، به کوشش محمدعلی غلامی‌نژاد، تهران، ۱۳۷۶؛ معزی، نجفعلی، دژ نجفی، به کوشش حسین آهی، تهران، ۱۳۶۲؛ همایی، جلال‌الدین، فنون بلاغت و صناعات ادبی، تهران، ۱۳۶۳.

بدیع اُسْطُرلابی (یا اسطرلابی). بدیع الزمان ابوالقاسم هبة‌الله ابن حسین بن احمد (یا یوسف) بغدادی (د ۵۳۴/ق ۱۱۴۰م)، منجم، سازنده افزارهای نجومی و شاعر که در علم حیل، ریاضیات، فلسفه، کلام، پزشکی، احکام نجوم و طلسمات نیز دست داشت (عمادالدین، ۱۳۸؛ جزری، ۴۲۳؛ یاقوت، ۲۷۷۰/۶؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۸۱-۲۸۰/۸؛ قفطی، ۲۳۹؛ سبط ابن جوزی، ۱۸(۱)؛ ۱۸۴؛ ذهبی، ۵۳۲/۲۰). وی به سبب مهارت در ساخت اسطرلاب و دیگر افزارهای نجومی به اسطرلابی شهرت یافت (یاقوت، ۲۷۶۹/۶؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۸۱/۸).

اطلاعات ما درباره احوال و آثار او اندک است. اگر مراد بیهقی از «بدیع الزمان طیب» - که ضمن شرح حال ابن تلمیذ (هم) از او نام برده است (ص ۱۴۲) - بدیع اسطرلابی نباشد، عمادالدین کاتب (ص ۱۳۸-۱۳۹) و جزری (همانجا) نخستین کسانی هستند که از او یاد کرده‌اند. مورخان بعدی (همچون یاقوت، قفطی، همانجاها) او را بغدادی خوانده‌اند. عبارات حک شده بر روی افزار نجومی بر جای مانده از بدیع نیز مؤید همین مطلب است (نک: کینگ، ۱۱۰-۱۰۹). پیگیری آورده است که اجداد بدیع از طبرستان بودند و خود او در اصفهان درگذشته است (نک: ایرانیکا، II/856). اگر چه وی منبع خود را ذکر نکرده است، اما به نظر می‌رسد که آنچه را ابن ابی‌اصیبعه (همانجا) درباره یکی از معاصران بدیع آورده، به اشتباه مربوط به خود او دانسته است.

می‌دانیم که اسطرلابی در ۵۱۰/ق ۱۱۱۶م در اصفهان، و در ۵۱۷/ق ۱۱۲۳م در بغداد بوده (همانجا؛ جزری، ۴۲۳)، و در ۵۲۴/ق با حمایت سلطان محمود سلجوقی (حک: ۵۱۱-۵۲۵/ق ۱۱۱۷-۱۱۳۱م) سرپرستی ارضادی را در همان شهر بر عهده داشته است (ابن اثیر، ۶۶۶/۱۰؛ ابوالفدا، ۹/۲). نیز گفته‌اند که وی در روزگار خلافت مترشد

است که مؤلف فاضل این رساله - که آلت شامله خجندی را تکمیل و عمر خیام نیز کار او را تأیید کرده - کسی جز بدیع اسطرلابی نیست (ص 556 ff.). اما ادله دیگر رزنتال برای انتساب این رساله به او چندان پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد؛ هر چند از آنجا که انجام دادن این کار، تنها از منجمی چیره دست ساخته است. در صورت پذیرش درستی نظر رزنتال، باید گفت که ستایشهای مورخان دوره اسلامی چندان نابجا نبوده است.

آثار:

۱. *المعرب المحمودی یا زیج محمودی*، که به نام محمود سلجوقی نوشته شده است (ابن ابی اصیبعه، ۲۸۳/۱). شاید این زیج ثمره ارساد ناتمامی باشد که در ۵۲۴ق به سرپرستی بدیع در بغداد آغاز شده بود (زوتر، 117؛ سارتن، نیز EI، همانجاها؛ سایللی، 175). الگود بر آن است که بدیع این اثر را هنگامی که در دیار سلطان محمود در اصفهان به سر می‌برده، به وی تقدیم کرده است (ص 169). امروزه از این زیج نشانه‌ای در دست نیست (کندی، 132؛ کینگ، 109).

۲. ساخت ابزار نجومی بر اساس زیج الصفائح ابو جعفر خازن (ه م). کینگ (ص 109 ff.) به تفصیل دربارهٔ این ابزار سخن گفته است. این وسیله در دههٔ ۱۹۲۰م در مونیخ نگهداری می‌شد، اما از آن پس اثری از آن یافت نشده، و تمامی آگاهیها دربارهٔ این ابزار نجومی، بر اساس ۳ عکسی است که از دو طرف آن گرفته شده است. تاریخ ساخت این ابزار که شباهت بسیاری به اسطرلاب شمالی دارد، ۵۱۳ و ۵۱۴ق است. اما یک دیوارهٔ عمودی دور این ابزار و نیز ثبت اعدادی برای تسریع در یافتن طول و عرض سیاره‌ای روی یکی از صفحات، آن را از اسطرلاب شمالی متمایز می‌سازد. پارامترهای این صفحه برای عرض جغرافیایی ۳۳° و در نتیجه احتمالاً برای شهر بغداد محاسبه شده است. از عبارات حک شده روی این ابزار چنین برمی‌آید که صفحات دیگری نیز داشته که شاید برای عرضهای دیگر تنظیم شده بوده‌اند. احتمالاً ابزار نجومی مورد اشارهٔ پینگری که آن را موجود، و ساختهٔ بدیع در ۵۱۳ق دانسته (*ایرانیکا*، II/856)، همین وسیله است، هر چند وی دربارهٔ محل نگهداری این وسیله سخنی نگفته است.

۳. اصلاح و تکمیل آلت شامله خجندی و نگارش رساله‌ای دربارهٔ آن (یاقوت، ۲۷۶۹/۶؛ قفطی، همانجا). اگر رسالهٔ مجهول المؤلف مورد نظر رزنتال را از آن بدیع بدانیم، باید گفت که وی چند دستگاه از این ابزار ساخته بوده، و سومین آنها را که از جنس سرب بوده، به نزد عمر خیام برده است (نک: رزنتال، 558).

۴. اصلاح و تکمیل یک وسیلهٔ نجومی به نام «الکرة ذات الكرسي» (قفطی، همانجا) و تصنیف رساله‌ای دربارهٔ آن. این وسیله به نظر زوتر (همانجا) یک گوی کروی، و به نظر کینگ (ص 109) ظاهراً یک اسطرلاب کروی است. گویا رزنتال الکرة ذات الكرسي و آلت شامله خجندی را یکی دانسته است (ص 556).

۵. نگارش مقاله‌ای دربارهٔ نوعی نی‌زن خودکار. جزری (ه م)

عباسی (حک ۵۱۲-۵۲۹ق/۱۱۱۸-۱۱۳۵م) با ساختن افزارهای نجومی و طلسمات ثروت بسیار اندوخت (عمادالدین، ۱۳۹؛ یاقوت، ۲۷۷۰/۶؛ قفطی، ۳۴۰؛ سبط ابن جوزی، همانجا).

بدیع اسطرلابی در ۵۳۴ق به مرض فالج درگذشت و در مقبرهٔ الوردیهٔ بغداد به خاک سپرده شد (یاقوت، همانجا؛ ابن خلکان، ۵۲/۶؛ ابن دمیاطی، ۴۱۷؛ قس: سبط ابن جوزی، همانجا؛ ابن تفری بردی، ۲۷۵/۵؛ ابن شاکر، ۳۴۸/۱۲).

بسیاری از محققان معاصر - نه هیچ یک از متقدمان - احوال و آثار بدیع اسطرلابی را با ابوالقاسم هبة الله بن حسین بن علی، پزشک اصفهانی و معاصر بدیع (دربارهٔ وی، نک: قفطی، ۳۴۲؛ ابن عبری، ۳۶۶) خلط کرده، یا این دو را یکی پنداشته‌اند و به خطا، بدیع را اصفهانی، و مرگ او را بر اثر سکتۀ دانسته‌اند (مثلاً نک: ووستفلد، 94؛ لکلر، 32-33/II؛ زوتر، 117؛ EI). ظاهراً شباهت نام و کنیهٔ این دو، و هم‌عصری آنها و حضور بدیع اسطرلابی در اصفهان و نیز بی‌توجهی به گزارش قفطی (ص ۳۳۹-۳۴۶) سبب اصلی این اشتباه بوده است؛ زیرا استناد همهٔ این مؤلفان، به متن موجود تاریخ مختصر الدول ابن عبری (ص ۳۶۳-۳۶۶) است که در آن، ضمن شرح احوال و آثار چند دانشمند با نام هبة الله، عبارتی مانند «[هو] من اقران البدیع الاسطرلابی» (نک: قفطی، ۳۴۲) از شرح حال پزشک اصفهانی ساقط شده، و موجب این خلط گشته است؛ وانگهی نقل دو بیت از بدیع اسطرلابی ضمن شرح حال ابوالبرکات بغدادی، نشان از آن دارد که خود ابن عبری میان بدیع و پزشک اصفهانی تمایز قائل بوده است (ص ۳۶۵-۳۶۶).

چنانکه از منابع بر می‌آید، بدیع بسیاری از مشاهیر معاصر خود همچون ابن تلمیذ را مدح، و دانشمندانی چون ابوالبرکات بغدادی را هجو کرده است. از ستایشهای دیگران دربارهٔ اشعار او می‌توان دریافت که وی در این زمینه از شهرتی بسزا برخوردار بوده است (مثلاً نک: عمادالدین، ۱۳۹-۱۴۶؛ یاقوت، ۲۷۷۰/۶-۲۷۷۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۸۱/۱-۲۸۳)؛ به ویژه آنکه ادیبی نامدار همچون ابومحمد ابن خشاب (ه م) از وی شعر روایت کرده است (ابن دمیاطی، ۴۱۶). ابن خلکان هر چند بدیع را از ادبا و فضلا بر شمرده، اما به ذکر تنها چند بیت از اشعار فراوان او بسنده کرده است، زیرا به نظر وی بیشتر اشعار بدیع به دشنام و پرده‌دری آلوده است (۵۱-۵۰/۶).

بسیاری از مورخان نزدیک به عصر بدیع، دربارهٔ جایگاه علمی او قلم‌فرسایی کرده، و از جمله آورده‌اند که او با تکمیل آلت شامله خجندی (ه م) - که تنها برای محاسبهٔ یک عرض جغرافیایی تنظیم می‌شد - آن را برای محاسبهٔ عرضهای گوناگون قابل استفاده کرد؛ در حالی که خود او دلیلهایی برای ناممکن بودن این کار آورده بود (یاقوت، ۲۷۶۹/۶؛ قفطی، ۳۳۹). برخی پژوهشگران معاصر همچون زوتر (همانجا) و سارتن (II/204) علت این ستایشها را کمی آگاهی این مورخان از ریاضیات و نجوم دانسته‌اند. رزنتال ضمن بررسی رساله‌ای مجهول المؤلف به نام *العمل بالکرة* (دربارهٔ اسطرلاب کروی)، بر آن

اینگونه دستگاهها را «آلة الزمر الدائم» نامیده است. به گفته همو در این اثر که در ۵۱۷ق در بغداد نوشته شده، نوآوریهای وجود داشته است. از این مقاله یا دستگاه وصف شده در آن، امروزه نشانی در دست نیست، اما بر اساس توضیحات جزری می توان دریافت که شباهت بسیاری میان دستگاه او و دستگاه بدیع وجود داشته است (جزری، ۴۲۲-۴۲۵؛ نیز نک: هیل، ۲۷۳). ساختمان و طرز کار این دستگاه به طور خلاصه چنین است: دستگاه از دو محفظه بسته که هر یک دارای یک دریچه ورود آب و یک نی یا سوتک است، تشکیل شده است. آب به نوبت از این دریچه ها وارد این دو محفظه می شود. با پر شدن محفظه و رانده شدن هوای درون آن به سمت نی، صدا تولید می شود و این کار تا پر شدن محفظه نخست ادامه می یابد و پس از آن آب به محفظه دیگر هدایت می شود. ترتیبی اتخاذ شده است که هر محفظه پس از پر شدن، از راه دریچه ای در کف آن خالی، و برای پر شدن مجدد آماده شود. با ادامه این فرآیند، دستگاه به طور دائم صدا تولید می کند.

۶. دیوان اشعار (یا قوت، ۲۷۷۰/۶؛ ابن خلکان، ۵۲/۶؛ ابن دمیاطی، ۴۱۷) که در دست نیست.

۷. درة التاج من شعر ابن حجاج، برگزیده ای است از اشعار ابن حجاج (ه) در ۱۴۱ باب که هر باب به یکی از فنون شعر اختصاص دارد (همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۸۳/۱؛ ابن خلکان، همانجا؛ قس: ذهبی، ۵۳/۲۰). نسخه ای از این اثر به خط ابو محمد ابن خشاب با تاریخ کتابت ۵۵۹ق در کتابخانه ملی پاریس محفوظ است (بلوشه، شم ۵۹۱۳؛ قس: GAL, S, I/130؛ نیز ه، ۳۱۸، ۳۱۶/۳). آقا بزرگ نسخه ای از این اثر را در بغداد دیده است (نک: ۱۹/۱).

مآخذ: آقا بزرگ، الذریعة؛ ابن ابی اصیبعه، احمد، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن خلکان، وقیات؛ ابن دمیاطی، احمد، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن شاکر کبکی، محمد، عیون التواریخ، بغداد، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابن عبری، غریفوریوس، تاریخ مختصر الدول، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ بیهقی، علی، تلمة صوان الحکمة، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۵۱ق، جزوی، اسماعیل، الجامع بین العلم و العمل، حلب، ۱۹۷۹م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سبط ابن جوزی، یوسف، مرآة الزمان، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ عماد الدین کاتب، خريدة القصر، به کوشش محمد بهجت اثری، بغداد، ۱۹۷۸م؛ قفطی، علی، تاریخ الحکماء، به کوشش لیرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ یا قوت، معجم الادباء، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ نیز:

Bloch et; El; Elgood, C., A Medical History of Persia, Amsterdam, 1979; GAL, S; Hill, D. R., The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices, Boston, 1974; Iranica; Kennedy, E. S., «A Survey of Islamic Astronomical Tables», Transactions of American Philosophical Society, Philadelphia, 1956, vol. XLVI (2); King, D. A., «New Light on the Zij al-Safā'ih of Abū Ja'far Khāzini», Centaurus, Copenhagen, 1980; Leclerc, L., Histoire de La médecine arabe, Paris, 1876; Rosenthal, F., «Al- Asturlābi and as-Samaw'al on Scientific Progress», Osiris, 1950, vol. IX; Sartori, G., Introduction to the History of Science, Baltimore, 1931; Sayili, A., The Observatory in Islam, Ankara, 1988; Suter, Die, Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke, Leipzig, 1900; Wüstenfeld, F., Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher, New York 1978.

محمد حسین احمدی

بدیع بلخی، ابو محمد بدیع بن محمد بن محمود بلخی، از شاعران فارسی گوی سده ۴/۱۰م (عصر سامانی)، مداح ابویحیی طاهر بن فضل بن محمد چغانی (د ۳۸۱/۹۹۱م)، امیر چغانیان در ماوراءالنهر. کهن ترین مأخذ درباره او لباب الالباب عوفی (تألیف: سده ۷ق) است که بجز نام و نسب و نام مدوح بدیع، آگاهی دیگری از زندگی او به دست نمی دهد. همچنین عوفی چند بیت از قصیده شاعر در مدح امیر چغانی و دو بیت پندآموز در زمینه دوری جستن از غفلت از وی نقل می کند و با هدف نقد شعر، شعر بدیع را «مصنوع و رفیع» می خواند (۲۲/۲-۲۳). پیش از عوفی، اسدی طوسی در لغت فرس (ص ۴۷۴) ذیل واژه «عَرَجَه» بیتی از شاعری به نام بدیع شاهد می آورد که معلوم نیست همان بدیع بلخی یا شاعری دیگر. پس از عوفی، اوحدی (ص ۱۸۷) تقریباً عین مطالب عوفی را نقل کرده است. هدایت گزارش مختصر عوفی و سروده های بدیع بلخی را ذیل نام «بدایعی بلخی» بیان کرده، و او را از جمله شاعران روزگار سلطان محمود غزنوی به شمار آورده است. وی در ادامه سخن می افزاید: بدایعی بلخی، پندنامه انوشیروان یا منظومه راحة الانسان را در بحر متقارب به رشته نظم کشیده است (۴۵۷-۴۵۶/۱).

فروزانفر (ص ۴۳) بدیع بلخی و بدایعی بلخی را یک شاعر می داند و صفا (۴۲۲/۱-۴۲۳) بر آن است که بدیع و بدایعی نام دو شاعر است و بدیع در دوره سامانیان می زیسته، و سراینده قصیده ای است در مدح امیر چغانی و بدایعی به دوره غزنوی تعلق دارد و سراینده پندنامه انوشیروان است و هدایت به خط اشعار بدیع را به بدایعی نسبت داده است (نیز نک: نفیسی، ۱۸۱/۲؛ ایرانیکا، ۳۷۷/III). این مسأله که سراینده منظومه ۴۰۹ بیتی راحة الانسان یا پندنامه انوشیروان (نک: نفیسی، ۱۸۲/۲-۱۸۸) چنانکه در مقدمه منظومه آمده، شاعری است متخلص به «شریف» و در منظومه خود شعر عنصری (د ۴۳۱/۱۰۴۰م) را نیز تضمین کرده است (همو، ۱۸۱/۲)، نیز مؤید نظر فروزانفر تواند بود.

مآخذ: اوحدی بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ صفا، ذیج الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۹۰۳م؛ فروزانفر، بدیع الزمان، سخن و سخنوران، تهران، ۱۳۵۸ش؛ لغت فرس، اسدی طوسی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۹ش؛ نفیسی، سعید، «پندنامه انوشیروان»، مهر، تهران، ۱۳۱۳ش، س ۲، شم ۲؛ هدایت، رضا قلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ نیز:

Iranica.

ابوالفضل خطی

بدیع الدین، یا بدیع الزمان ترکوسگری، از شاعران پارسی گوی سده های ۶ و ۷/۱۲ و ۱۳م، منسوب به ترکو (ترکو) و حصار در سیستان. ظاهراً وی «بدیع» تخلص می کرده است و او را بدیع ترکو و بدیعی سیستانی نیز نامیده اند (عوفی، ۳۴۹/۲؛ اوحدی، ۱۸۴؛ هدایت، ۴۳۰/۱).

در تذکره های از او کمتر سخن به میان آمده، و بیشتر به نقل

علی بن ابی طالب (ع) (همانجا) و یا از نوادگان امام محمدباقر (ع) دانسته‌اند (همو، ۳/۳۷)، و برخی نیز او را یهودی نومسلمان، فرزند ابواسحاق یهودی شامی خوانده‌اند (میرحسین دوست، ۵۸؛ صبا، ۱۰۱؛ رضوی، همانجا؛ شریف، ۱۹۵؛ سبحان، ۳۰۲).

در بیشتر منابع استاد او در سلوک شخصی به نام شیخ محمد طیفور یا طیفورالدین شامی معرفی شده است که طریقه او به ابوبکر، و از طریق او به پیامبر اکرم (ص) می‌رسد (نکا؛ غوثی، ۶۴ - ۶۵؛ داراشکوه، سفینه...، ۱۸۷؛ غلام‌سرور، ۲/۳۱۰؛ عبدالحی، همانجا). همچنین گفته‌اند که او علوم غریبه‌ای چون کیمیا و سیمیا را از شیخ سدیدالدین حذیفه مرعشی یا شامی آموخته بود و در این علوم تبحری کم‌نظیر داشت (یمینی، ۳۵۴؛ عبدالحی، ۳/۳۷؛ میرحسین دوست، همانجا). در برخی منابع نیز پیر طریقت خاصی برای شاه مدار قائل نشده، و او را اویسی دانسته‌اند (یمینی، همانجا؛ غلام‌سرور، ۲/۳۱۰-۳۱۱؛ عبدالحی، ۳/۳۷).

در هر حال، بدیع‌الدین پس از سفر به مکه و مدینه (و شاید عراق)، سرانجام برای ارشاد مردم هند روانه آن دیار شد و در بدو ورود به زیارت قبر خواجه معین‌الدین چشتی در اجمیر رفت. سپس به دیگر نواحی هند چون کالپی، جونپور، لکهنو و قنوج نیز سفر کرد و سرانجام در مکن‌پور، از توابع قنوج اقامت گزید (داراشکوه، همانجا؛ غلام‌سرور، ۲/۳۱۱؛ عبدالحی، ۳/۳۸۳؛ قدوسی، ۶۷؛ رضوی، همانجا). در مکن‌پور وی بیشتر اوقات خود را در عزلت و به دور از صحبت خلق می‌گذراند، اما در روزهای دوشنبه از خلوت خود بیرون آمده، با مردم دیدار می‌کرد و به پرسشهای آنان پاسخ می‌داد (ابوالفضل، ۳/۱۷۳؛ لعلی بدخشی، ۴۵؛ غوثی، ۶۴؛ طباطبائی، ۱/۲۳۴). از کرامات شاه مدار داستانهای بسیار نقل شده است و گفته‌اند که او بسیار زیاروی بود، چنانکه هر که بر چهره او می‌نگریست، بی اختیار سجد می‌کرد و به همین جهت غالباً نقاب بر صورت داشت (غوثی، همانجا؛ لعلی بدخشی، ۴۱، ۴۵؛ داراشکوه، همانجا، نیز حسانت...، ۷۳؛ دهلوی، ۱۷۰؛ غلام‌سرور، ۲/۳۱۰) و نیز گفته‌اند که جامه وی هرگز چرکین نمی‌شد و در طول ۱۲ سال طعامی نمی‌خورد، مرده را زنده می‌کرد و بیماران را شفا می‌بخشید (ابوالفضل، غوثی، غلام‌سرور، نیز داراشکوه، سفینه، همانجا؛ عبدالحی، ۳/۴۰). اما باید گفت که بیشتر اینگونه حکایتها که مورد انتقاد برخی تذکره‌نویسان نیز قرار گرفته است (نکا؛ دهلوی، غوثی، همانجاها)، بر ساخته مریدان اوست (نیز نکا؛ عبدالحی، ۳/۳۸).

حکایتهایی نیز از برخوردها و مباحثات او با شیخ سراج‌الدین سوخته و قاضی شهاب‌الدین دولت‌آبادی مشهور به ملک‌العلماء در منابع آمده است (نکا؛ دهلوی، همانجا؛ لعلی بدخشی، ۴۳ - ۴۵؛ میرحسین دوست، ۶۰ - ۶۲؛ عبدالحی، ۳/۳۹ - ۴۰؛ چشتی، ۱۰۹۷). شاه مدار طبع شعر نیز داشت و ابیاتی به او منسوب است (میرحسین دوست، ۶۳؛ صبا، ۱۰۲). همچنین ملفوظاتی به او نسبت داده‌اند که قاضی

سروده‌های او پرداخته شده است. تقی‌الدین کاشی، ۳ قصیده مهم از وی نقل کرده که از خلال آنها اطلاعاتی درباره برخی از معدوحان و دوره زندگی این شاعر به دست می‌آید (نکا؛ احمد، ۵۶، ۶۰، ۶۱، ۶۳ - ۶۴). یکی از آن معدوحان، تاج‌الدین ابوالمکارم است که در اواخر سده ۶ و اوایل سده ۷ ق حاکم مکران بوده است. بدیع‌الدین ۶ سال به همراه سراج‌الدین سگری شاعر، در دستگاه این حاکم در مکران به سر می‌برده است (همو، ۵۶ - ۵۷). به نظر می‌رسد وی ارتباط نزدیکی با سراج‌الدین داشته است، زیرا نه تنها از او به نیکی یاد می‌کند (همانجا)، بلکه بسیاری از سروده‌های این دو دارای مضامین مشترک است (همو، ۵۹، ۶۰، ۶۳، ۶۴).

از دیگر معدوحان بدیع‌الدین، یکی از حاکمان سلسله نیمروزیان به نام یمین‌الدوله بهرام شاه غازی، و گویا ششمین حاکم از این سلسله است. وی از ۶۱۲ تا ۶۱۸ ق/۱۲۱۵-۱۲۲۱ م، بر سیستان حکومت می‌کرد و در این مدت، بدیع‌الدین در دستگاه او به سر می‌برد (همو، ۶۱ - ۶۲). بدیع‌الدین مدتی نیز در ماوراءالنهر می‌زیست و حاکم جُند، عمادالدین تگین را مدح می‌گفت (همو، ۶۰ - ۶۱).

اشعاری فراوان، اما پراکنده از بدیع‌الدین باقی است که از وجود دیوان او که آقابزرگ تهرانی به آن اشاره کرده، خبر می‌دهد (۱/۱۳۱). بیشترین اشعار بدیع‌الدین در عرفات العاشقین، خلاصه الاشعار و یک جُنگ خطی در کتابخانه مجلس موجود است (نکا؛ اوحدی، ۱۸۴ - ۱۸۵؛ احمد، ۵۴ - ۶۵؛ منزوی، ۳/۲۲۴). این اشعار بیشتر در قالب قصیده و رباعی است و گرایش شاعر را در سرودن اینگونه اشعار نشان می‌دهد.

ماخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ احمد، نذیر، «بدیع‌الدین ترک‌سیستانی»، ترجمه محمد آصف فکرت، آریانا، ۱۳۵۰ ش. دوره ۲۹، ش ۴؛ اوحدی، بلانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، ش ۱۵۳۲۴ عوفی، محمد، لباب الالباب به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۳ م؛ منزوی، خطی؛ هذابت، رضاقلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر صفاء، تهران، ۱۳۳۶ ش.

بدیع‌الدین مدار، مشهور به قطب مدار و شاه‌مدار، از صوفیان مشهور شبه قاره هند. درباره جزئیات زندگی وی اقوال گوناگون و گاه متضاد و حتی افسانه‌آمیزی وجود دارد، از جمله آنکه تاریخ تولد وی را در منابع مختلف ۲۲۰ یا ۲۵۰ ق/۸۳۵ یا ۸۶۴ (لعلی بدخشی، ۵۱؛ عبدالحی، ۳/۳۶)، ۴۴۲ ق/۱۰۵۱ (همو، ۳/۳۸۳؛ EI²، به نقل از تذکره المتقین) و ۷۱۵ یا ۷۱۶ ق/۱۳۱۵ یا ۱۳۱۶ م (غلام‌سرور، ۲/۳۱۲؛ قدوسی، ۶۸؛ رضوی، ۳/۳۱۸) نقل کرده‌اند. اما با توجه به آنکه تاریخ درگذشت او در همه منابع، سالهای مختلف نیمه اول سده ۹ ق ثبت شده است، تولد وی در ۷۱۵ یا ۷۱۶ ق قابل قبول‌تر به نظر می‌رسد. درباره نسب و زادگاه او نیز اختلاف نظر بسیار است. برخی او را متولد حلب و از قریشیان می‌دانند و نسب پدری وی را به صحابی معروف، ابوهیره، و نسب مادریش را به عبدالرحمان بن عوف می‌رسانند (غلام‌سرور، ۲/۳۱۱-۳۱۲؛ عبدالحی، ۳/۳۶). بعضی دیگر وی را سید و از اولاد

شهاب الدین جونپوری آنها را گرد آورده است (شرافت، ۴۴/۱). محمد داراشکوه نیز بخشی از شطحیات او را در حسانات العارفین آورده است (ص ۷۳-۷۵).

بدیع الدین مدار در جمادی الاول ۸۳۸ و به قولی ۸۴۰ یا ۸۴۴ق در مکن پور درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (همو، سفینه، همانجا؛ لعلی بدخشی، ۵۰-۵۱؛ ابوالفضل، همانجا؛ عبدالحی، ۴۲/۳؛ غلام سرور، ۳۱۲/۲؛ صبا، ۱۰۱-۱۰۲). بر مزارش زیارتگاهی ساخته شد و هر ساله در عرس یا سالگرد درگذشت او بسیاری از مردم هند از نقاط مختلف به زیارت مزار او آمده، مراسم را در آنجا برگزار می کردند و این سنت تا زمان حاضر نیز همچنان برقرار است (ابوالفضل، همانجا؛ داراشکوه، همان، ۱۸۷-۱۸۸؛ لعلی بدخشی، ۵۰؛ عبدالحی، همانجا؛ شریف، ۱۹۵-۱۹۶؛ سبحان، ۳۰۵-۳۰۶).

اگرچه میرحسین دوست سنهلی (ص ۶۱) گفته است که از شاه مدار اولادی باقی نماند و سلسله اش نیز ادامه نیافت، اما در منابع دیگر کسانی چون شاه جمن بهاری، قاضی محمود کتوری، قاضی شهاب الدین و قاضی مطهر کله شیر به عنوان خلفای او معرفی شده اند (غوثی، ۶۶-۶۷)؛ در هر حال، مریدان او - که بیشتر از مردم عادی بودند (داراشکوه، همان، ۱۸۸) - پس از درگذشت او به صورت سلسله مداریه شکل گرفتند. این سلسله ظاهراً از حدود سده ۱۶م دچار برخی گرایشهای انحرافی و غیراسلامی شد، چنانکه در برخی منابع به گروهی از پیروان آن نسبت الحاد و زندقه داده شده، و حکایتیهای گوناگونی از اعمال خلاف شرع آنان نقل کرده اند (نک: غوثی، ۶۵-۶۶؛ عبدالحی، ۴۰/۳-۴۱؛ معصوم علیشاه، ۵۲۴/۲). اما همانطور که غوثی شطاری (ص ۶۶-۶۷) و عبدالحی (۴۱/۳-۴۲) اشاره کرده اند، مداریان اساساً از دو گروه تشکیل می شدند: یکی خواص که پای بند شریعت بودند؛ و دیگر عوام که بدون پوشش در جوامع ظاهر می شدند و مقید به اجرای دستورات دین نبودند، و رفتار عوام این طریقه بود که اعتراض و انتقاد بسیاری از تذکره نویسان را برمی انگیزخت.

مآخذ: ابوالفضل غلامی، آیین اکبری، کانپور، ۱۸۹۳م؛ چشتی، عبدالرحمان، مرآة الاسرار، ترجمه علی اصغر چشتی صابری، لاهور، ۱۳۱۱ق؛ داراشکوه، محمد، حسانات العارفین، به کوشش سیدمخدوم رحین، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، سفینه الاولیاء، کانپور، ۱۸۸۳م؛ دهلوی، عبدالحق، اخبار الاخیار، لاهور، چ سنگی، شرافت نوشاهی، شریف احمد، شریف التواریخ (تاریخ الاقطاب)، گجرات، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ صبا، محمد مظفر حسین، تذکره روز روشن، به کوشش محمدحسین رکن زاده آدمیت، تهران، ۱۳۴۳ش؛ طباطبایی، غلامحسین، سیر المتأخرین، لکهنو، چ سنگی، عبدالحی، نزفه الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۱م؛ غلام سرور لاهوری، خزینة الاصفا، کانپور، ۱۹۲۹م؛ غوثی شطاری، محمد، گلزار ابرار، به کوشش محمد ذکی، پته، ۱۹۹۴م؛ قدوسی، اعجاز الحق، تذکره صوفیایی بنگال، لاهور، ۱۹۶۵م؛ لعلی بدخشی، لعلی بیگ، نمرات القدس، به کوشش کمال حاج سیدجواد، تهران، ۱۳۷۶ش؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ میرحسین دوست سنهلی، تذکره حسینی، لکهنو، ۱۲۹۳ق؛ یمینی، غریب، لطایف اشرفیه، دهلی، ۱۲۹۷ق؛ نیز:

El2; Rizvi, A.A., A History of Sufism in India, New Delhi, 1986; Sharif, Ja'far, Islam in India, tr. G.A. Herklots, London, 1975; Subhan, J.A., Sufism, Its Saints and Shrines, New York, 1970. بخش ادیان و عرفان

بدیع الزمان تبریزی (زنده در ۱۰۳۸ق/۱۶۲۹م)، خوش نویس قلم نستعلیق و فرزند علیرضا عباسی. خاستگاه او تبریز است و از آنجا که مآخذ موجود ذکری از استاد او نکرده اند، می توان او را تربیت یافته مکتب پدرش که از بزرگ ترین خوش نویسان دوره صفوی بود، به شمار آورد (نک: بیانی، احوال، ۹۷/۱، ۹۹-۹۷/۲، ۴۵۶/۲-۴۶۱).



نمونه خط بدیع الزمان تبریزی

درباره زندگی وی اطلاعات بسیار اندک است؛ تنها میرزای سنگلاخ به شیوه خود ساخته همیشگی شرحی درباره زندگی و آثار او در تذکره الخطاطین آورده، و به اولقب «نیک نگار» داده است (ص ۲۶۳). دیگران نیز به تکرار نقلیات او پرداخته، و خود نیز چیزهایی بر آن افزوده اند (بیانی، همان، ۹۷/۱-۹۸؛ سپهر، ۹۷؛ حبیب، ۱۹۱؛ سلجوقی، ۵۶؛ شاغل عثمانی، ۹۲). آنچه میرزای سنگلاخ درباره شهرت بدیع الزمان در شاعری، بلندی مقامش نزد شاه عباس و کامل بودنش در «حسن خطوط و علوم حکمیه» نوشته است (ص ۲۶۳-۲۶۷)، جز در کتاب خود او، در جای دیگر نمی توان یافت. وی بدون ذکر تاریخ مرگ بدیع الزمان می نویسد: در عنفوان جوانی درگذشت. سپهر سال مرگ او را ۱۰۳۵ق دانسته (همانجا) که خطاست (نک: دنباله مقاله). پیکر او را به گفته میرزای سنگلاخ در گورستان تخت فولاد اصفهان به خاک سپرده اند (ص ۲۶۷).

آثار: با آنکه میرزای سنگلاخ آثار بسیاری از قطعه ها و مرقعهای

حکومت استرabad دست یافت. گرچه تاریخ دقیق پایان دوره اول فرمانروایی او بر این شهر معلوم نیست، ولی به طور مسلم در ۸۸۰ق/ ۱۴۷۵م به جای پدر در هرات حکومت داشته است (روملو، ۵۵۳).

نویت بعدی حکومت بدیع الزمان بر استرabad مربوط به سال ۸۹۶ق/ ۱۴۹۱م است که خواندمیر از آن یاد کرده است. به تصریح وی بدیع الزمان مدتی به دادگری و عدالت حکومت کرد و صدارت خود را به سید نظام الدین سلطان احمد داد. در همین دوره او در ۸۹۹ق به تشویق امرای آذربایجان آهنگ تسخیر آن ایالت کرد، اما کاری از پیش نبرد (خواندمیر، ۱۹۸/۴-۱۹۹). بدیع الزمان میرزا در ۹۰۲ق از استرabad به هرات رفت و به دستور پدرش حکومت بلخ و توابع آن از آب آمویه تا مرغاب به او واگذار شد (میرخواند، ۱۴۱/۷-۱۴۲).

بدیع الزمان پیش از بازگشت از استرabad فرزند خود - محمد مؤمن میرزا - را به حکومت آنجا گمارد (خواندمیر، ۲۰۱/۴) و انتظار داشت که پدرش حکومت وی را تنفیذ کند؛ اما سلطان حسین بایقرا، فرزند دیگر خود، یعنی مظفر حسین میرزا را نامزد فرمانروایی آن شهر کرد (همو، ۲۰۷/۴). بدیع الزمان به فرزندش دستور مقاومت داد و خود نیز به دشمنی با پدر برخاست و با امیر خسرو شاه و امیر شجاع الدین ذوالنون برضد او پیمان بست. وساطت امیر علی شیر نوایی وزیر دانشمند پدرش هم که به بلخ رفته بود، تأثیری نبخشید و او بی کسب نتیجه ای به هرات بازگشت (میرخواند، ۱۴۲/۷-۱۴۴؛ خواندمیر، ۲۰۸/۴).

در شعبان ۹۰۲/ آوریل ۱۴۹۷ میان او و پدرش سلطان حسین در حوالی دره «پل چراغ» جنگ شد و کار به شکست بدیع الزمان انجامید و وی به قندز گریخت و در اول رمضان همان سال پسرش محمد مؤمن میرزا هم در استرabad مغلوب و دستگیر گردید (میرخواند، ۱۴۴/۷-۱۴۷؛ خواندمیر، ۲۰۸/۴-۲۱۰) و در قلعه اختیارالدین زندانی شد و سپس به تحریک مادر مظفر حسین میرزا به قتل رسید (میرخواند، ۱۵۰/۷-۱۵۳؛ خواندمیر، ۲۱۲/۴-۲۱۴). پس از این واقعه، بدیع الزمان میرزا به انتقام خون فرزند به مخالفت با پدر افزود و چند بار به اردوی او یورش برد، اما نتیجه ای نگرفت، تا در ۲۵ شعبان ۹۰۳ پس از شکست سختی که به او وارد آمد، فرار کرد (میرخواند، ۱۶۱/۷-۱۶۵).

بدیع الزمان میرزا متعاقب این حوادث در شهر قندز پناه گرفت و باز در اندیشه جنگ بود تا عاقبت سلطان حسین بایقرا خود به قندز رفت و فرزند را نواخت و آشتی برقرار شد (همو، ۱۴۸/۷-۱۴۹؛ خواندمیر، ۲۱۰/۴-۲۱۲). در اوایل سال ۹۰۴ق بدیع الزمان از پدر فرمان حکومت بلخ را درخواست کرد، اما نتیجه ای نگرفت و در عوض حکومت سیستان و فراه بدو واگذار شد (میرخواند، ۱۶۷/۷-۱۶۹؛ خواندمیر، ۲۳۷/۴-۲۳۸). حکومت این دو شهر بدیع الزمان را خشنود نکرد و او با استفاده از غیبت پدر به هرات یورش برد و لشکریان هرات را شکست سختی داد، تا عاقبت سلطان حسین حکومت بلخ را از کنار آب آمویه تا مرغاب بدو داد و نامش در خطبه ها ذکر گردید. بدیع الزمان در این منصب از عهده مقابله با محمدخان شیبانی که قندهار را به تصرف

متعدد به قلم نستعلیق و نسخ بر روی کاغذهای مختلف با رنگهای گوناگون به او نسبت داده (ص ۲۶۷-۲۶۹)، اما اثری از آنها تا کنون به دست نیامده است. آنچه امروز از او در دست است، بدین شرح است:

۱. قطعه ای شامل یک رباعی به قلم نستعلیق سه دانگ و نیم دودانگ خوش با رقم «کتبه بدیع الزمان غفر ذنوبه و ستر عیوبه بدار السلطنه اصفهان مرقوم قلم شکسته رقم گردید» که به نوشته بیانی شاید سروده خود اوست (احوال، ۹۹/۱). این قطعه نشان می دهد که وی تا سال تاج گذاری شاه صفی (۱۰۳۸ق/ ۱۶۲۹م) زنده بوده است (نک: همو، مجموعه، ۱۵۷).

۲. قطعه ای به قلم نستعلیق سه دانگ و دودانگ و نیم دودانگ خوش، با رقم «در شهر تبریز نوشته شده، نقله العبد بدیع الزمان غفرالله ذنوبه و ستر الله عیوبه» که در کتابخانه سلطنتی (پیشین) موجود بوده است (همو، احوال، ۹۸/۱-۹۹).

۳. بیانی از قطعه خطی حاوی ۵ بیت شعر از سروده های او، با تخلص «بدیعا»، در مدح پادشاهی ناشناخته به نام عبدالله در همان کتابخانه یاد می کند. این قطعه خط به قلم نستعلیق کتابت شده، و دارای رقم «لکاتبه تاریخ جلوس و تهنیت سال نو، خمس و ثلثین و الف فقیر بدیع الزمان غفر ذنوبه ۱۰۳۵» است (همان، ۹۸/۱). از آنجا که پادشاه مدح شده در این بیتها شناخته شده نیست و در هیچ یک از مآخذ نیز تخلص بدیع الزمان را بدیعا یاد نکرده اند، در انتساب این اثر به او جای درنگ است.

مآخذ: بیانی، مهدی، احوال و آثار خوش نرسان، تهران، ۱۳۲۵ش؛ همو، مجموعه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ حبیب اصفهانی، خط و خطاطان، استانبول، ۱۳۰۵ق؛ سپهر، هدایت الله، تذکره خوش نویسان، تهران، یساولی؛ سلجوقی، فکری، ذکر برخی از خوش نویسان و هنرمندان، کابل، ۱۳۲۹ش؛ شاغل عثمانی، احترام الدین احمد، صحیفه خوش نویسان، علیگره، ۱۹۶۳م؛ میرزای سنگلاخ، تذکره الخطاطین، تبریز، ۱۲۹۱ق. مهبانوعلیزاده

بدیع الزمان جَزری، نک: جزری.

بدیع الزمان میرزا تیموری (د ۹۲۰ق/ ۱۵۱۴م)، از آخرین پادشاهان سلسله تیموریان، فرزند ارشد سلطان حسین بایقرا که پس از درگذشت پدرش در ۹۱۱ق/ ۱۵۰۶م، مدت کوتاهی به اتفاق برادرش مظفر حسین میرزا بر تخت پادشاهی نشست. مادر وی مهد علیا بیگم (یا بیگه سلطان بیگم، نک: خواندمیر، ۱۱۵/۴)، دختر میرزا معزالدین سنجر از امیران تیموری (میرخواند، ۲۴۰/۷-۲۴۱)، و زنی بدخو، تندزبان و عصیانگر بود. عاقبت سلطان حسین بایقرا وی را طلاق داد و او از نهایت ناتوانی و یأس بیمار گردید و در ۸۹۳ق/ ۱۴۸۸م در هرات جان سپرد و در مدرسه بدیعیه به خاک سپرده شد (همو، ۱۰۸/۷؛ خواندمیر، ۱۸۲/۴).

بدیع الزمان میرزا ظاهراً از حوالی سال ۸۷۵ق/ ۱۴۷۰م با حکمرانی استرabad، به عرصه سیاست وارد شد (میرخواند، ۱۱۴/۷) و چند بار به

درآورد بود، بر نیامد و به هرات عقب‌نشینی کرد (میرخواند، ۱۸۴/۷-۲۰۷-۲۰۴، ۱۸۵).

محمدخان شیبانی در ۱۵۰۳/۹۰۹م بار دیگر به بلخ آمد و آنجا را محاصره کرد. سلطان حسین به یاری بدیع‌الزمان شتافت و خان شیبانی عقب نشست (همو، ۲۰۳/۷-۲۱۳؛ خواندمیر، ۲۹۶-۲۹۳/۴). حوادث دیگر زندگی بدیع‌الزمان در این دوره، جنگها و نبردهای مکرر او با امرای تیموری در شهرهای دیگر و گه‌گاه با پدر بود. وی سرانجام در جمادی الاول ۹۱۰/اکتبر ۱۵۰۴ وارد هرات شد و موردعفو پدر قرار گرفت (میرخواند، ۲۱۸/۷، ۲۲۳-۲۲۶؛ خواندمیر، ۳۰۴/۳۱۱-۳۱۳، ۳۱۸).

بدیع‌الزمان میرزا در رمضان ۹۱۰ با همراهی مظفر حسین میرزا و امیرمحمد برندق به مقابله با خان شیبانی برخاست، اما جنگی رخ نداد و او با همراهانش به سمت قندهار رفت، تا از گسترش قلمرو ظهیرالدین بابر جلوگیری کند. در آنجا هم میان آن دو صلح اتفاق افتاد و وی زمستان را در فراه به سر برد (میرخواند، ۲۲۸/۷-۲۳۲؛ خواندمیر، ۳۱۴/۴). بدیع‌الزمان بار دیگر در اوایل سال ۹۱۱ق خود را از بلخ به هرات رساند تا با گردآوری نیرو و یورشگران فرستاده خان شیبانی را سرکوب کند. آنگاه همراه سلطان حسین روانهٔ ماوراءالنهر گردید، اما سلطان حسین در این سفر بیمار شد و در ۱۱ ذیحجهٔ ۹۱۱ درگذشت.

پس از فوت سلطان حسین گرچه شاهزادگان و امیران تیموری خواستند بدیع‌الزمان را به تنهایی جانشین پدر سازند (میرخواند، ۲۳۲/۷-۲۳۹؛ خواندمیر، ۳۱۷-۳۱۴/۴)، اما بعداً مقرر شد که دو برادر به اتفاق بر اریکهٔ سلطنت تیموریان تکیه زنند. به این ترتیب، در اواخر ذیحجهٔ ۹۱۱ خطبهٔ سلطنت در هرات به نام بدیع‌الزمان و مظفر حسین خوانده شد. بدیع‌الزمان میرزا در آغاز غیاث‌الدین جمشید را به صدارت برگزید، و مظفر حسین کسان دیگر را؛ این آغاز اختلاف در کار آن دو و منشأ شستی سلطنت تیموریان شد (سام میرزا، ۱۶-۱۷؛ میرخواند، ۳۰۴/۷-۳۰۷).

محمدخان شیبانی از اختلاف میان دو برادر سود برد و در محرم ۹۱۲/ژوئن ۱۵۰۶ به خراسان یورش برد، اما شکست خورد (همو، ۳۰۷/۷-۳۱۳؛ خواندمیر، ۳۶۷-۳۶۵/۴). چندی بعد بدیع‌الزمان با ظهیرالدین بابر برضد ازبکان متحد شد، اما در نبردی که در آخر ذیحجهٔ ۹۱۲ در حوالی بلخ میان دو گروه روی داد، شکست بر شاهزادگان تیموری افتاد و در آخرین جنگ که در محرم ۹۱۳ به وقوع پیوست، هرات به تصرف محمدخان شیبانی درآمد و بدیع‌الزمان و کسانش روی به گریز نهادند (سام میرزا، همانجا؛ میرخواند، ۳۱۳/۷-۳۲۷؛ خواندمیر، ۳۶۹/۴-۳۷۶).

بدیع‌الزمان میرزا پس از شکست و فرار چندی در قندهار به سر برد و سپس به سمت جرجان و استرآباد رفت و در آنجا نیرویی فراهم آورد تا همراه مظفر حسین میرزا به مقابلهٔ شیبانی برود، اما مظفر حسین در همان زمان درگذشت و بدیع‌الزمان که قدرت مقابله با ازبکان نداشت، به

آذربایجان گریخت (میرخواند، ۳۴۵/۷-۳۴۸؛ خواندمیر، ۳۹۰/۴-۳۹۲؛ سام میرزا، ۱۷).

بدیع‌الزمان میرزا در سالهای آخر عمر سرگردان بود و از آذربایجان به هند رفت و مدتی در شهر تته اقامت کرد. در ۹۱۹ق/۱۵۱۳م به خراسان بازگشت و به شاه اسماعیل صفوی پیوست و همراه او به آذربایجان رفت و در شنب غازان متوطن شد. در رجب ۹۲۰/سپتامبر ۱۵۱۴ که سلطان سلیم عثمانی بر شاه اسماعیل غلبه کرد و مدتی در تبریز ماند، چون خواست بازگردد، بدیع‌الزمان میرزا را با خود به استانبول برد و او هم امید داشت که با یاری سلطان عثمانی تاج و تخت از دست رفته را باز یابد؛ اما از ورود او به پایتخت عثمانیها اندکی نگذشته بود که به بیماری طاعون گرفتار شد و درگذشت (علیشیر، ۳۱۶؛ میرخواند، ۳۵۲-۳۵۰/۷؛ سام میرزا، همانجا).

بدیع‌الزمان چند همسر و چند فرزند داشت. یکی از زنان او خانم بیگم دختر سلطان ابوسعید (روملو، ۵۶۰؛ خواندمیر، ۱۶۷/۴)، و همسر دیگر او دختر الغ بیگ بود (میرخواند، ۲۲۷/۷). همچنین نام دو تن از پسرانش در منابع مذکور است: نخست محمد مؤمن میرزا که در حیات پدر به تحریک مادر مظفر حسین میرزا به هلاکت رسید و دیگر محمدزمان میرزا که گزارش کارهایش را میرخواند (۳۵۲/۷ ب) به دست داده است.

صدارت بدیع‌الزمان میرزا را در دورهٔ حیات پدر و در دوران پادشاهی چند تن از جمله امیرکمال‌الدین حسین عهده‌دار بودند (همو، ۲۵۴/۷-۲۵۵؛ خواندمیر، ۱۰۵/۴-۱۰۶).

بدیع‌الزمان میرزا ظاهری آراسته و دل‌پسند و طبعی بخشنده داشت و بسیار شجاع و با جلالت بود و در میدان رزم از خود دل‌آوری و بی‌باکی نشان می‌داد (علیشیر، ۳۱۷) و اگر سالهای زیادی را به جنگهای بی‌حاصل نگذرانده بود و اقبال با او یاری می‌کرد، می‌توانست امپراتوری در حال اضمحلال تیموریان را جانی نو بخشد. گذشته از اینها، بدیع‌الزمان میرزا شاهزاده‌ای هنرمند و دانشمند بود. ذوق شعرگویی و شعرشناسی داشت، چنانکه بیشتر تذکرةنویسان آن روزگار نام او را در عداد شعرا و سرایندگان عصر آورده، و ابیاتی از وی نقل کرده‌اند (علیشیر، ۱۲۷-۱۲۸؛ سام میرزا، ۱۶-۱۷). از اشعار دلپذیر او قطعه‌ای است که در واقعهٔ قتل پسرش سروده است (علیشیر، ۱۲۸). بدیع‌الزمان میرزا هنرمندان و شاعران عصر خود را می‌نواخت، چنانکه هاتفی خرجردی شاعر مشهور آن روزگار به دستور او شاهنامهٔ مفصل منظومی به نام *تثرا* نام به نظم درآورد (فخرالزمانی، ۱۱۴-۱۱۵).

مآخذ: خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سام میرزا صفوی، *تحفة سامی*، به کوشش رکن‌الدین همایونفرخ، تهران، ۱۳۴۷ش؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفاثین*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۴ش؛ فخرالزمانی، عبدالباقی، *تذکرة میخانه*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش.

علی آل‌داود

وی در ۳۸۲/ق ۹۹۲م وارد نیشابور شد (ثعالبی، همانجا؛ قس: یاقوت، ۱۶۶/۲). نیشابور در آن زمان از مهم‌ترین مراکز علمی قلمرو سامانیان به شمار می‌رفت و مجالس علم و ادب و بحث و مناظره در آنجا رونقی خاص داشت و از این رو، بدیع الزمان آنجا را برای اقامت خود مناسب یافت (مقدسی، محمد، ۳۲۳؛ ضیف، عصر...، ۶۶۷). مجالس درس و بحث بدیع الزمان در نیشابور به زودی با استقبال گرم دانش پژوهان روبه‌رو شد. در همین زمان ابوبکر خوارزمی (م) ادیب و دانشمند شیعی مذهب نیز در نیشابور مجالس درس و بحث داشت، اما مخالفان او بدیع الزمان را که به تعصبات ضد شیعی شهرت داشت (قس: افندی، ۳۶/۱؛ خوانساری، ۲۴۸/۱، که وی را امامی مذهب دانسته‌اند)، بر ضد وی برانگیختند و از آن پس میان آن دو خصومتی به وجود آمد که به تبادل اشعار هجو آمیز انجامید و منشأ پیدایش رسائل ادبی و مناظراتی علمی شد که در تاریخ ادبیات عرب شهرت فراوان دارد (نک: حصری، جمع الجواهر، ۲۹۶-۳۱۴).

خصومت میان بدیع الزمان و خوارزمی در واقع تبلور کشمکشها و رقابت‌های سیاسی گسترده میان دیلمیان و سامانیان بود که دامنه آن به مراکز علمی نیز کشیده شده بود. سرانجام، بدیع الزمان در مناظره‌ای جنجال برانگیز با حضور بسیاری از علمای نیشابور و به یاری دسیسه‌چینان هوادار سامانیان که همواره بر ضد خوارزمی کار می‌کردند، بر حریف خود که بی‌شک بزرگ‌ترین ادیب آن روزگار بود، غالب آمد. به گفته منابع شکست خوارزمی در این مناظره که بی‌شباهت به شکست سیبویه در مناظره با کسایی در دربار هارون الرشید نبود، چندان بر وی گران آمد که سبب مرگ او شد (ثعالبی، ۲۵۷، ۲۰۹/۴-۲۵۸؛ یاقوت، ۱۶۶/۲، ۱۷۴، ۱۷۹-۱۸۳). بدیع الزمان خود در یکی از رسائلش با افتخار از این مناظره یاد کرده است (رسائل، ۱۳-۱۵؛ نیز نک: بستانی، ۴۰۵-۴۰۶). از آن پس آوازه وی در همه جا پیچید و بر منزلت میان دانشمندان و نیز آل می‌کال، رؤسای نیشابور، بیش از پیش افزوده شد (ثعالبی، ۲۵۸/۴؛ عباسی، ۱۱۸/۳؛ ضیف، همانجا؛ درباره روابط وی با ابونصر میکالی، نک: حصری، زهر الآداب، ۲۷۴/۱-۲۷۹) و گویا در همین زمان به اولقب بدیع الزمان داده شد (نک: ذهبی، ۱۷۳/۱۷). با همه خصومتی که میان بدیع الزمان همدانی و خوارزمی بود، پس از مرگ خوارزمی، بدیع الزمان قصیده‌ای در رثایش سرود و در آن تلویحاً اظهار ندامت کرد (دیوان، ۴۵؛ طه، ۱۶۸). پس از مرگ خوارزمی، بدیع الزمان فرصتی یافت تا مقامات خود را که شیوه‌ای جدید در نثر عربی و از گران‌بهارترین گنجینه‌های ادبیات عرب به شمار می‌رود، کمال بخشد (نک: دنباله مقاله).

بدیع الزمان بیش از یک سال در نیشابور نماند و در ۳۸۳ق از آنجا بیرون رفت و در شهرهای مختلف خراسان به خدمت امیران و وزیران هر دیار درآمد و از پادشاهای آنان بهره‌مند شد (ثعالبی، ۲۵۸/۴؛ یاقوت، ۱۶۵/۲-۱۶۷؛ عباسی، ۱۱۸/۳-۱۱۹). چون میان سامانیان و غزنویان جنگ در گرفت، بدیع الزمان روی به سیستان نهاد و به خدمت خلف بن

بدیع الزمان همدانی، ابوالفضل احمد بن حسین بن یحیی (۳۵۸-۳۹۸ق/۹۶۹-۱۰۰۷م)، نویسنده و ادیب عربی نویسنده ایرانی و پایه گذار فن مقامه نویسی.

آگاهی ما درباره زندگی وی منحصر به روایات و اخباری است که ثعالبی نویسنده هم‌روزگار او فراهم آورده است (۳۰۱-۲۵۶/۴) و پس از وی، دیگر نویسندگان به تکرار گفته‌های ثعالبی پرداخته، و تقریباً چیز تازه‌ای بدان نیفزوده‌اند؛ حتی یاقوت (۱۶۷-۱۶۱/۲) با آنکه شرح حال مختصر او را از دو کتاب تاریخ همدان تألیف ابوشجاع شیرویه بن شهردار و تاریخ هرات نوشته ابونصر عبدالرحمان بن عبدالجبار برگرفته، باز کتاب ثعالبی را بهترین و جامع‌ترین منبع در شرح حال بدیع الزمان دانسته، و گفته‌های ثعالبی را عیناً نقل کرده است.

بدیع الزمان در همدان به دنیا آمد و دوران کودکی و نوجوانی را در همانجا گذراند. وی در یکی از رسائل خود خطاب به ابن فارس به این معنی اشاره کرده، اما اصل و نسب خود را عربی و از قبیله تغلب دانسته است (ثعالبی، ۲۷۲/۴؛ فاعور، ۱۳-۱۴؛ ابراهیمی حریری، ۵۱). وی نخست نزد ابن فارس (م) لغوی که در آن زمان در همدان به تدریس مشغول بود، به تحصیل علم پرداخت (ثعالبی، ۲۵۷/۴؛ ابن عماد، ۱۵۰/۳؛ بستانی، ۴۱۰)، اما از آنجا که به گفته خود زادگاهش را خوش نمی‌داشت (نک: ابن خلکان، ۱۲۸/۱؛ ایبانی که در نکوهش همدان به او منسوب است؛ نیز ضیف، المقامه، ۱۳-۱۴)، در ۳۸۰ق/۲۹۹م همدان را ترک کرد و به ری نزد صاحب بن عباد وزیر دانشمند آل بویه رفت و ضمن استفاده از محضر او قصایدی در مدحش سرود و از عطایای وی بهره‌مند شد (نک: دیوان، ۶۲-۶۱؛ ثعالبی، ۲۵۷/۴).

گفته‌اند بدیع الزمان در این دوره با وجود سن کم در ترجمه منظوم دستی توانا داشت و چون صاحب در این باره او را آزمود، به خوبی از عهده برآمد و فی‌البداهه اشعاری از فارسی به عربی ترجمه کرد (برای ۳ بیت از آن، نک: عوفی، ۱۷/۲؛ نیز بهمنیار، ۱۳۵-۱۳۶) که بیانگر تسلط او بر هر دو زبان است. با این حال، از آنجا که بدیع الزمان اشعری مذهب بود و نسبت به اهل حدیث تعصب فراوان داشت (نک: سمعانی، ۶۵۰/۵؛ یاقوت، ۱۶۲/۲؛ صفدی، ۳۵۵/۶)، ظاهراً نتوانست در دربار صاحب بن عباد شیعی منزلتی در خور کسب کند. از این رو، وی را به قصد گرگان (جرجان) ترک کرد و در آنجا ضمن استفاده از محضر دانشمندان، با خاندانی اهل علم به نام اسماعیلیه آشنا شد و از بخشش و دانش آنان بهره‌ها یافت (نک: ثعالبی، همانجا؛ یاقوت، ۱۶۵/۲؛ عباسی، ۵۱۱/۳؛ قس: بستانی، ۴۰۹؛ عبود، ۱۷؛ ابراهیمی حریری، ۵۲، که به اشتباه این خاندان را فرقه اسماعیلیه دانسته‌اند)؛ اما دیری نپایید که دشمنان وی، چنانکه خود در یکی از رسائلش می‌گوید، نزد حاکم گرگان از او سعایت کردند و بدیع الزمان به ناچار گرگان را به قصد نیشابور ترک کرد (رسائل، ۶۸-۷۱؛ نیز نک: ثعالبی، همانجا؛ مقدسی، انیس، ۳۸۵-۳۸۶). اما در راه راهزنان بر او تاختند و هر آنچه داشت، به غارت بردند (نک: ضیف؛ همان، ۱۴؛ بستانی، ۴۰۵).

احمد (۳۴۴-۳۹۹ ق/۹۵۵-۱۰۰۸ م) امیر با فرهنگ و دانش دوست آنجا درآمد. وی در مدت اقامت خود در سیستان قصاید فراوانی در مدح امیر خلف سرود (دیوان، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۸-۱۲۰؛ ثعالی، ۳۰۰/۴) و نیز شماری از مقامات خود را به او تقدیم کرد (ضیف، المقامه، ۱۵). همچنین در نامه‌هایی که برای وی نوشته (نک: رسائل، ۱۱۵-۱۱۷؛ ثعالی، ۲۶۱/۴، ۲۷۹)، او را بسیار ستوده است. بدیع الزمان آنگاه به هرات که زیر فرمان غزنویان بود، رفت تا شاید به دربار سلطان محمود غزنوی راه یابد و در زمره دبیران او قرار گیرد (همو، ۲۵۸/۴؛ یاقوت، ۱۶۷/۲؛ ضیف، عصر، ۶۶۷). از قصیده‌ای که در مدح سلطان محمود و غزنویان سروده (نک: ثعالی، ۲۹۶/۴-۲۹۷)، چنین برمی‌آید که وی توانسته است به خدمت سلطان برسد، اما در منابع به روابط وی با دربار غزنویان بیش از این اشاره نشده است.

بدیع الزمان در هرات دختر یکی از بزرگان آنجا به نام حسین بن محمد خشنامی را به زنی گرفت و صاحب ثروت و مکتب فراوان شد و بقیه عمر کوتاه خود را در آسایش گذراند (همو، ۲۵۸/۴؛ یاقوت، ۱۸۳/۲-۱۸۴؛ ضیف، المقامه، ۱۶).

درباره آخرین سالهای زندگی وی آگاهی زیادی در دست نیست و منابع تنها به ذکر روایت‌های مختلف درباره مرگ او بسنده کرده‌اند. گفته شده است که وی در ۴۰ سالگی بر اثر مسمومیت جان سپرد (سمعانی، ۶۵۰/۵؛ ابن اثیر، علی، ۲۹۳/۳؛ نویری، ۱۱۴/۳) و به روایتی دیگر سکنه کرد و مردم به گمان اینکه مرده است، او را به خاک سپردند و چون در قبر به هوش آمد، از وحشت فریادی کشید و به راستی جان سپرد (صفدی، ۳۵۸/۶؛ عباسی، ۱۱۹/۳؛ ابن کثیر، ۳۶۳/۱۱).

مقامات: مقامه در لغت به معنای مجلس، گروه حاضر در مجلس، و سخن راندن است (نک: قلقشندی، ۱۲۴/۱۴؛ ابن منظور، ذیل قوم؛ نیز نک: ضیف، الفتن، ۲۴۷، ...؛ فاخوری، ۱۸۴؛ مطلوب، ۳۳۸/۲-۳۳۹) و در اصطلاح ادبی نوعی خاص از داستانهای کوتاه با نثری مسجع است که نخستین بار به ابتکار بدیع الزمان در ادب عربی پدید آمد (حریری، ۱۱؛ قلقشندی، همانجا؛ هلال، ۲۲۳-۲۲۴). پیچیدگی معنای این کلمه و نداشتن تاریخی روشن، موجب شده است که محمدتقی بهار (۳۲۴/۲) در پی یافتن ریشه و خاستگاه دیگری برای مقامه برآید و آن را ترجمه «گاه» و سرانجام «گانه‌های» اوستا پندارد. در هر حال اگر چه مقامه نویسی پدیده‌ای نو در نثر عربی در قرن ۴ ق/۱۰ م به شمار می‌آید و اکثر منابع، بدیع الزمان را مبدع آن می‌دانند (ضیف، همان، ۲۴۶؛ مروه، ۲۰۹؛ هلال، ۲۲۴؛ قس: موافی، ۲۵۸-۲۵۹)، اما ریشه‌های آن را در آثار ادیبان کهن عرب می‌توان یافت، همان‌گونه که خود بدیع الزمان ضمن اعتراف به فضل و برتری ابن درید در این زمینه، تأیید می‌کند که آثار وی الهام بخش و راهگشای او در این زمینه بوده است. از این رو، به اعتقاد بسیاری از منابع، بدیع الزمان به تقلید از ابن درید و در معارضه با او به نوشتن مقامات پرداخت (یاقوت، ۱۷۰/۲؛ حصری، زهر الآداب، ۲۷۳/۱؛ ضیف، المقامه، ۱۸؛ شکعه، ۳۰۸). البته در منابع کهن از آثار

ابن درید که بدیع الزمان در تألیف مقامات خود به آنها نظر داشته، به عنوان احادیث ابن درید یاد شده که مجموعاً ۴۰ حدیث بوده است و برخی از آنها را اسماعیل قالی در مالی (۱۸۶/۱-۱۸۷، جم) خود آورده است و ظاهراً بدیع الزمان در معارضه آنها نخست ۴۰ مقامه در نیشابور نوشت و چون مورد اقبال فراوان قرار گرفت، بر شمار آنها افزود تا مجموع مقاماتش به ۱۵۰ رسید؛ اما امروزه بیش از ۵۲ مقامه از او در دست نیست (ابراهیمی حریری، ۵۶-۵۷؛ ضیف، همان، ۱۷-۱۸؛ نیز نک: ابوعلی، ۳۰۶-۳۰۸؛ قس: ثعالی، ۲۵۷/۴، که ۴۰۰ مقامه به او نسبت داده؛ نیز نک: حصری، همانجا).

با مقایسه مقامات و آنچه از احادیث ابن درید باقی مانده، میزان تأثیرپذیری و تقلید بدیع الزمان به روشنی آشکار می‌شود. مثلاً مقامه اسدیة بدیع الزمان (مقامات، ۲۵) با حدیث وصف اسد از ابن درید؛ و نیز مقامه حمدانیه (همان، ۱۵۰) با حدیث وصف اسب (قالی، ۱۸۷/۱-۱۸۸) شباهت فراوان دارد (برای اطلاع بیشتر در این باره، نک: فاعور، ۸۲-۱۰۵؛ ضیف، همان، ۱۸). همچنین بدیع الزمان از آثار جاحظ نیز تأثیر فراوان پذیرفته است (ضیف، همان، ۲۰) و مقامه جاحظیه او (مقامات، ۶۹) نشان می‌دهد که وی با آثار جاحظ به خوبی آشنا بوده است.

مقامات بدیع الزمان گرچه از نخستین ریشه‌های فن داستان‌نویسی در ادبیات عرب به شمار می‌رود، به هیچ وجه قصه نویسی به مفهوم فنی و امروزی نیست، بلکه مجموعه حکایت‌هایی است با نثری مسجع و آکنده از آرایه‌های لفظی و معنوی و استعارات و کنایات که همگی متکی بر دو شخصیت ساختگی و خیالی است؛ یکی راوی داستان که شخصی است به نام عیسی بن هشام که ماجراها از زبان او نقل می‌شود (با عبارت حَدَّثَنَا یا حَدَّثَنِي عیسی بن هشام، مثلاً؛ نک: ص ۱، ۶، ۳۵) و از همین رو، بسیاری از نویسندگان همچون سماعی (۶۵۰/۵)، یاقوت حموی (۱۶۲/۲)، صفدی (۳۵۵/۶) و عزالدین علی ابن اثیر (۲۹۳/۳) به اشتباه او را استاد بدیع الزمان دانسته‌اند؛ دیگری شخصیت یا قهرمان اصلی داستان به نام ابوالفتح اسکندری که شیوه تکدی پیش می‌گیرد (حصری، همانجا) و برای رسیدن به مقصود و کسب چند درهم و دینار به هزار مکر و حيله متوسل می‌شود. از این رو، گاه امام جماعت است و گاه مطرب میخانه (نک: مقامات، ۲۳۶-۲۳۷)، زمانی به لباس پارسایان و زاهدان در می‌آید و به موعظه می‌پردازد (همان، ۱۲۸؛ به: در مقامه وعظیه) و گاه در زی شاعران و خطیبان ظاهر می‌شود (نک: همان، ۱؛ مقامه قریضیه)؛ دائماً در سفر از شهری به شهری دیگر است و معمولاً در یک جا درنگ نمی‌کند؛ مقصدش بیشتر، شهرهای بزرگ ایران از قبیل گرگان، اهواز، نیشابور، بلخ و مانند آنهاست (برای برخی مقامه‌ها، نک: همان، ۹؛ بلخیه، ۴۳؛ جرجانیه، ۵۲؛ اهوازیه، ۱۹۹؛ نیشابوریه، و ...). وی با زیرکی در هر انجمنی حاضر می‌شود و با چرب زبانی جیب گروهی را خالی می‌کند (نیز نک: ضیف، همان، ۲۴-۳۲، مبارک، ۸۹؛ مصطفی، ۵۸-۵۶؛ نیکلسن، 328).

بعد گروهی از نویسندگان و ادیبان برجسته چون حریری (۱۵۱۶ق/۱۱۲۲م) و دیگران به نگارش مقامات روی آوردند (نک: ابن خلکان، ۱۲۷/۱؛ مصطفی، ۳). فن مقامه‌نویسی بعدها به ادبیات فارسی نیز راه یافت و حمیدالدین بلخی (د ۵۵۹ق/۱۱۶۴م) مقامات خود را به تقلید از بدیع الزمان به فارسی نوشت (نک: هلال، ۲۲۷؛ تونجی، ۸۱۷/۲). همچنین مضمون برخی مقامات الهام بخش ادیبان و نویسندگانی چون ابن شهید اندلسی (ه م) در خلق آثاری برجسته بوده است (ضیف، همان، ۳۰-۳۱؛ عباس، ۳۳۳-۳۳۴).

نثر مقامات نثری مسجع، و در عین زیبایی، متکلف و لفظ پردازانه است، به گونه‌ای که بیش از هر چیز تسلط و مهارت بدیع الزمان در لغت و صنایع ادبی را می‌رساند و بی‌جهت نیست که ثعالبی (۲۵۶/۴) او را یگانه زمان و معجزه همدان دانسته، و در سخنرانی هیچ‌کس را به پایه و مایه او نیافته است. علاوه بر این، بدیع الزمان از حافظه‌ای بسیار قوی برخوردار بود، چنانکه گفته‌اند قصیده‌ای حدود ۵۰ بیت را با یک بار خواندن حفظ می‌کرد (نک: همو، ۲۵۶/۴-۲۵۷؛ نیز نک: بدیع الزمان، دیوان، ۱۰۵، ۱۳۵). چنانکه از رسائل و مقامات بدیع الزمان بر می‌آید، وی به عنوان ادیبی برجسته با علوم مختلف از جمله فلسفه، منطق، کلام و جغرافیا به خوبی آشنا بوده است (برای مقامه‌ها، نک: مقامات، ۵۲؛ اهوازیه، ۱۱۹؛ مارستانی، ۱۲۸؛ وعظیه؛ نیز نک: بستانی، ۴۱۰).

بدیع الزمان با اینکه ایرانی بود و بیشتر عمر خود را در ایران گذرانده بود، اندیشه‌های ضدشعوبی داشت و عرب‌ها را بر ایرانیان ترجیح می‌داد. ابیاتی از وی در نکوهش ایرانیان و فضایل عرب‌ها در برخی منابع آمده است (نک: کردعلی، ۱۷۸؛ شریط، ۲۰۹؛ بستانی، ۴۰۸-۴۰۹).

مقامات (به استثنای المقامة الشامیه) به همراه شرح آن به کوشش محمد عبده در ۱۸۸۹م در بیروت به چاپ رسیده است.

دیگر آثار: رسائل وی بیشتر خطاب به دوستان، رقیبان، حکام و وزیران حامی اوست و مضامین آنها غالباً مدح، عتاب و تهنیت است و گاه در لایه‌های این رسائل به برخی حوادث سیاسی آن روز نیز اشاره کرده که حائز اهمیت است. به گفته منابع، رسائل بدیع الزمان در ستایش ابوالعباس اسفراینی وزیر سلطان محمود غزنوی از زیباترین و شیواترین رسائل اوست (ثعالبی، ۲۸۰/۴؛ بستانی، ۴۱۲). رسائل توسط ابراهیم احمد طرابلسی گردآوری شده، و در استانبول (۱۲۹۸ق) و بار دیگر در بیروت منتشر شده است.

در اشعار بدیع الزمان همچون اشعار دیگر شاعران این دوره آثار تصنع و تکلف آشکار است و ویژگی خاصی ندارد. دیوان وی به کوشش عبدالوهاب رضوان و محمد شکری افندی در قاهره (۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م)، و نیز به کوشش یسری عبدالغنی عبدالله در بیروت (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م) به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابراهیمی حریری، فارس، مقامه‌نویسی در ادبیات فارسی و تأثیر مقامات عربی در آن. تهران، ۱۳۴۶ش؛ ابن اثیر، علی، اللباب، قاهره، ۱۳۶۹ق؛ ابن اثیر، نصرالله،

البته برخی مسائل و پدیده‌های اجتماعی سده ۴/۱۰م در ظهور مقامات بی‌تأثیر نبوده؛ چنانکه در منابع آمده است: در روزگار بدیع الزمان همدانی گروهی از شاعران گدایا گدایان شاعر پیشه برآمدند که به بنی ساسان یا ساسانیان (منسوب به ساسان، شاهزاده‌ای که بنابر گزارشی افسانه‌ای کارش به گدایی انجامید) معروف شدند. اینان سرگردان در شهرها پرسه می‌زدند و با اشعار دلنشین و سخنان نغز، دل ادب دوستان را به دست آورده، کسب معاش می‌کردند (نک: ثعالبی، ۱۱۷/۳؛ ضیف، الف، ۲۴۸-۲۴۹؛ عوض، ۸۰-۸۱). ثعالبی زندگی‌نامه دو تن از اینان را یکی احنف عکبری «ظریف ترین شاعر گدایان» (۱۱۷/۳-۱۱۹) و دیگری ابودلف خزرچی که قصیده‌ای معروف به ساسانیه دارد، آورده است (۳۵۲/۳-۳۵۶؛ نیز نک: عوض، ۸۲-۸۵). بی‌تردید بدیع الزمان در نگارش مقامات، این گروه از شاعران را الگو قرار داده است، چنانکه برخی از اشعار ابودلف را در مقاماتش به ابوالفتح اسکندری نسبت داده (نک: ثعالبی، ۳۵۴/۳)، و حتی یکی از مقامات خود را ساسانیه نامیده است (مقامات، ۸۹؛ ضیف، همان، ۲۴۸-۲۴۹).

مقامات بدیع الزمان بیشتر در موضوعات ادبی، دینی، اخلاقی و اجتماعی است و غالباً جنبه تعلیمی دارد (تونجی، ۸۱۶/۲؛ قس: ذکاوتی، ۱۱۳)؛ مثلاً در مقامه علمیه (نک: ص ۲۰۲) به آداب دانش اندوزی و وظایف طالبان علم و دشواریهایی که در این راه باید متحمل شوند، پرداخته است. همچنین در مقامه حمدانیه که به گوشه‌هایی از زندگی سیف‌الدوله حمدانی اشاره دارد، لغت‌های فراوان و اوصاف گوناگونی درباره اسب آورده است که جنبه علمی و تعلیمی دارد (نک: همان، ۱۵۰-۱۵۶). بدیع الزمان برخی موضوعات و مفاسد اجتماعی از قبیل عیاشی، میخوارگی، ظلم و بیدادگری و رشوه‌خواری را که به‌خصوص در میان قاضیان و محتسبان شیوع فراوان داشته، به خوبی ترسیم کرده است. وی در دو مقامه بغدادیه (همان، ۵۵ بی) و نیشابوریه (همان، ۱۹۹ بی) به اوضاع اجتماعی بغداد و نیشابور و وضع زندگی مردم و حتی نوع خوراک و پوشاک آنان پرداخته است که از لحاظ مردم‌شناسی اهمیت بسیار دارد (نیز نک: ضیف، المقامة، ۲۹-۳۰؛ مروه، ۲۱۲-۲۱۳؛ هلال، ۲۲۴).

بدیع الزمان در برخی مقامات خود، گاه از باب تفنن از شخصیتهای دیگری نیز نام برده که تنها ساخته ذهن و خیال او بوده‌اند، مانند بشر بن عوانه عبدی در مقامه البشریه که اشعاری نیز ساخته، و به او نسبت داده است (نک: همان، ۲۴۷). جالب اینکه برخی از مورخان و نویسندگان به اشتباه، بشر بن عوانه را شخصیتی واقعی، بلکه شاعری جاهلی دانسته، و به اشعارش استناد کرده‌اند (مثلاً ابن اثیر، نصرالله، ۲۷۸/۳-۲۸۸؛ بستانی، ۴۱۸-۴۲۰). این امر بیش از هر چیز بر مهارت و استادی بدیع الزمان در شعر قدیم عرب دلالت دارد.

مقامات بدیع الزمان به زودی مورد استقبال ادبا و محافل علمی قرار گرفت و به عنوان شیوه‌ای جدید در نثر عربی جا باز کرد و در سده‌های

المثل السائر، به کوشش احمد حوفی و بدوی طبانه، قاهره، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۲ م؛ این خلکان، وفیات؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن کثیر، البایة؛ ابن منظور، لسان؛ ابوعلی، نبیل خالد ریاح، نقد النثر فی تراث العرب النقدي، قاهره، الهیة المصرية العامة لکتاب؛ افتدی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ بدیع الزمان همدانی، احمد، دیوان، به کوشش سیری عبدالغنی عبدالله، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ همو، رسائل، استانبول، ۱۲۹۸ ق؛ همو، مقامات، به کوشش محمد عبده، بیروت، مؤسسة اخبار اليوم؛ پستانی، بطرس، ادباء العرب فی العصر العباسی، بیروت، ۱۹۳۴ م؛ بهار، محمدتقی، سبکشناسی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ بهمنیار، احمد، صاحب بن عباد، به کوشش محمد ابراهیم باستانی یاریزی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ تونجی، محمد، المعجم المفصل فی الادب، بیروت، ۱۴۱۳ ق/۱۹۹۳ م؛ ثعالبی، عبدالملک، یتممة الدرر، بیروت، دارالکتاب العلمیة؛ حریری، قاسم، مقامات، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ حصری، ابراهیم، جمیع الجواهر، به کوشش، رحاب خضر عکادی، بیروت، ۱۴۱۳ ق/۱۹۹۳ م؛ همو، زهر الآداب، به کوشش زکی مبارک، قاهره، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۳ م؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، بیروت، ۱۴۱۱ ق/۱۹۹۱ م؛ ذکاتوی قراقرزلو، علیرضا، «بدیع الزمان همدانی و مقامات او»، معارف، ۱۳۶۳ ش، ش ۱؛ ذبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۳۸۸ م؛ شریط، عبدالله، شخصیات ادبیة من المشرق والمغرب، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ شکمه، مصطفی، بدیع الزمان الهمدانی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ صدقی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش س. ددرینگ، ویسبادن، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ضیف، شوقی، عصر الدول و الامارات، قاهره، دارالمعارف؛ همو، الفن و مذهبه، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ همو، المقامة، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ طه، هندحسین، الادب العربی فی اقلیم خوارزم، بغداد، ۱۹۷۶ م؛ عباس، احسان، تاریخ الادب الاندلسی، بیروت، ۱۹۶۹ م؛ عباسی، عبدالرحیم، معاهد التخصیص، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۷ م؛ عبود، مارون، بدیع الزمان الهمدانی، بیروت، ۱۹۵۴ ق؛ عوض، یوسفنور، فن المقامات بین المشرق والمغرب، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۱ ق/۱۹۰۳ م؛ فاخوری، حنا، الموجز فی الادب العربی و تاریخه، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ فاعور، اکرام، مقامات بدیع الزمان الهمدانی و علاقتها باحادیث ابن درید، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ قالی، اسماعیل، الامالی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ قلقلشندی، احمد، صبح الاغش، به کوشش محمدحسین شمس الدین، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ کردعلی، محمد، کنوزالاجداد، دمشق، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۰ م؛ مبارک، مازن، مجتمع الهمدانی من خلال مقاماته، دمشق، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ مرؤه، حسین، ترانثا... کیف نعرفه، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ مصطفی، احمد امین، فن المقامة بین البدیع و الحریری و السیوطی، قاهره، ۱۴۱۱ ق/۱۹۹۱ م؛ مطلوب، احمد، معجم النقد العربی القديم، بغداد، ۱۹۸۹ م؛ مقدسی، انیس، تطور الاسالیب النثریة فی الادب العربی، بیروت، ۱۹۳۵ م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ موافی، فاطمه، الحیاة الادبیة فی بلاط البرهین، دی، ۱۹۹۱ م؛ نویری، احمد، نهاية الارب، قاهره، دارالکتاب؛ هلال، محمد غنیم، الادب المقارن، بیروت، دارالعودة و دارالقافة؛ یاقوت، ادبا؛ نیز؛

Nicholson, R., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1956.
عنایت الله فاتحی نژاد

برادر بزرگ تر خود به حکومت کرمانشاه و کردستان منصوب گردید، وی که در این سال ملقب به «حشمت السلطنة» شده بود، به نیابت پدر که در کرمانشاه اقامت داشت، به حکومت کردستان رفت. در ۱۲۹۲ ق/۱۸۷۵ م که امامقلی میرزا درگذشت، بدیع الملک به جای پدر خود به حکومت کردستان و کرمانشاه منصوب گردید و در سال بعد از حکومت هر دو جا عزل شد. در فاصله سالهای ۱۲۹۷ ق تا ۱۲۹۸ بار دیگر حکومت کرمانشاه را به عهده گرفت و از ۱۳۰۵ تا ۱۳۰۶ ق نیز حاکم یزد بود (امین الدوله، ۳۶۷/۲؛ اوین، ۳۳۹، ۳۴۷-۳۴۸؛ بامداد، ۱۸۸/۱، ۱۹۰، ۱۱۰/۲، ۲۳۵/۳؛ براون، 403-404، 397؛ سعادت نوری، ۲۷۳).

بدیع الملک دارای علایق علمی و فلسفی بود و در ادبیات و دانشهای ریاضی و نجوم و جغرافیا نیز دستی داشت (براون، 403؛ اعتماد السلطنة، ۱۸۷). وی المشاعر ملاصدرا را نزد میرزا علی اکبر مدرس یزدی خوانده بود و آن را تدریس می کرد (امین، ۳۴؛ کرین، 53) و ترجمه و شرحی نیز به نام عمادالحکمة بر آن به فارسی نوشت که به همراه متن المشاعر به کوشش هانری کرین در ۱۳۴۲ ش/۱۹۶۴ م در تهران به چاپ رسیده است (آشتیانی، ۲۲۲؛ بدیع الملک، ۷۶-۷۸). کرین شخصیت بدیع الملک را ستوده، و اثر او را راهنمای خوبی برای درک کتاب المشاعر دانسته است (ص 54-53). کتاب دیگری که از بدیع الملک بر جای مانده، ترجمه و شرحی فارسی است بر رساله الدرة الفاخرة عبدالرحمان جامی با عنوان حکمت عمادیه که در واقع تقریر مباحث مدرس یزدی است که بدیع الملک، الدرة الفاخرة را نزد او خوانده بود. این اثر نیز به همراه اصل رساله جامی به کوشش نیکولا هیر و علی موسوی بهبهانی در تهران (۱۳۵۸ ش) به چاپ رسیده است.

آگاهی بدیع الملک از مباحث فلسفه و حکمت در پرسشهای او از آقا علی مدرس زنوزی (د ۱۳۰۷ ق/۱۸۹۰ م)، حکیم نامدار دوره قاجار نیز نمودار است. آقا علی کتاب بدایع الحکم را در ۱۳۰۷ ق در پاسخ به پرسشهای هفت گانه بدیع الملک نوشت. این کتاب در ۱۳۱۴ ق در تهران چاپ سنگی شده، و بار دیگر در ۱۳۷۶ ق به کوشش احمد واعظی در همانجا به چاپ رسیده است. آنچه در این اثر بیشتر جلب نظر می کند، پرسش هفتم بدیع الملک است که حاکی از آشنایی اجمالی او به مکاتب فلسفی و فیلسوفان دوره های جدید اروپاست، و آن را باید نمونه ای از گامهای نخست ایرانیان در شناخت فلسفه های غربی به شمار آورد. اگر چه ضبط نامه های فلاسفه و آراء منسوب به آنها در گفتار او از دقت کافی برخوردار نیست (نک: مدرس زنوزی، ۵۲۵-۵۲۶)، با اینهمه، از متن نامه هایی که در ۱۳۰۶ ق/۱۸۸۹ م در زمان حکومتش در یزد برای حاج حسن امین الضرب فرستاده، و در آنها خواستار دست یابی به آثار اولن^۱ فرانسوی شده است، برمی آید که او دست کم آشنایی اولیه با زبان فرانسه و آراء این فیلسوف نوکانتی^۲ داشته است (مجتهدی، «بدیع الملک...»، ۸۰۷-۸۰۸، «ذکر فلاسفه...»، ۸۲۹).

بدیع الملک میرزا عمادالدوله (زنده در ۱۳۰۸ ق/۱۸۹۱ م)، از شاهزادگان و دولتمردان عصر قاجار و صاحب آثاری در حکمت اسلامی. وی پسر امامقلی میرزا عمادالدوله پسر محمد علی میرزا دولتشاه، پسر فتحعلی شاه قاجار بود. در منابع شرح حال وی تنها از دوران خدمات حکومتی او سخن رفته است.

بدیع الملک در ۱۲۷۷ ق/۱۸۶۰ م نایب الایاله نهاوند شد و در اوایل سال ۱۲۹۱ ق/۱۸۷۴ م که پدر وی به جای طهماسب میرزا مؤیدالدوله

خاک سپرده شد؛ به این مناسبت، گاهی او را سرخسی هم نامیده‌اند (واله، ۱۱۸؛ علیشیر، ۲۲۲، ۴۹؛ خواندمیر، حبیب، همانجا).

از بدیعی ابیاتی پراکنده در تذکرها باقی مانده، و دیوانی از وی تاکنون به دست نیامده است (نک: علیشیر، همانجا؛ خواندمیر، خلاصه، ۳۱؛ صدیق حسن خان، ۱۶؛ علی حسن خان، ۵۸-۵۹؛ صبا، ۱۰۳). بدیعی در فن معنا چیره دست بود و رساله‌ای با عنوان شرح معنا در تبیین قواعد معنا و نجوم تألیف کرد. این رساله در ۸۹۴ق/۱۴۸۹م نگاشته شده، و مشتمل بر ۱۰ «شجره» است (علیشیر، ۲۲۲، ۴۹؛ خواندمیر، حبیب، همانجا؛ منزوی، خطی مشترک، ۱۳/۱۴). دست‌نویسی از این اثر در کتابخانه پنجاب نگهداری می‌شود (همانجا؛ حسین، ۶۵/۳). همچنین استقبال او از قصیده «مرآت الصفا» مشهور است (علیشیر، آقابزرگ، همانجا).

در برخی منابع متأخر به اثر دیگری از بدیعی با عنوان مثلثات منظوم یا نصاب مثلث اشاره شده است (حسین، منزوی، همانجا)، در حالی که برخی احتمال می‌دهند که این اثر به شاعر سده ۱۰ق/۱۶م، بدیعی تبریزی تعلق داشته باشد، به خصوص که در همه موارد نام مؤلف با ابهام آمده است (همو، خطی، ۲۰۲۲/۳؛ خطی مشترک، ۳۰۳-۳۰۲/۱۴؛ تربیت، ۶۵-۶۶؛ نیز نک: مشار، ۵/۵۲۲۰).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعه، تربیت، محمد علی، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۴؛ حسین، محمدشیر، فهرست مخطوطات شیرازی، لاهور، ۱۹۷۳م؛ خواندمیر، غیث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲؛ همو، خلاصه‌الخبار، به کوشش گویا اعتمادی، کابل، ۱۳۲۵؛ دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ق؛ صبا، محمد مظفر حسین، تذکره روز روشن، به کوشش محمد حسین رکن‌زاده آدمیت، تهران، ۱۳۲۳؛ صدیق حسن خان، محمد، نگارستان سخن، به کوشش محمد عبدالمجید خان، کلکته، ۱۲۹۳ق؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۵۶؛ علی حسن خان، صبح گلشن، به کوشش محمد عبدالمجید خان، کلکته، ۱۲۹۵ق؛ علیشیر نوایی، مجالس النفاثات، ترجمه شاه محمد قزوینی، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳؛ مشار، خانبابا، فهرست کتابهای چاپی فارسی، تهران، ۱۳۵۵؛ منزوی، خطی، همو، خطی مشترک؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۲۴؛ واله داغستانی، علیقلی، ریاض الشعراء، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شه ۴۳۰۴. لیلایزوده

بدیعیّه، قصیده‌ای بلند در بحر بسیط، با زوئی میم و گاه غیر آن که غالباً در ستایش پیامبر اکرم (ص) سروده شده، و هریک از ابیات آن شاهی برای یک یا چند صنعت بدیعی است.

راست است که ما مجموعه قصاید بدیعیه را در مسیر تاریخی مدایح حضرت پیامبر (ص) بررسی می‌کنیم، اما می‌دانیم که نخستین انگیزه‌های پیدایش این نوع شعر، تنها مدح نبوده، بلکه گرایش تند به آرایه‌های لفظی، تظاهر به دانش فراگیر در این زمینه و نیز گردآوری همه اشکال بدیع در یک قصیده، خود می‌تواند از اسباب به وجود آمدن بدیعیه باشد (قس: ابوزید، ۳۳).

نکته مهم و قابل توجه در اینجا آن است که او برخلاف بیشتر متجددان و روشنفکران زمان خود که به «مکتب تحصیلی»^۱ اگوست کنت و افکار طبیعی مسلکان قرن ۱۸م نظر داشته‌اند، توجه خود را معطوف به آراء کانتیان جدید در اروپا، خاصه فرانسه کرده است. شاید علت این گرایش، دلپستگی وی به فلسفه اسلامی و ایرانی است و اینکه مکتب کانتیان جدید را با سنت فکری و فرهنگی ایرانیان سازگارتر یافته است (نک: همو، «بدیع الملک»، ۸۰۸-۸۱۵).

مآخذ: آشتیانی، جلال‌الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، مشهد، ۱۳۶۲؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، المآثر والآثار، تهران: ستایش‌المن، حسن، مقدمه بر المشاعر ملاصدرا، لندن، ۱۹۸۴م؛ امین‌الدوله، فرخ، مجموعه اسناد و مدارک، به کوشش کریم اصفهانیان، تهران، ۱۳۵۰؛ اوین، آوژن، ایران امروز، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۷؛ بدیع‌الملک میرزاعمال‌الدوله، عمادالحکمه، به کوشش هانری کریه، تهران، ۱۳۲۲؛ ۱۹۶۴م؛ سعادت نوری، حسین، رجال دوره قاجاریه، تهران، وحید؛ مجتهدی، کریم، «بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله و اولین فیلسوف فرانسوی»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۵۵؛ س ۱۹، شه ۱۱-۱۲، همو، «ذکر فلاسفه بزرگ غرب در کتاب بدایع الحکم»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۵۴؛ س ۱۸؛ مدرّس زوزی، علی، بدایع الحکم، به کوشش احمد واعظی، تهران، ۱۳۷۶؛ نیز:

Browne, E.G., *A Year Amongst the Persians*, London, 1950; Carbin, H., *Introd. Le Livre des pénétrations métaphysiques (Kitāb al-Mashā'ir)*, Tehran 1464.

رضا موسوی پاک

بدیعی سَمَرَقَنْدِی، یوسف (د ۸۹۷ق/۱۴۹۲م)، متخلص به بدیعی، ادیب و سخنور قرن ۹ق/۱۵م. از زندگانی او اطلاعات اندکی بر جای مانده است. از آنجا که وی در اندجان (شهری در فرغانه) به دنیا آمد (خواندمیر، حبیب، ۳۳۷/۴)، برخی منابع او را با نسبت اندجانی خوانده‌اند (صبا، ۱۰۲؛ نفیسی، ۳۲۳/۱).

بدیعی از خردسالی به شعر و شاعری روی آورد. در آغاز نوجوانی رهسپار سمرقند شد و به فراگیری دانش و فنون شعر پرداخت. در آنجا با مولانا صفایی، شاعر اندجانی آشنا شد و در حلقه شاگردان او درآمد. پیوند دوستانه و عمیق میان آن دو سبب شد که برخی بدیعی را با تخلص و شهرت صفایی بخوانند، اما این موضوع سبب رنجش شاعر جوان می‌شد (علیشیر، ۲۲۲، ۴۸؛ خواندمیر، همانجا؛ آقابزرگ، ۱۳۱/۱). گفته‌اند که اشعار ایام نوجوانی او از پختگی لازم برخوردار نبود؛ با این حال، وی پس از وقوف به صنایع شعری و فراگرفتن عروض، بدیع و معانی و بیان در سرودن انواع شعر تبحر یافت (علیشیر، خواندمیر، صبا، همانجا).

بدیعی در عهد محمد بایسنقر به شهرت رسید (دولتشاه، ۴۱۲) و در دوران سلطان حسین بایقرا (حک ۸۷۲-۹۱۱ق/۱۴۶۷-۱۵۰۵م) از ماوراءالنهر به هرات آمد و در درگاه او تقرب و حرمت بسیار یافت (خواندمیر، همانجا، نیز، خلاصه، ۳۰-۳۱؛ صبا، همانجا). وی پس از سفر به نواحی مختلف خراسان و به روایتی دکن هند (علیشیر، همانجا؛ علی حسن خان، ۵۸؛ صفا، ۱۲۰/۴)، سرانجام به سرخس آمد. او در همین شهر درگذشت و در مقبره شیخ لقمان پرنده (بابا لقمان) به

در میان مدایح نبوی که تاریخ آن با دالیه اشعی آغاز می‌گردد، برده (ه م) بوسی (د ۶۹۶ق/۱۲۹۷م) از اهمیت خاصی برخوردار است، زیرا این قصیده در ادب عربی تأثیری بسزا گذارد و الگوی بسیاری از قصایدی که پس از بوسی در ستایش حضرت رسول (ص) سروده شد قرار گرفت و علاوه بر این، عامل اساسی پیدایش بدیعیات در سده ۷ق/۱۳م گردید (نک: مبارک، ۲۱۵-۲۲۶؛ اسکندری، ۲۰۱؛ مطلوب، ۲۱۳؛ موسی‌باشا، تاریخ...، ۱۸۴، ۱۹۴-۱۹۵، ۷۱، ۴۶۶-۴۶۸؛ امین، ۲۶۶-۲۶۷).

دو سال پس از درگذشت بوسی، ابن جابر اندلسی (د ۷۸۰ق/۱۳۷۸م)، شاعر نابینای عرب و نیز ادیب هم عصر او صفی‌الدین حلی (د ۷۵۰ق/۱۳۴۹م)، در ستایش پیامبر (ص) و معارضه با برده، قصایدی سرودند و از آنجا که به کارگیری صنایع بدیعی در آثار ادبی آن عصر رواج داشت، آنان در هر بیت از قصیده خود به یکی از صنایع بدیعی اشاره کردند و بدین سان، نخستین بدیعیه‌ها سروده شد که از یک سو پدیده‌ای نوین در جهان شعر بود و از سوی دیگر نوعی تألیف در زمینه علم بدیع به شمار می‌رفت و این امر سبب شد که این دانش تعمیم یابد و اصول آن استوار گردد (امین، ۲۶۷، ۲۶۹؛ ضیف، البلاغة...، ۳۶۰؛ موسی‌باشا، همان، ۴۶۸؛ سلام، ۱۱۰؛ ابوزید، ۲۵۲-۲۵۸).

البته اینگونه شعر که پایه و مایه‌اش را صنعت تشکیل می‌دهد، از روح شاعرانه و اصالت هنری تهی است و حتی گاه لطافت مدح پیامبر (ص) نیز در آنها ضایع می‌گردد. به همین سبب، گروهی معارضه این شاعران را با بوسی ناموفق، و بدیعیات را اشعاری متکلف و سست خوانده‌اند (اسکندری، همانجا؛ قس: ضیف، عصر...، ۱۸۵).

نخستین کسی که اصطلاح بدیعیه را بر این نوع از قصاید اطلاق کرد و پایه‌های آن را استوار ساخت، صفی‌الدین حلی بود (ابوزید، ۴۰). اما در اینکه نخستین بدیعیه را چه کسی سرود، اختلاف نظر وجود دارد. برخی ابن جابر اندلسی، برخی صفی‌الدین حلی، و گروهی نیز علی بن عثمان امین‌الدین اربلی (د ۶۷۰ق/۱۲۷۲م) را که بدیعیه‌اش در ستایش حضرت محمد (ص) نیست، نخستین بدیعیه‌سرا دانسته‌اند (همو، ۵۵-۶۹؛ ضیف، البلاغة...، ۳۶۰-۳۶۱؛ اسکندری، همانجا؛ عکاو، ۲۵۸؛ فروخ، ۷۷۳/۳؛ مطلوب، ۲۱۴-۲۱۵). پس از این نیز بدیعیه‌سرایی همچنان ادامه یافت و تا پایان سده ۱۴ق/۲۰م با نام شاعران بسیاری می‌توان آشنا شد که به سرودن بدیعیه پرداخته‌اند (نک: ابوزید، ۳۵۱-۳۵۸). فهرست مشهورترین بدیعیه‌ها از این قرار است:

۱. «الحلة السیرا فی مدح خیر الوری»، معروف به بدیعیه (عمیان)،

اثر ابن جابر اندلسی در ۱۷۷ بیت. ابوجعفر رعینی (د ۷۷۹ق/۱۳۷۷م)، شرحی مطول با عنوان «طراز الحلة و شفاء الغلة» بر آن نگاشت (حاجی خلیفه، ۲۳۴/۱؛ ابوزید، ۷۷، ۷۵؛ ضیف، همان، ۳۶۱).

۲. «الکافیة البدیعیة فی المدائح النبویة»، اثر صفی‌الدین حلی در ۱۴۵ بیت، که دربرگیرنده ۱۵۰ نوع بدیعی است. این بدیعیه چند بار شرح شده که از جمله این شروح، یکی «التناجج الالهیة فی شرح الکافیة

البدیعیة» است که شاعر خود فراهم آورده است (ابوزید، ۷۴؛ ضیف، همانجا).

۳. بدیعیه عزالدین موصلی (د ۷۸۹ق/۱۳۸۷م) با عنوان «التوصل بالبدیع الی التوصل بالشفیع» در ۱۳۹ بیت که در ضمن آنها به ۱۴۴ نوع بدیعی اشاره شده است (حاجی خلیفه، ضیف، همانجا؛ ابوزید، ۷۸؛ امین، ۲۶۸). موصلی علاوه بر این، بدیعیه دیگری سروده که در آن روی را تغییر داده است (ابوزید، ۷۹).

۴. «تقدیم ابی بکر»، عنوان بدیعیه ابن حجة حموی (د ۷۶۷ق/۱۳۶۶م) و شرح آن است که بعدها خزانه الادب و غایة الارب خوانده شد و در زمره آثار مهم ادب عربی قرار گرفت. این بدیعیه در معارضه با بدیعیه صفی‌الدین حلی و عزالدین موصلی سروده شده است (ابوزید، ۹۴-۹۵؛ رداوی، ۱۹۳-۱۹۴؛ مطلوب، ۲۲۰؛ قس: فروخ، ۸۴۰/۳؛ حاجی خلیفه، ۲۳۳/۱؛ نیز نک: ضیف، همان، ۳۶۲-۳۶۳).

۵. «نظم البدیع فی مدح خیر شفیع»، سروده جلال‌الدین سیوطی (د ۹۱۱ق/۱۵۰۵م) در ۱۳۳ بیت و مشتمل بر ۱۴۷ نوع بدیعی که خود به شرح آن پرداخته است (حاجی خلیفه، ۲۳۴/۱؛ ابوزید، ۱۰۰-۱۰۱؛ ضیف، همان، ۳۶۳).

۶. «بدیع البدیع فی مدح الشفیع»، اثر عایشه باعونی (د ۹۲۲ق/۱۵۱۶م). این شاعر بدیعیه دیگری نیز دارد با عنوان «الفتح المبین فی مدح الامین» (ابوزید، ۱۰۳-۱۰۶؛ ضیف، همان، ۳۶۳-۳۶۴).

۷. «نسمات الأسحار فی مدح النبی المختار»، اثر عارف مشهور عبدالغنی نابلسی (د ۱۱۴۳ق/۱۷۳۰م) در ۱۵۰ بیت که متضمن ۱۵۵ نوع بدیعی است. وی بدیعیه دیگری نیز سروده است با عنوان «ملیح البدیع فی مدح الشفیع» (ابوزید، ۱۲۶-۱۲۸؛ مرادی، ۳۶/۳؛ سرکیس، ۱۸۳۲-۱۸۳۴؛ ضیف، همان، ۳۶۴-۳۶۵).

همانطور که پیش‌تر نیز اشاره گردید، بدیعیه‌ها در ادب عربی سخت تأثیر گذارند و سبب، آن بود که این اشعار، به علت دشواری، نیاز به شرح و توضیح داشتند. بدین سان، انبوهی کتاب در همین زمینه توسط دانشمندان گوناگون و حتی خود بدیعیه‌سرایان پدید آمد. اینک می‌توان گفت که تقریباً هیچ بدیعیه‌ای بدون شرح و تفسیر رها نشده است. از آنجا که غالب شارحان این نوع از قصاید، دانشمندانی توانمند و صاحب آثار متعدد بودند، شروحاتی که می‌نگاشتند، متضمن مباحثی عالمانه بود؛ خزانه الادب ابن حجة حموی نمونه بسیار خوبی برای این مدعی است (نک: ابوزید، ۱۸۶-۱۹۵؛ مطلوب، همانجا).

این نکته در خور یادآوری است که برخی بدیعیه‌سرایان خود را ملزم می‌کردند که به صنعت ادبی در بیت به صورت توریه اشاره کنند. عزالدین موصلی نخستین کسی است که در بدیعیه خود بدین کار پرداخت (ابوزید، ۷۸-۷۹؛ عکاو، ۲۵۹؛ مطلوب، ۲۱۸).

گسترش چشمگیر بدیعیه‌سرایی سبب شد تا شاعران مسیحی نیز بدان تمایل نشان دهند و بدیعیه‌هایی را در ستایش حضرت مسیح (ع) به‌نظم درآورند (نک: ابوزید، ۷۰).

نخستین استادان این مدرسه بوده، زیرا کتاب اصیل‌الدین عبدالله واعظ هروی پیش از ۸۹۳ق که سال مرگ اوست، تألیف شده است. ۴. امیر رضی‌الدین عبدالاول (د ۹۲۷ق)، فرزند امیر نورالدین محمد امین که از جمله مدرسان ممتاز این مدرسه به شمار می‌رفت (خواندمیر، حبیب السیر، ۳/۳۵۵).

از مدرسه بدیغیه در قرنهای بعدی یاد نشده، و گویا با اضمحلال تیموریان، این مدرسه نیز از میان رفته است.

مآخذ: اصیل‌الدین عبدالله واعظ، رساله مزارات هرات (حصة اول مقصد الاقبال سلطانیه)، به کوشش فکری سلجوقی، هرات، ۱۳۳۴ش؛ خواندمیر، غیث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، «خاتمه خلاصه الاخبار»، همراه آثار الملوک همو، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ میرخواند، محمد، روضه الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش.

بدیغورس، نگارنده ناشناس کتابی مشهور درباره «ابدال ادویه» که در دوره اسلامی از اعتباری ویژه برخوردار بود. این نام در متون عربی به صورتهای بدیغوروس (برای نسخه خطی رساله او، نک: رتر، 825؛ پلسنر، 546)، بدیغورش (مثلاً رازی، الحاوی، ۳۰۰/۱۹؛ ابن وافد، ۹۰)، فیثاغورس (عطار، ۲۱۱)، و بیتاغورس (ابن جزار، ۲۸) و در روایات لاتینی این آثار به شکل پدیگورس، پلیدیگورس، بدیگوروسوس و حتی ادیگورس و جز آن آمده است. ووستنفلد این نام را تحریف شده نام پوناگوراس^۱ (فیثاغورس)، ریاضی دان مشهور یونانی می‌داند. مایر، بدیغورس را فیثاغورس دروغین می‌پنداشت (نک: اشتاین اشنایدر، 7). رتر و والتسر (ص 825، 841) و ابراهیم بن مراد (ص ۲۱۵) نیز این نظریه را پذیرفته‌اند.

به نظر لکلر، بدیغورس احتمالاً پزشکی یونانی و هم نام پیشاگوراس مشهور بوده که در ایران می‌زیسته است؛ زیرا در رساله او برخی مفردات دارویی ایرانی و هندی دیده می‌شود که دانشمندان یونانی و یونانی مآب نمی‌شناخته‌اند (I/268؛ اولمان، «پزشکی اسلامی»، 18، «رساله...»، 233-235). مایر هوف و جورجی صبحی، بدیغورس را «یک پزشک ناشناس یونانی یا بیزانسی» دانسته‌اند (ص 555). سزگین (GAS, III/21) بدیغورس را (که به زعم وی در نسخه خطی آمده) فیثاغورس پزشک یا فیثاغورس مجعول دانسته، و بر آن است که رساله وی احتمالاً سریانی و شاید فارسی بوده است. اولمان نیز به پیروی از لکلر، و با استناد به ورنر زوندرومان، بر آن است که هر چند نام بدیغورس یا مشابه آن در متون پهلوی دیده نشده، اما با توجه به شکل نام فیثاغورس در متون سریانی، می‌توان تلفظ آن را در دوره ساسانی به صورت باز سازی شده *پیتگورس دانست که به تدریج به *پدیگورس و *پدیغورس تبدیل شده، و از آنجا در زبان عربی به بدیغورس یا بدیغورس تغییر شکل یافته است («رساله»، 235). البته واژه‌ای را که زوندرومان برای شکل احتمالی نام بدیغورس در خط پهلوی آورده (𐭥𐭣𐭥𐭥𐭥)،

مآخذ: ابوزید، علی، البدایع فی الادب العربی، بیروت، ۱۴۰۳/۱۹۸۳م؛ اسکندری، احمد و دیگران، المفصل فی تاریخ الادب العربی، قاهره، ۱۹۲۶م؛ امین، بکری شیخ، مطالعات فی الشعر المملوکی و العثماني، بیروت، ۱۴۰۰/۱۹۸۰م؛ حاجی خلیفه، کشف ریدای، محمود، ابن حجة الحموی شاعراً و ناقد، دمشق، ۱۴۰۲/۱۹۸۲م؛ سرکیس، یوسف الیان، معجم المطبوعات العربیة و المعریة، قاهره، ۱۳۲۶ق/۱۹۲۸م؛ سلام، محمد زغلول، الادب فی العصر المملوکی، قاهره، ۱۹۸۰م؛ ضیف، شوقی، البلاغة، تطور و تاریخ، قاهره، ۱۹۶۵م؛ همو، عصر الدول و الامارات، قاهره، ۱۹۹۰م؛ عکاری، انعام فوال، المعجم المفصل فی علوم البلاغة، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۶۶م؛ فروغ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۹م؛ مبارک، زکی، المدائح النبویة فی الادب العربی، قاهره، ۱۳۹۱ق؛ مرادی، محمدخلیل، سلک الدور، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مطلوب، احمد، بحوث بلاغیة، بغداد، ۱۳۱۷ق/۱۹۹۶م؛ موسی باشا، عمر، الادب فی بلاد الشام، بیروت / دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، تاریخ الادب العربی (العصر المملوکی)، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م.

بدیغیه، مدرسه، از مدارس بزرگ و مهم شهر هرات در سده‌های ۹ و ۱۰ق/۱۵ و ۱۶م). بنیادگذار این مدرسه، بیکه سلطان بیگم (د ۸۹۳ق/۱۴۸۸م)، همسر سلطان حسین بایقرا و مادر بدیع‌الزمان میرزاست (میرخواند، ۱۰۸۷؛ خواندمیر، حبیب السیر، ۱۸۲/۳؛ قس: همو، «خاتمه...»، ۱۹۷، که بنای آن را به بدیع‌الزمان نسبت داده؛ اما وی ظاهراً به تعمیر آن پرداخته بوده است، نک: اصیل‌الدین، ۱۸۶). هرات در عصر تیموری دارالعلم بزرگ خراسان و بلکه مرکز فرهنگ و معارف سراسر ایران و خاستگاه دانشمندان بزرگ در رشته‌های گوناگون که غالباً دانش‌آموختگان و استادان مدارس مهمی چون نظامیه، مدرسه سلطانی و مدرسه بدیغیه بودند، به شمار می‌رفت.

بیکه سلطان بیگم در همین مدرسه مدفون شد و افزون بر او عده دیگری از شاهزادگان تیموری مانند محمد مؤمن میرزا فرزند بدیع‌الزمان که در نوجوانی دستگیر، و به فرمان عموی خود، مظفر حسین میرزا، کشته شد؛ و نیز دختر بدیع‌الزمان موسوم به جوچوک بیگم که در روزهای آخر سال ۹۱۲ق درگذشت، در همین مدرسه به خاک سپرده شدند (میرخواند، ۱۵۲/۷-۱۵۳؛ خواندمیر، حبیب السیر، ۲۱۴/۳-۲۱۵، ۳۷۴-۳۷۳).

در روزگار رونق مدرسه بدیغیه، استادان دانشمند و مدرسان ناموری در این مرکز به تدریس مشغول بودند که از آن جمله‌اند: ۱. امیر صدرالدین ابراهیم مشهدی (د ۹۱۹ق) که در زمره علما و صلحای مشهور آن زمان بود و سالها در این مدرسه به تدریس اشتغال داشت (میرخواند، ۲۸۷/۷؛ خواندمیر، همان، ۳۵۲/۳). ۲. مولانا فصیح‌الدین محمد نظامی که در دانشهای معقول و منقول تبحر داشت و در ریاضی و حکمت از جمله سرآمدان عصر خود بود و مدتی سلطان حسین بایقرا نزد او دانش آموخت. از آثار وی می‌توان به حاشیه هدایه در حکمت، حاشیه تذکره شرح اربعین امام نووی، حواشی مطول و مختصر، و چند کتاب دیگر اشاره کرد (میرخواند، ۲۸۷/۷؛ خواندمیر، همان، ۳۵۲/۳-۳۵۳). ۳. امیر صدرالدین یونس که شاگردان بسیاری پرورد (همو، «خاتمه...»، همانجا؛ اصیل‌الدین، ۱۸۵-۱۸۶). وی ظاهراً جزو

می‌توان به ۸ صورت *بتیگورش... (با جابه‌جایی پ با ب، ت با ذ و گ با غ) خواند؛ اما آخرین حرف این نام را فقط می‌توان «ش» خواند. از روزگار زندگی بدیغورس چیزی نمی‌دانیم. سزگین (GAS، همانجا)، به تصور آنکه رازی در الحاوای نظر بولس درباره طرائث را به واسطه بدیغورس نقل کرده، روزگار این یک را حدود سده ۷م دانسته است؛ اما از مقایسه این نقل قول با مدخل طرائث در مفردات الحاوای و نیز نقل قولهای دیگران از این دو، می‌توان دریافت که عبارت رازی به صورت «بدیغورس: الطرائث خاصه حبس البطن والدم. قال بولس...» بوده که در متن جای یک بار عبارت «خاصه...» و بار دیگر نام بدیغورس افتاده است (رازی، الحاوای، ۱۹۳/۶، ۱۵۷/۲۱؛ ابن سمجون، ۲۷۱/۱؛ ابن بیطار، ۱۰۷/۳). بررسیهای صورت گرفته درباره قرا با ذین شاپورین سهل (دج ۲۵۴ق) و الکناش الصغیر ابن سربایون (د اواخر سده ۳ق)، حاکی از آن است که در این دو اثر مهم داروشناسی نیز از بدیغورس یاد نشده است (یادداشت‌های منتشر نشده مؤلف و صادق سجادی).

دلیل اولمان («رساله، ۲۳۷») مبنی بر استناد اسحاق بن عمران (ه م) به بدیغورس نیز چندان پذیرفتنی نیست؛ زیرا رساله الادویه المفردة اسحاق مفقود شده است و نمی‌توان صرفاً به دلیل شباهت برخی نظرات این دو، یکی را پیرو دیگری دانست. پس با توجه به اینکه رازی نخستین راوی بدیغورس است، باید هنگام ظهور روایت عربی رساله او را در حدود سالهای ۲۷۰-۲۸۰ق دانست. در آغاز و انجام دو نسخه موجود روایت عربی «ابوزید حنین بن اسحاق اسرائیلی» به عنوان مترجم یاد شده است. اولمان با استناد به تفاوت بسیار چگونگی ضبط نام گیاه - داروها در روایت عربی ابدال بدیغورس با عشر مقالات فی العین حنین و نیز ترجمه عربی دیوسقوریدس (که توسط حنین اصطلاح شده)، و نیز با توجه به نسبت اسرائیلی که جای دیگری برای حنین یاد نشده، و تأکید خود حنین بر انتساب نادرست برخی ترجمه‌ها به وی، در درستی این انتساب تردید کرده است (همان، ۲۳۳-۲۳۲). البته تفاوت نام مفردات در این ۳ ترجمه بیش از آنکه نشانه تفاوت مترجم باشد، حاکی از به کار رفتن این اصطلاحات در متن اصلی است؛ اما بررسی بیش از ۳۰۰ مورد شکلی ارائه خواص دارویی، تفاوت قابل توجهی در سبک نگارش روایت عربی رساله ابدال با ترجمه‌های مکتب حنین و حتی آثار دیگر داروشناسان دوره اسلامی (البته بجز ابن ماسویه) را نشان می‌دهد، و این ما را بر آن می‌دارد که حنین را مترجم این متن ندانیم. از سوی دیگر هیچ نشانه‌ای در دست نیست تا بدانیم رساله بدیغورس از چه زبانی به عربی ترجمه شده است. اگر این زبان را یونانی یا سریانی بدانیم، چرا باید پذیرفت که یک یونانی ساکن ایران - که کتابی به یونانی یا سریانی (به اعتبار رواج این زبان در میان دانشمندان ایرانی) نوشته - حتی درباره برخی داروهایی که نام یونانی‌شان رایج تر بوده، از نامهای کهن فارسی بهره برده است؟ مثلاً وی به جای نامهای بسیار رایج بزر قطونا، عنب الثعلب، مازیرون، کرمة الیضاء (یا فاشرا) و کرمة السوداء (فاشرستین)، به ترتیب إسفیوش (آسپجوش)، روباه ترنگ، هفت برگ،

هزارجشان و شست پداز آورده است (نک: رازی، همان، ۲۲۲-۲۲۷، ۵۶۱-۵۶۲، ۶۳۹؛ ابن بیطار، ۳۹/۱؛ ابن سمجون، ۱۲۹/۲-۱۳۴)؛ در حالی که حتی در کهن‌ترین آثار داروشناسی فارسی، یعنی هدایة المتعلمین فی الطب اخوینی بخاری و الابنیه عن حقایق الادویه ابومنصور موفق هروی تا این حد اصطلاحات «فارسی کم کاربرد» دیده نمی‌شود. ابومنصور اصطلاحات بزر قطونا، عنب الثعلب، هزارجشان و ششبداز یا شش پیاز (تصحیف شست پداز) «معروف به فاشرستین» را به کار برده است (به ترتیب ص ۵۱، ۲۳۴، ۳۴۱، ۲۰۱). اخوینی نیز به جای روباه ترنگ، انگور گرگ آورده (مثلاً ص ۴۳۷)، و ابن ربن طبری، پزشک مشهور ایرانی نیز به هزارجشان و ششبداز اشاره کرده است (ص ۴۵۲). گذشته از این، نمی‌توان پذیرفت که کتابی که پس از ترجمه این چنین رواج یافته، پیش از ترجمه، توجه پزشکیان چون ابن سربایون و شاپور بن سهل را - که به یونانی و سریانی تسلط داشتند - به خود جلب نکرده باشد. در نتیجه، منطقی تر آن است که روایت اصلی کتاب را پهلوی بدانیم که چندان با یونانی بودن مؤلف سازگار نیست؛ شاید بتوان فرض کرد که مؤلف یکی از سریانی‌زبانان یا دیگر مسیحیان سرزمینهای ایرانی بوده که نامی شبیه به یونانیان داشته است. اما باز هم بی‌توجهی پزشکان جندی شاپور به روایت پهلوی این کتاب چندان منطقی نخواهد بود. از طرفی همه آنچه درباره ترجمه بودن این اثر می‌دانیم، منحصر به اشارات کاتبان دو نسخه خطی است. چه بسا این رساله را داروشناسی ایرانی در همان اواخر سده ۳ق نگاشته باشد و با توجه به اعتبار بسیار پزشکی یونانی در آن روزگار، نامی ساختگی و شبه یونانی برگزیده، و برای کسب اعتبار بیشتر، تألیف خود را به عنوان یکی از ترجمه‌های مترجمی مشهور چون حنین معرفی کرده باشد. همچنین بعید نیست که داروشناسی ایرانی برای اثبات نفوذ پزشکی ایرانی در پزشکی یونانی، دست به چنین کاری زده باشد. نشانه‌های دیگری نیز احتمال ایرانی بودن مؤلف را تقویت می‌کند. مثلاً درباره برخی داروهای ایرانی، از جمله داروی انداهیمان تنها مأخذ پزشکان مسلمان، سخنان بدیغورس است. رازی در مفردات الحاوای درباره این دارو (نیز ذیل انداسیمان که بی‌شک تصحیف انداهیمان است) چنین آورده است: «گیاهی کرمانی است. بدیغورس گوید: برای شکم روش بسیار نیک است» (۴۴/۲۰، ۵۹). وی در ابدال (گ ۱۳۱ آ، سطر ۳)، بدل این دارو را بدون اشاره به نام بدیغورس، از او نقل می‌کند. ۳ قرن و نیم پس از وی ابن بیطار نیز به‌رغم جست‌وجوهای بسیار در منابع، درباره این دارو تنها به بدیغورس، و تک جمله رازی استناد می‌کند (۶۲/۱).

اثر موجود رساله فی ابدال الادویه و الاشجار و الصموغ و الطین در شرح ۱۶۳ دارو در ۵ فصل بدین ترتیب است: ۱. قوانین جایگزین‌سازی (ابدال) داروها و خواص ۳ داروی زعفران، دارچین و گل صد تومانی؛ ۲. خواص و بدل ۳۲ دارو که از درختان گرفته می‌شود؛ ۳. خواص و بدل

یک بار نیز به صراحت از ابدال وی نام برده است (ص ۹۵). عجیب آنکه این جزا به هنگام نقل نظر بدیغورس درباره حب البان آن هم به واسطه ابدال رازی، گویی وی را باز نشناخته است (ص ۱۲۶: «حکی رازی عن يدعوبدیغورس...»؛ قس: رازی، ابدال، گ ۱۳۲، آ، سطر ۱۲؛ نیز این بیطار، ۸۰/۸).

۳. ابن سمجون (ه م): وی ۱۵ بار ذیل ۱۴ دارو (دو بار ذیل کمافیطوس) درباره خاصیت یا بدل دارو بدون واسطه به بدیغورس استناد کرده است، زیرا برخی مطالب نقل شده توسط وی (مثلاً بدل طاليسفر، ۱۸۸/۱) در استنادات داروشناسان قبلی دیده نمی‌شود. وی گاه به شباهت میان آراء اسحاق بن عمران و رازی از یک سو و بدیغورس از سوی دیگر تأکید کرده است (همانجا، نیز ۱۱۴/۲، ۱۱۸).

۴. ابن وافد (ه م): وی در کتاب الادوية المفردة درباره ۱۴ دارو، جمعاً ۱۵ بار از «بدیغورس» نام برده است. اما با مقایسه این استنادها و آنچه در الحاوی رازی از بدیغورس نقل شده، به خوبی می‌توان دریافت که ابن وافد مستقیماً به کتاب بدیغورس دسترسی نداشته، و همه این مطالب را تنها به واسطه بخش مفردات الحاوی آورده است؛ زیرا اولاً وی نیز همچون رازی در الحاوی، هرگز درباره ابدال ادویه به بدیغورس استناد نکرده است؛ و دیگر آنکه همه موارد استناد وی به بدیغورس را می‌توان در بخش مفردات الحاوی دید (مثلاً درباره اکیلل الملک، ساذروان و صمغ عربی، به ترتیب نک: رازی، الحاوی، ۱۲۶/۲۰، ۴۷/۲۱، ۱۴۸؛ قس: ابن وافد، ۱۱۷، ۴۷، ۱۱۷، ۱۹۰).

۵. ابن بیطار (ه م): وی ۳۹ بار ذیل ۳۸ دارو (۲ بار ذیل هیوفاریقون) درباره ابدال یا خواص داروها به بدیغورس استناد کرده است. این استنادها گاه بی‌واسطه است، مثلاً درباره دهن بلسان که تنها او (۱۰۹/۱) نظر بدیغورس را آورده است و گاه، چنانکه خود تصریح کرده، به واسطه الحاوی (مثلاً درباره ساذروان، ۳/۳؛ رازی، الحاوی، ۴۷/۲۱). همچنین به نظر می‌رسد که برخی استنادهای ابن بیطار به ابدال الادوية (که عنوانی عام است) مربوط به بدیغورس باشد (مثلاً درباره کباث، ۵۱/۴).

ماخذ: ابراهیم بن مراد، بحوث فی التاريخ الطب و الصيدلة عند العرب، بیروت، ۱۹۹۱ م، ابن بیطار، عبدالله، الجامع لمفردات الادوية و الاغذية، قاهره، ۱۲۹۱ ق؛ ابن جزار، احمد، الاعتماد فی الادوية المفردة، ج تصریری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ابن رین، علی، فردوس الحکمة، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸ م؛ ابن سمجون، حامد، جامع الادوية المفردة، ج تصریری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۱۲ ق/۱۹۹۲ م؛ ابن سینا، القانون، قاهره، ۱۲۹۴ ق؛ ابن عبری، غریغوریوس، منتخب کتاب جامع المفردات غافقی، به کوشش ماکس مایرهوف و جورجی صبحی، قاهره، ۱۹۴۰ م؛ ابن وافد، عبدالرحمان، الادوية المفردة، به کوشش احمد حسن بسج، بیروت، ۱۴۲۰ ق/۲۰۰۰ م؛ ابومنصور موفق هروی، الابنية عن حقایق الادوية، به کوشش احمد بهمنیار و حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ اخوینی بخاری، ربیع، هدایة التعلیمین، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۷۱ ش؛ بیرونی، ابوریحان، الصیدنة، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ همو، همان، ترجمه کهن فارسی از ابوبکر کاسانی، به کوشش منوچهر ستوده و ابرج

۳۸ گیاه کوچک یا علف؛ ۴. خواص و بدل ۴۶ گیاه بزرگ و گیاهان بوته‌دار؛ ۵. خواص و بدل ۴۴ نوع صمغ یا ماده معدنی. بدیغورس همیشه نخست خاصیت هر دارو، و سپس دویا بدل آن را با تأکید به نسبت وزن آن به وزن داروی اصلی، یاد می‌کند (اولمان، «رساله»، ۲۳۱-۲۳۲). از این رساله دو دست نویس (یکی با تاریخ کتابت ۶۴۳ ق/۱۲۴۵ م) در کتابخانه ایاصوفیه موجود است (دفتر ۳۷۷، رتر، ۸۴۱، ۸۳۷، ۸۲۵؛ پلسنر، ۵۴۶).

بهره‌گیری پزشکان دوره اسلامی از رساله بدیغورس: شمار استنادهای پزشکانی چون بیرونی در الصیدنة (ص ۵۳۲، قس: ترجمه فارسی، ۵۹۴، ۹۳۷) و نیز تمیمی مقدسی در المرشد، احمد بن عواد مغربی در قطف الازهار، جلدکی در درة (نک: اولمان، «پزشکی در اسلام»، ۲۳۹) چندان قابل توجه نیست. ابن سینا به رغم بهره‌گیری بسیار از رساله بدیغورس (هم مستقیم و هم به واسطه آثار رازی) تنها دوبار ذیل اکیلل الملک از وی نام برده است (۲۴۳/۱؛ اولمان، «رساله»، ۲۳۹-۲۳۸). عطار هارونی در منهاج الدکان، بارها به واسطه ابدال رازی، و نیز ذیل فاوانیا با استناد مستقیم (یا شاید به واسطه اثری دیگر) به «فیثاغورث»، از بدیغورس نقل قول کرده است (نک: عطار، ۲۰۳، ۲۱۱؛ قس: رازی، ابدال، گ ۱۳۳، آ، سطر ۶؛ ابن جزار، ۵۴؛ ابن سمجون، ۲۱۴/۳؛ ابن بیطار، ۱۵۳/۳). غافقی و ابن سرابی (ه م، داک) نیز از رساله بدیغورس بهره بسیار برده‌اند، اما در این مقاله تنها بخشی از گزیده ابن عبری (۱۱/۴/۲۴) از اثر غافقی در دست بوده است (نیز لکزر، I/268). به علاوه در ۵ اثر معروف دیگر، بیش از بقیه به بدیغورس اشاره شده است:

۱. رازی: در متن جایی بسیار مشوش الحاوی، ۱۵۱ بار از بدیغورس (یا شکل‌های تصحیف شده نام او) یاد شده است. در مواردی نیز نام بدیغورس در متن چاپی افتاده است (مثلاً ۱۵۷/۲۱، ۳۷۰، ذیل کروان و طرائث، قس: ۱۹۳/۶، ۳۷/۷؛ ابن وافد، ۱۱۴). رازی در الحاوی تنها درباره خواص داروها به بدیغورس استناد کرده است و نقل قول‌های مربوط به داروهای جایگزین همگی در رساله ابدال او آمده‌اند. در این رساله تنها ذیل حب البان از بدیغورس یاد شده (گ ۱۳۲، آ، سطر ۱۲)، اما مقایسه ابدال رازی و نقل قول‌های دیگران از بدیغورس نشان می‌دهد که وی دست کم در ۱۴ مورد دیگر نیز از رساله بدیغورس بهره برده است. درباره داروهایی چون انداهیمان و کمافیطوس، مجموع مطالبی که در الحاوی و ابدال آمده، مشابه مطالبی است که داروشناسان دیگر از بدیغورس نقل کرده‌اند (همو، الحاوی، ۳۷۰/۲۱، ابدال، گ ۱۳۲، ب، سطر ۲؛ ابن جزار، ۱۲۰، اشاره به شباهت نظر رازی و بدیغورس؛ ابن سمجون، ۱۱۷/۲-۱۱۸؛ ابن بیطار، ۸۰/۴).

۲. ابن جزار: وی ۳۶ بار درباره بدل ۳۶ دارو به بدیغورس استناد کرده، و گاه به خاصیت آنها نیز اشاره کرده است (قس: ابراهیم، ۲۱۵؛ اولمان، «رساله»، ۲۳۸، که شمار ارجاعات را کمتر یاد کرده‌اند). وی جز در یک مورد، همواره مستقیماً به کتاب بدیغورس مراجعه کرده، و

افشار، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ داک؛ دفتر کتبخانه ایاصوفیه، استانبول، ۱۳۰۴ ق؛ رازی، محمد بن زکریا، ابدال الادویه، نسخه خطی کتبخانه مرکزی دانشگاه تهران، شه ۳۶۰ (۴)، هم، الحاروی، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۲-۱۳۹۰ ق/۱۹۵۵-۱۹۷۰ م؛ عطار هارونی، دارود، منهاج الدکان و دستور الاعیان فی اعمال و تراکیب الادویه النافعه للابدان، به کوشش حسن عاصی، بیروت، ۱۴۱۲ ق/۱۹۹۲ م؛ یادداشت‌های منتشر نشده مؤلف و صادق سجادی؛ نیز:

GAS; Leclerc, L., *Histoire de La médecine arabe*, Paris, 1876; Meyerhof, M. and G. P. Sobhi, tr. *The Abridged Version of «The Books of Simple Drugs»*, Cairo, 1940, vol. I(4); Plessner, M., «Beiträge zur Islamischen Literaturgeschichte», *Islamica*, Leipzig, 1931, vol. IV; Ritter, H. and R. Walzer, «Arabische Übersetzungen Griechischer Ärzte in Stammler Bibliotheken», *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Phil. - hist. Klasse Nr. 26)*, Berlin, 1934; Steinschneider, M., *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960; Ullmann, M., *Islamic Medicine*, Edinburgh, 1978; id, *Die Medizin im Islam*, Leiden, 1970; id, «Die Schrift des Badiğūras über die Ersatzdrogen», *Der Islam*, Berlin/New York, 1973, vol. L(2).
یونس کرامتی

بَدِیلُ بنِ وَرْقَاءَ، از اصحاب مکی پیامبر اکرم (ص) و از شیوخ قبیلۀ خزاعه. در کهن ترین منابع نام او فقط به صورت بدیل بن ورقاء یا بدیل بن ورقاء خزاعی آمده است (مثلاً واقدی، ۵۸۱/۱، ۵۹۳، ۷۴۹/۲، ۷۵۰، ج۵؛ ابن هشام، ۳۴/۴، ۳۷، طبری، ۶۲۵/۲، ۶۲۶)؛ اما ظاهراً ابن سعد نخستین کسی است که نام او و اجدادش را به صورتی نسبتاً کامل آورده است (۲۹۴/۴)، ولی در مقایسه با آنچه ابن اثیر (اسد الغابة، ۱۷۰/۱) آورده، بعضی از اجداد او را از میانه انداخته است. کنیه اش را نیز به اختلاف، ابو عمر و ابو عبدالله گفته اند (همانجا؛ تستری، ۲۵۴/۲-۲۵۵؛ مجلسی، ۱۱۵/۲۱؛ خویی، ۲۷۵/۳). درباره تاریخ تولد و مرگ او نیز اطلاع دقیقی در دست نیست، اما به یقین در حجة الوداع حضور داشت و پیش از رسول اکرم (ص) درگذشت (ابن سعد، همانجا، ابونعیم، ۱۴۴/۳؛ ابن اثیر، همانجا؛ ابن عراقی، ۴۹). بنا بر یک روایت، وی هنگام فتح مکه ۹۷ سال داشته است (شیخ طوسی، امالی، ۳۸۶/۱؛ امینی، ۳۶۳/۲؛ مجلسی، همانجا)؛ پس باید حدود سال ۷۵ پیش از ظهور اسلام زاده شده باشد. منابعی که قتل بدیل را در جنگ صفین دانسته اند (بخاری، ۱۰۲/۱)، او را با پسرش عبدالله خلط کرده اند.

بدیل بن ورقاء پیش از ظهور اسلام در مکه از احترام و منزلتی برخوردار بود، ولی از جزئیات حیات او اطلاعی در دست نیست (علی، ۱۵/۴). نام بدیل از اوایل بعثت پیامبر (ص)، به ویژه از صلح حدیبیه، در تاریخ اسلام کم و بیش مطرح می گردد (واقدی، ۵۸۱/۱؛ ابن سعد، ۹۶/۲؛ طبری، ۶۲۵/۲) و یک بار نیز او و خزاعیان همراه او را رازدار پیامبر و پایدار در دوستی خوانده اند (واقدی، ۵۹۳/۱؛ طبری، همانجا؛ ابن کثیر، ۱۷۵/۲). در واقع مطابق مفاد صلح نامه حدیبیه، خزاعه هم پیمان مسلمانان بودند و پس از بازگشت پیامبر (ص) از حدیبیه، بیشتر خزاعیان مسلمان شده بودند (واقدی، ۷۴۹/۲). بی گمان این دوستی و همراهی با هم پیمانی خزاعه با عبدالمطلب از پیش از اسلام بی ارتباط نبود. به هر حال، پیامبر اکرم (ص) در جمادی الآخر سال ۸، طی نامه ای که به بدیل بن ورقاء نگاشت، خزاعه را سخت ستود (همانجا؛ ابن اثیر،

همانجا؛ قس: ابن سعد، ۲۹۴/۴؛ ابن عبدربه، ۳۳۳/۳؛ قلشندی، ۳۲۳). در آستانه فتح مکه، بدیل بن ورقاء همراه ابوسفیان و حکیم بن حزام، توسط عباس بن عبدالمطلب نزد پیامبر (ص) راه یافتند و به یک روایت بدیل همانجا مسلمان شد (واقدی، ۸۱۵/۲، ۸۱۷؛ ابن هشام، ۴۴/۴؛ مقریزی، ۳۶۹/۱)؛ در حالی که بنا به بعضی گزارشها، چنین می نماید که بدیل پیش از این تاریخ اسلام آورده بوده است.

در روز فتح مکه خانه بدیل از خانه های امن به شمار می رفت که برخی از قریشیان به آنجا پناه بردند (ابن اثیر، همانجا؛ ابن حجر، ۱۹۱/۱؛ ابن عبدالبر، ۱۵۰/۱). بدیل همچنین در جنگ حنین به فرمان پیامبر (ص) مأمور گسیل اسیران از حنین به جعرانه بود و گویا وظیفه حراست از غنایم را نیز بر عهده داشت (ابن سعد، همانجا؛ بلاذری، انساب، ۳۶۵/۱؛ ابن حبان، ۶۱؛ ابن اثیر، الکامل، ۲۶۶/۲).

در تدارک مقدمات جنگ تبوک نیز، بدیل از کسانی بود که به فرمان پیامبر (ص) نزد قبایل رفتند تا آنان را برای جنگ آماده کنند (واقدی، ۸۰۰/۲؛ ابن سعد، همانجا).

از فرزندان بدیل، برخی در حوادث صدر اسلام نقش داشتند. نافع ابن بدیل، پیش از پدر، و در نبرد بصره معونه به شهادت رسید (همانجا؛ ابن حزم، ۲۳۹)؛ عبدالله بن بدیل در غزوات حنین و تبوک و طائف حضور داشت و از فاتحان اصفهان در ۳۲ ق بود (بلاذری، فتوح، ۴۳۶-۴۳۷؛ صفدی، ۱۰۲/۱۰) و در صفین در زمره یاران امام علی (ع) به شهادت رسید (ابن سعد، ابن حزم، همانجا؛ شیخ طوسی، رجال، ۴۶)؛ برادر او عبدالرحمان بن بدیل نیز در صفین شهید شد (مماقانی، ۱۶۹؛ قس: ابونعیم، ۱۴۵/۳).

بدیل در منابع روایی شیعی و اهل سنت، در زمره راویان آمده، و چند روایت حدیبیه، فتح و حمل اسیران پس از جنگ حنین، و روایتی درباره خوردن و آشامیدن و روزه نگرفتن در حجة الوداع، از او نقل شده است (شیخ طوسی، امالی، ۳۸۵/۱؛ ابونعیم، ۱۴۵/۳-۱۴۶).

مآخذ: ابن اثیر، علی، اسد الغابة، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ هم، الکامل؛ ابن حبان، محمد، مشاهیر علماء الامصار، به کوشش مرزوق علی ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۸ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابة فی تمييز الصحابة، بیروت، ۱۸۳۵ م؛ ابن حزم، علی، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش عبدالمجید ترجی، بیروت، دار الکتب العلمیه؛ ابن عراقی، احمد، ذیل الکاشف، به کوشش بوران ضناوی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۸۸۶ م؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، معرفة الصحابة، به کوشش محمد راضی ابن حاج عثمان، مدینه، ۱۴۰۸ ق؛ امینی، عبدالحسین، القدر، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ بخاری، محمد، التاريخ، القفیر، به کوشش محمد ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ هم، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طیاح، بیروت، ۱۴۰۷ ق؛ تستری، محمد تقی، قاموس الرجال، قم، ۱۴۱۰ ق؛ خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، قم، ۱۴۰۳ ق؛ شیخ طوسی، محمد، امالی، نجف، ۱۳۸۴ ق؛ هم، رجال، نجف، ۱۳۸۰ ق؛ صفدی، خلیل، اللواتی بالوفیات، به کوشش زاکلین سوبله و دیگران، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛

تأمل؛ و بدیهه از مقوله استثنا به شمار می‌آید که خود، دست کم در این موارد، نشانه استادی و کارآزمودگی است؛ چنانکه نظامی عروضی با عبارت «بدیهه من چون رویت گشته بود» (ص ۸۵)، از استادی خویش سخن می‌گوید. همو بدیهه‌سرایی را رکن اعلا‌ی شاعری شمرده، و آورده که بر شاعر واجب است تا به مدد تکرار و ممارست، طبع خود را چنان در بدیهه‌سرایی توانا سازد که بتواند «معانی انگیزد» (ص ۵۷). طبع روان خصلتی است که یکی از جلوه‌های آن بدیهه‌سرایی است و شاعر بدیهه‌سرا دارای طبعی به تعبیر حافظ «چون آب» است (غزل، ۲۶۸).

از دیگر شرایط دست‌یابی به پایگاه بدیهه‌سرایی تکرار و ممارست و حفظ شعر، و آنگاه سرودن و بسیار سرودن شعر است تا در نفس شاعر «ملکه شاعری» پرورش یابد و در بدیهه‌گویی توانا گردد (نظامی عروضی، ۴۷-۴۸؛ نیز نک: ابن خلدون، ۱۳۰۶/۳). پس پیوند شاعری و بدیهه‌سرایی، دست کم به عنوان جلوه‌ای از طبع روان، امری است نه فقط پذیرفته، که مطلوب نیز هست؛ اما در برابر، کسانی بر رویه‌گویی تأکید می‌کنند و بدیهه‌گویی را گونه‌ای هرزه‌درایی و یاوه‌گویی می‌شمارند (نک: حمیدی، ۱۱۳).

بدیهه‌سرایی سابقه‌ای دیرینه دارد و در تمام ادوار شعر فارسی کم و بیش رواج داشته است. نظامی عروضی گزارشها و حکایت‌هایی از بدیهه‌سراییه‌ای شاعرانی چون رودکی، عنصری، معزی و ازرقی به دست می‌دهد (ص ۵۲، ۵۴، ۵۷، ۷۰-۷۱). خاقانی شروانی نیز در بیتی از قصیده‌ای به بدیهه‌گویی خویش افتخار کرده است (ص ۱۳۲). نظامی گنجوی در لیلی و مجنون از بدیهه‌گویی شاعرانه سخن رانده (ص ۹۵، ۱۰۵، ۲۱۷)، و جامی هم از بدیهه‌گویی فردوسی در مجلس سلطان محمود یاد کرده است (ص ۹۴). از بدیهه‌گوییهای صائب نیز چند جا سخن به میان آمده است (نشاط، ۲۸۵)، و حکایاتی از قدرت طبع قاتنی و بدیهه‌سراییه‌ای او آورده‌اند (نک: حمیدی، ۱۱۲). در دوره معاصر نیز بدیهه‌سرایی مورد توجه برخی از شاعران سنت‌گرا قرار دارد.

بدیهه‌سرایی بنابر طبیعت خود که از سر شتاب و تحت تأثیر رویدادهای خاص شکل می‌گیرد و به کوتاهی بیان می‌شود، معمولاً قالب‌هایی کوتاه می‌طلبد؛ به علاوه، شاعر با همه مهارتی که دارد، کمتر مجال انتخاب قوالب بلند می‌یابد. در حقیقت جلوه‌گاه بدیهه، نخست رباعی و دو بیتی است و سپس مفردات (نشاط، ۲۸۱) و سرانجام قطعه‌هایی که از دو یا چند بیت فراتر نمی‌رود؛ چنانکه بدیهه‌سراییه‌ای رودکی و عنصری و معزی و ازرقی و مهستی همه قطعه یا رباعی است (نک: آذر، ۳۶۰).

مآخذ: آذریگدلی، لطفعلی، آشکده، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ آنندراج، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ابن خلدون، مقدمه، به کوشش علی عبدالواحد وافی، قاهره، ۱۳۷۶-۱۳۸۲ق؛ ابن منظور، لسان؛ ابوالقاء کفوی، ایوب، الکلیات، دمشق، ۱۹۸۱م؛ تهانوی، محمد اعلی، کشف اصطلاحات الفنون، به کوشش اشبرنگر، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جامی، عبدالرحمان، بهارستان، به کوشش اسماعیل حاکمی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حافظ شیرازی، دیوان، به

طبری، تاریخ؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۷۰م؛ تفتشندی، احمد، نهایه‌الاروب، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، نجف، ۱۳۵۰ق؛ مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ مقریزی، احمد، امتاع الاسماع، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره ۱۹۴۱م؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جوبنر، تهران، ۱۴۰۵ق.

محمد نوری

بدیهه‌سرایی و بدیهه‌گویی، سرایش و نگارش شعر و سخن
به مقتضای مقام و بی‌درنگ و اندیشه پیشین. بدیهه یا بداهه (به ضم یا فتح باء) از مصدر بده و بده (ه‌اء بدل از همزه: بده)، در لغت یعنی آغاز هر چیز و آنچه به ناگاه آید؛ و در اصطلاح ادب کلامی است که بی‌رویت و اندیشه بر زبان و قلم گوینده و نویسنده جاری شود (ابن منظور، ماده بده؛ قاموس، ۱۶۰۴؛ صفی‌پوری، نفیسی، نیز آنندراج، ماده بده).

در تعریف منطقی بدیهه، بی‌گمان صفت «ناگهانی بودن» یا «به ناگاه روی دادن» فصل یا عرض خاص به شمار می‌آید؛ پس این صفت هم صفت قول (سخن، کلام) تواند بود و هم صفت فعل؛ ولی آنچه در اینجا مورد نظر است، بدیهه در قول یا کلام است که ممکن است مطلق یا مقید باشد. در قول یا کلام مطلق، بدیهه یعنی «بی‌اندیشه آمدن سخن، ناگاه آمدن سخن و بی‌تأمل چیزی گفتن» (تهانوی، ۱۵۸/۱؛ غیاث‌...، ذیل بدیهه)؛ و در قول یا کلام مقید (انشاء، شعر، خطابه)، نوشتن و سرودن و سخنوری بی‌اندیشه و بی‌مقدمه را بدیهه گویند (رشید، ۸۷؛ نیز نک: هدایت، ۸)، بدین معنی که «منشی یا شاعر کلام را بی‌رویت و فکر انشا کند» (تهانوی، نیز غیاث، همانجاها). در زبان فارسی از بدیهه به «زود شعری» و «چُست‌گویی» نیز تعبیر شده است (نظامی عروضی، ۴۸؛ لغت‌نامه...، ذیل بدیهه).

از بدیهه به «ارتجال» نیز تعبیر می‌شود. ارتجال در اصطلاح «سخن گفتن بدون آمادگی قبلی» است (قاموس، ۱۲۹۷؛ ابوالقاء، ۱۱۱/۱؛ صفی‌پوری، ماده رج ل). رشید و طواط و تهانوی (همانجاها) به صراحت بدیهه را همان ارتجال خوانده‌اند. پس شعر‌سرایی و انشاپردازی و سخنوری بدون ساختن و آماده کردن قبلی، مصداق ارتجال یا بدیهه به شمار می‌روند (همای، ۴۰۲/۱). اما رویت، در برابر ارتجال و بدیهه، در اصطلاح ادب سخنی است که در پی تأمل و تفکر و با اندیشه پدید آید (رشید، همانجا؛ هدایت، ۹؛ همای، همانجا). در این باره باید گفت: از آنجا که فکر، به تعبیر اهل منطق ذاتی انسان است (علامه حلی، ۱۵)، پس انسان چه در حال بدیهه‌گویی و چه در حال رویه‌گویی می‌اندیشد؛ بنابراین، مراد از «بی‌اندیشه سخن گفتن» در بدیهه، چیزی جز «بی‌اندیشه پیشین و شتاب‌آلود سخن گفتن» نیست (رشید، هدایت، همای، همانجاها)؛ پس دو گونه می‌توان گفت و نوشت: بی‌تأمل و شتاب‌آلود؛ با تأمل و درنگ و دور از شتاب. از گونه اول به بدیهه، و از گونه دوم به رویه تعبیر می‌شود. گونه دوم که در پی تأمل و درنگ و غور به بار می‌آید، شیوه طبیعی سخن گفتن و نوشتن و سرودن است. پس قاعده در سخنوری و نویسندگی و شاعری، رویت است و

کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، زوار: حمیدی، مهدی، شعردر عصر قاجار، تهران، ۱۳۶۴؛ خاقانی شروانی، دیوان، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷؛ رشید و طواط، محمد، حقائق السحر فی دقائق الشعر، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲؛ صفی پوری، عبدالرحیم، منتهی الارب، تهران، سنایی؛ علامه حلی، حسن، الجوهر النضید، قم، ۱۳۱۳/ق/۱۳۷۱؛ غیاث اللغات، غیاث الدین محمد رامپوری، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، معرفت؛ قاموس؛ لغت نامه دهخدا؛ نشاط، محمود، زیب سخن، تهران، ۱۳۴۲؛ نظامی عروضی، احمد، چهار مقاله، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۴۱؛ نظامی گنجوی، لیلی و مجنون، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۳؛ نفیسی، علی اکبر، فرهنگ، تهران، ۱۳۴۳؛ هدایت، رضاقلی، مدارج البلاغه، شیراز، ۱۳۵۵؛ همای، جلال الدین، فنون بلاغت و صناعات ادبی، تهران، ۱۳۶۳؛ ش.

بدیهی، ابوالحسن علی بن محمد (د ح ۳۸۰/ق/۹۹۰م)، شاعر ایرانی عربی سرا، محل تولد او را شهرزور ذکر کرده اند (ثعالبی، ۳۳۹/۳). لقب بدیهی که بدان شهرت یافته، ظاهراً از آنجا ناشی شده است که وی در بدیهه سرایی زبردست بوده است (نک: سمعانی، ۲۹۹/۱)، اما زبردستی او در بدیهه سرایی مسلم نیست، زیرا به عکس، وی به کندسرایی مورد هجو قرار گرفته است (نک: ثعالبی، همانجا). وی را به القاب دیگری نظیر حکیمی و نقیب الشعرا نیز خوانده اند (باخرزی، ۶۵۸/۱)؛ لقب حکیمی ظاهراً از آنجا برخاسته که وی در حکمت و فلسفه نیز دستی داشته است (نک: ابوسلیمان، ۳۴۰-۳۴۱؛ ابوحیان، المقایسات، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۵۷-۱۵۸)، اما شهرت او به شاعری بیشتر است. در اشعار باقی مانده از او نیز چیزی که بر فیلسوف بودن او اشاره کند، یافت نمی شود؛ آثار فلسفی او چند قطعه منشور است که در منابع پراکنده است.

ابوبکر خوارزمی شعر او را - به رغم کثرت - بی ارزش می پنداشت و از باب نقد تنها یک بیت او را درخور توجه می دانست. ثعالبی که این سخن را نقل کرده، به دفاع از شاعر پرداخته، و نظر خوارزمی را ستمی در حق او خوانده است (همانجا). باخرزی نیز در تأیید او، دانش لغوی و نیکویی شعر شاعر را ستوده است (همانجا).

بدیهی دیرزمانی با یحیی بن عدی مصاحبت داشت (ابوسلیمان، همانجا)، اما پیوندش با صاحب بن عباد ناگسستنی بود (نک: ابن خلکان، ۴۱۴/۱)، به خصوص که به قول ابوحیان توحیدی، صاحب نزد بدیهی عروض آموخته بود (مثالب، ۸۴، ۱۱۵). ثعالبی برخی از ابیات او را در مدح صاحب بن عباد آورده است (۳/۳۴۰).

در بغداد، وی از محضر استادانی چون ابن دُرید و نبطویه بهره برد و بزرگان دیگری چون ابوبکر ابن انباری را درک کرد (ابونعیم، ۲۲/۲؛ خطیب، ۸۳/۱۲). همچنین ابوحیان خود شنیده که بدیهی گفته است: به دربار وשמگیر نیز روی آورده، و او را ستوده، اما سلطان او را چندان مورد عنایت خود قرار نداده است (یاقوت، ۲۱۸۶/۵، ۲۱۸۷).

اینک مجموعه اشعاری که از وی به جای مانده، نزدیک به ۶۰ بیت پراکنده در منابع است.

از گفتارهای فلسفی او، دو سه قطعه کوتاه منشور را ابوسلیمان

سجستانی نقل کرده (ص ۳۴۱)، و بزرگ ترین آنها را (نیم صفحه) که درباره وجود است، ابوحیان (المقایسات، ۱۰۳، ۱۵۷-۱۵۸) و نیز شهرزوری (ص ۳۶۱، ترجمه، ص ۴۳۷-۴۳۸) تکرار کرده اند.

مآخذ: ابن خلکان، وفیات؛ ابوحیان توحیدی، علی، مثالب الوزیرین، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۱م؛ همو، المقایسات، به کوشش محمدتوفیق حسین، تهران، ۱۳۶۶؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد، صوان الحکمة، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۴م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، ذکر اخبار اصحابان، لیدن، ۱۹۳۴م؛ باخرزی، علی، دیمه القصر، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ق؛ ثعالبی، عبدالملک، نیمه الدهر، بیروت، دارالکتاب العلمیه؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شهرزوری، محمد، تاریخ الحکماء، به کوشش عبدالکریم ابوشویب، قاهره، ۱۳۹۸ق؛ همو، همان (نزهة الاروح)، ترجمه مقصود علی تبریزی، به کوشش محمدتقی دانش پزوه و محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۵؛ یاقوت، معجم الادباء، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۹۳م.

بدیهیات (جمع بدیهی)، اصطلاح و مبحثی در منطق (از ماده بدء که با تبدیل همزه به ها، در بدیه و بداءه، به صورت بدیهه و بداهه به کار رفته است). بدیهه در لغت به معنای آغاز به کاری، نخستین هر چیزی، آنچه به ناگاه و اول بار برآید، و نیز آشکار آمده است. برخی بدیهه را اصلاً به معنای ارتجال در کلام دانسته، و بعضی میان ارتجال و بدیهه تفاوت نهاده اند (تاج، ...، این منظور، جوهری، ماده بدء).

بدیهی در اصطلاح منطق صوری به مفهومی گویند که حصول آن متوقف بر کسب و نظر نباشد؛ اما ممکن است که نیازمند چیزی دیگر مانند حدس و تجربه باشد؛ و در این معنی مرادف «ضروری»، در برابر «نظری» است. گاه مراد از بدیهی مفهومی است که اصلاً محتاج توجه عقلی به چیزی نیست و در این معنی اخص از «ضروری» است. بدیهیات به طور کلی از مباحث منطق در باب علم و انواع آن، قیاسات، صناعات پنجگانه، و نخستین مرحله حرکت فکر به سوی مبادی و از مبادی به مرادات و مطلوبات به شمار می روند. تصورات و تصدیقات بدیهی خود به تصورات و تصدیقات اولیه و غیر اولیه تقسیم می گردند.

تصدیقات بدیهی عبارتند از قضایای ضروری ششگانه، یعنی اولیات، مشاهدات، وجدانیات، فطریات، تجربیات و متواترات (نک: جرجانی، التعریفات، ۴۴؛ سبزواری، ۸؛ نیز حائری، ۷-۸، حاشیه و متن). در قیاسهای برهانی که باید از مقدمات یقینی تشکیل شوند، هر مقدمه ای یا خود از انواع این قضایای بدیهی است، یا قضیه ای است که از اینگونه قضایا استنتاج شده است.

ابن سینا در مبحث «علم» در نخستین مرحله «شناخت»، از تصورات و تصدیقات بدیهی که بی کسب و نظر حاصل می شوند، سخن رانده، و تأکید کرده که منشأ اینگونه شناختها حواس ظاهری و باطنی است و به واسطه همین شناختهای بدیهی، تصورات و تصدیقات کسبی و نظری را می توان به ترتیب در مرحله حدود و رسوم و قیاسات به دست آورد. از بیان او دانسته می شود که هر قیاس به نحو مستقیم یا با واسطه باید سرانجام بر قضایای بدیهی متکی باشد؛ ولی همین بداهت امری

مفهوم بدیهیات در نظام فلسفی اشراقی با نظام بحثی مشائی متفاوت است. بنابر تعالیم اشراقی، حقایق نه از راه بحث و قیاس و برهان، بلکه از راه کشف و شهود و نیل به مقام روحانی حاصل می‌گردد. با آنکه سهروردی اظهار داشته است که بعضی از شناختها و بدیهیات اولیه از راه حواس حاصل می‌گردد و برخی از راه شهود، ولی راه اخیر را بهتر و درست‌تر دانسته است. به عقیده او تحصیل حدود و رسوم بدان گونه که مشائیان می‌گویند، نه ممکن است، نه نتیجه آن درست؛ و آنچه نوع و جنس و اعراض می‌نامیم، به سادگی قابل دریافت نیست (قطب‌الدین، ۳۶-۳۵). به همین دلیل، قاعده خاصی در «ویران کردن قاعده مشائیان در باب تعاریف» آورده است (سهروردی، «حکمة...»، ۲۰). از دیدگاه اشراقیان، بدیهیات در دو عرصه یا مرحله جلوه‌گر می‌شود: نخست مدرکات و معلوماتی که از طریق حواس ظاهری و باطنی، معرف و حجت، به دست می‌آید. این معلومات هر چند بدیهی تلقی می‌شوند، ولی جز وهم، یا ظل و سایه‌ای از حقایق نیستند. مرحله دوم حقایقی است که برای اولیاءالله و کاملان که به عقل فعال و لوح محفوظ اتصال یافته‌اند، حاصل شده، و در زمره بدیهیات درآمده است (همان، ۲۱). سهروردی تأکید کرده که علم یا تصور است یا تصدیق. هر یک از اینها یا فطریند، مانند تصور مفهوم شیء، یا تصدیق به اینکه کل بزرگ‌تر از جزء است؛ یا غیر فطری، مانند تصور ملک و نفس، یا تصدیق به اینکه هر چیزی را خالق و مبدعی است. در سلسله معلومات مؤدی به مجهولات که لابد باید با هم تناسبی داشته باشند، یک معلوم فطری هم وجود دارد، وگرنه تسلسل پیش می‌آید. غایت قصوای منطقیون این است که معلومات تصویری و تصدیقی را به خوبی بشناسند و اجزاء و مبادی و مراتب آنها را در قوت و ضعف و فساد بدانند (اللمحات، ۵۸-۵۹). با این بیان، می‌توان تصور و تصدیق فطری را بدیهی بالذات؛ و غیر فطری معلوم و یقینی را بدیهی مکتسب نامید. همچنین مراد سهروردی از اینکه در اصناف قضایا می‌گوید: قبول برخی از قضایا مانند اولیات، مشاهدات، مجربات، حدسیات، متواترات، مشهورات، و همیات، مقبولات و غیره واجب است (همان، ۹۰-۹۲)، اشاره به همان بدیهیات است.

ابوالبرکات بغدادی محصول مشاهدات حسی و ادراکات ذهنی و اطلاعات عقلی را اولیات می‌نامد، زیرا معرفت به چیز دیگر موجب معرفت به اینها نیست. به گفته او «معارف» تماماً یا اولیاتند که مسبوق به معرفت پیشین نیستند؛ و یا اکتسابی که مسبوق به معرفت به چیز دیگرند. علوم نیز چنینند، یعنی یا بدیهی، یا اکتسابی. علم و معرفت اکتسابی نیز برای عالم به آنها در زمره بدیهیات محسوب می‌گردد (۴۴/۱-۴۵). زیرا بداهت یا عدم بداهت هر چیز به نسبت اشخاص متفاوت است.

فخرالدین رازی در باب بدیهیات بیان قابل توجهی دارد: آنچه انسان تصور می‌کند، یا به حس دریافته، یا در فطرت او موجود بوده است، مانند درد و خوشی؛ و یا از بدیهیات عقلی است، مانند تصور وجود وحدت و

نسبی است، زیرا تصدیق به صحت آنها گاه به واسطه حسیات صورت می‌پندند که همه اشخاص در نیل به همه آنها - مثلاً در مجربات و همیات - یکسان نیستند. اما اولیات، یعنی بدیهی‌ترین امور، چیزهایی را گیرند که خرد همه آدمیان به صحت آنها گواهی دهد و کسی در درستی آنها شک نکند و زمانی را نتوان یافت که در آنها تردید شده باشد (النجاة، ۱۱۲-۱۱۵، دانشنامه...، ۴۹، عیون...، ۱۱-۱۲). بسیاری از دانشمندان متأخرتر در بحث از مبادی و مقدمات قیاس و صناعات خمس، سخنان ابن سینا را به اجمال یا تفصیل تکرار کرده‌اند (مثلاً نک: صدرالدین، ۴۴۳/۳؛ ملا عبدالله، ۱۱۰-۱۱۱).

اخوان الصفا در بحث علم و تعلیم و تعلم آورده‌اند که علم جز حصول صورت معلوم در نفس عالم چیزی نیست و نفوس علما بالفعل است (رسائل، ۳۹۹/۱). یعنی آنچه به آن علم دارند، برای آنها در زمره بدیهیات به شمار می‌رود. چون بیشتر معلومات انسان مکتسب از قیاس است، لاجرم مقدمات آنها باید بدیهی باشد تا از این طریق بتوان به «علمی» دیگر راه یافت. اخوان الصفا این مقدمات بدیهی را که ابزارهای برهان برای اثبات سایر مسائلند، مشتمل بر ۹ قسم دانسته‌اند و چون همه عقول بر صحت آنها متفقند، آنها را اوایل عقول خوانده، و آورده‌اند که حصول آنها در نفس به استقراء امور محسوس دست می‌دهد (همان، ۴۱۷/۱-۴۴۵). در باب حس و محسوس رسائل اخوان الصفا آمده است که علم از ۳ راه برای آدمی حاصل می‌شود: نخست از طریق حواس که جمیع مردم و بلکه حیوانات در آن مشترکند؛ دوم از طریق عقل که خاص انسان است؛ سوم از راه برهان که از آن دانشمندان است و دستیابی به آن پس از نظر در ریاضیات و منطق دست می‌دهد. محسوسات به طور کلی از امور جسمانیند و محسوسیت از عوارض و خواص اجسام است (۳۹۶/۲-۳۹۸). یعنی بدیهیات اولیه که از طریق حواس حاصل می‌شوند، از اعراض اجسامند. اخوان آنگاه به بحث در مدرکات یکایک حواس پرداخته، و ارزش و حدود آن مدرکات را بررسی کرده‌اند (همان، ۴۰۷/۲ ب). به عقیده اینان، هر کس که تأمل و دقتش در محسوسات و به کارگیری حواس بیشتر باشد، بدیهیات او بیشتر و قطعی‌تر، و توانایش بر تصور امور روحانی نیز نیرومندتر می‌گردد (همان، ۴۵۰/۱-۴۵۱).

غزالی در بحث از مدارک یقین و اعتقاد، اولیات را از عقلیات محض می‌شمرد که ذات عقل بدون استعانت از حس، به صحت آنها تصدیق دارد؛ و اینها قضایاییند که در عقل، از آغاز وجودش حاصل است، چنانکه فرد عاقل گمان می‌کند که همواره به آنها آگاه بوده، و نمی‌داند که از کجا برای او حاصل شده است، مانند امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین و علم انسان به ذات خود، به عبارت دیگر مفاهیمی چون وجود، حادث، قدیم هر یک به تنهایی در ذهن مرتسم می‌گردد و قوه مفکره این مفردات را جمع کرده، برخی را به برخی نسبت می‌دهد و آن قضایا را تکذیب یا تصدیق می‌نماید و عقل بالبداهه به تصدیق یا تکذیب آنها حکم می‌کند (ص ۵۷-۵۸).

کثرت؛ و یا تصوّراتی است که عقل و خیال از این اقسام ترکیب و تألیف و تصور می‌کند؛ و اینها همه بدون اکتساب حاصل می‌شوند و بدیهی به شمار می‌روند. همچنین هر تصویری که تصدیق غیرمکتسبی بر آن متوقف باشد، نیز خودش بدیهی است. اما این نظر کسانی است که تصدیق را مرکب از تصور موضوع و محمول و نسبت بین آنها می‌دانند، نه کسانی که تصدیق را فقط «حکم» می‌شمارند؛ زیرا بسیاری از تصدیقات بدیهی، یعنی احکام مجرد از تصورات، می‌تواند بر تصورات غیربدیهی مبتنی باشد، مانند «هر عدد یا عدد اول است، یا مرکب». اگر تصدیقات به تصدیقی غیرمکتسب منتهی نشود، دور یا تسلسل لازم می‌آید. اما حکما درباره اینکه کدام گروه از تصدیقات غیرمکتسبند اختلاف دارند. مثلاً برخی از دانشمندان، اولیات و حسیات و وجدانیات را غیرمکتسب می‌دانند؛ ولی بعضی دیگر معتقدند که یقینیات فقط عقلیاند، نه حسی. فخرالدین رازی خود معتقد است که بسیاری از تصدیقات حسی و بدیهی است (محصل، ۲۸-۵۴). وی همچنین در حصر اولیات بر آن است که قضیه «اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است»، اول الاوائل - یعنی ابده بدیهیات - است، زیرا اقامه برهان بر اثبات آن ممکن نیست، و کوشش برای اثبات آن ما را دچار دور می‌کند. اما دیگر تصدیقات بدیهی به نظر می‌رسد که فرع بر این قضیه است؛ زیرا مثلاً علم به اینکه «وجود از وجوب و امکان خالی نیست»، فرع علم به این معنی است که «وجود از ثبوت وجوب و لاثبوت وجوب؛ یا از ثبوت امکان و لاثبوت امکان خالی نیست»، و این همان تصدیق اول است، ولی مقید به قید خاص. همچنین علم به اینکه «کل بزرگ‌تر از جزء است»، متفرع است بر علم به اینکه «زیادتی کل بر جزء اگر معدوم نباشد، موجود است...» (المباحث، ۳۴۸-۳۴۹).

سخن صدرالدین شیرازی در این باب به بیان فخرالدین رازی شبیه است. وی می‌گوید: تحصیل اولیات به اکتساب نیست. حصول تصوّراتی مانند مفهوم عام وجود و شئیت و امثال آن، با تعریف به حد و رسم ممکن نیست، زیرا این تصورات جزء ندارند؛ اما در تصدیقات هم اثبات قضایایی مانند امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین ممکن نیست، زیرا دور لازم می‌آید (۴۴۳/۳). وی آنگاه در این باره به تفصیل سخن رانده، و تأکید کرده است که سایر قضایا و تصدیقات بدیهی و نظری همه متفرع بر این قضیه‌اند؛ یعنی نسبت این قضیه با دیگر قضایا و تصدیقات مانند نسبت وجود واجب به وجود مایهات ممکنه است؛ زیرا تصدیق به همه قضایا، نیازمند تصدیق به این قضیه است. پس قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین اولیه التصدیق است و خودش محتاج تصدیق دیگر نیست. صدرالدین همچنین این قضیه را اول الاوائل در علم تصدیقی خوانده است (۴۴۵/۳).

متکلمان هم با بیانی شبیه به فلاسفه از تصورات بدیهی که حصول آنها در عقل متوقف بر کسب نیست؛ و تصدیقات بدیهی که تصور محکوم علیه و محکوم به در آن، برای نسبت یکی به دیگری و حصول نتیجه کافی است، یعنی به حد وسط نیاز ندارد، سخن رانده‌اند (مثلاً ابن میثم، ۲۲).

خواجه نصیرالدین طوسی در بحث از اکتساب و پایگاه حس، آورده است که حس به تنهایی افاده رأی کلی نمی‌کند، اما مفتاح ابواب علوم کلی و جزئی است؛ زیرا نفس انسانی بر حسب فطرت و تا آنگاه که مقولات اولی و مکتسبه او را حاصل شود، مبادی تصورات و تصدیقات را به توسط حس در می‌یابد و به همین سبب از ارسطو نقل می‌کند که «من فقد حساً، فقد فقد علماً» (اساس، ۳۷۵، ...). به بیان خواجه، محسوسات جزئی به یا مدرکات اولیه و ثانویه پس از طی مراحل به کلیات معقوله تبدیل می‌شود و در مرحله معقولات با نوعی اشراق در حیطه بدیهیات قرار می‌گیرد. اگر محسوسات و مدرکات به حواس، از جهت شهود عینی جزء بدیهیات و معرف مجهولاتند، کلیات نیز به اشراق عقلی، معلوم و یقینی می‌گردند. وی در باب صناعات خمس و مبادی اصناف قیاسات می‌گوید که هر علم و هر وجود ذهنی مرتبط به علمی سابق بر آن است، یعنی باید مسبق به معرفات پیشین باشد که البته در زمره بدیهیات است. بنابراین، مبادی قیاسات در اکتساب مجهول، یعنی اخراج از قوه به فعل یا از مجهول به معلوم، بر چند صنف است، مانند محسوسات، مجربات، متواترات، حدسیات، وهیات، مشبهات، مشهورات و غیره (همان، ۳۴۳-۳۴۷؛ قس: تفتازانی، ۲۱۰-۲۱۳).

نصیرالدین طوسی در جای دیگر تصریح کرده است که هر قضیه‌ای که اجزایش متضمن علیت حکم باشد، قضیه اولیه است، یعنی عقل در آن متوقف نمی‌شود، مگر برای تصور اجزاء آن؛ البته چه بسا که این تضمن خفی باشد. اما اگر علت خارج از اجزاء قضیه باشد، آن قضیه مکتسبه است (تجريد، ۵۳). البته او تأکید دارد که این معنی که همه تصدیقات بدیهی یا همه نظری نیست، خود امری بدیهی است و گرنه دور یا تسلسل لازم می‌آید (تلخیص، ۱۲؛ نیز نک: علامه حلی، ۱۹۲-۱۹۳، ۲۰۱-۲۰۴). بیان قاضی عضدالدین ایجی نیز قریب به همین مضمون است، جز آنکه تصریح کرده که وجدانیات هر کس برای خود او معتبر است و دیگران در آن مشترک نیستند (۱۲۴/۱). میرسیدشرف جرجانی در شرح آن آورده که مراد عضدالدین ایجی عدم علم به اشتراک است، نه انقضاء اشتراک؛ زیرا بعضی از وجدانیات میان افراد مشترک است (شرح، ۱۲۴/۱). عضدالدین همچنین معتقد است که بعضی از تصورات و تصدیقات بدیهی در مرتبه‌ای از بدها هستند که نمی‌توان آنها را از نفس زدود، در حالی که برخی از منطقیان، بدهات را امری مشکک دانسته‌اند (۱۶/۱). ابن تیمیه هم با آنکه بر آن است که مفاهیم «بدیهی و ضروری» مفاهیمی نسبیند، ولی بیرون راندن آنها را از ذهن امری ناممکن دانسته است (نقض، ۳۸-۳۹، الرد، ۱۳-۱۴). مراد حاج ملاهادی سبزواری از «ابده بدیهیات» و قضایای اولیه (ص ۴۱-۴۳) نیز همین است که نمی‌توان عقل را از آنها عاری گردانید.

مأخذ: ابن تیمیه، احمد، الرد علی المنطقیین، بیروت، دارالمعرفه؛ هو، نقض المنطق، به کوشش محمد بن عبدالرزاق حمزه و دیگران، قاهره، مکتبه السنة المحمديه؛ ابن سینا، دانشنامه علایی، به کوشش احمد خراسانی، تهران، ۱۳۶۰؛ هو، عیون الحکمة، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت/بیروت، ۱۹۸۰؛ هو، النجاة، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۴؛ ابن منظور، لسان؛ ابن میثم بحرانی، میثم، قواعد الگرام فی

رفت (ص ۴۰۳-۴۰۴). مینورسکی بذین را ناحیه‌ای در آذربایجان نامیده که در جنوب رود ارس نهاده شده است. وی ارس را رودی دانسته که از میان بذین در آذربایجان و کوه ابوموسی در خاک اران می‌گذرد (ص ۳۰۳).

سعید نفیسی نه تنها ناحیه، بلکه شهر و کوهستان بذ یا بذین را در مشرق دشت مغان نزدیک ناحیه طالش کنونی و در مجاورت کرانه غربی دریای مازندران نوشته است (ص ۳۶). این شهر در ۲۱ فرسنگی اردبیل بر بلندی کوهی واقع بود که بقایای دژ بذ یا قلعه جمهور (به احتمال مأخوذ از کوههای جمهور) در آنجا قرار داشته است (یوسفی، ۱۳۱). کسروی محل شهر بذ را در جنوب رود ارس در قراچه داغ کنونی و شمال شهر اهر، اندکی مایل به شرق دانسته است (ص ۱۴۹). این نظر بعدها مورد تأیید باستان‌شناسان قرار گرفت و معلوم شد که قلعه جمهور در ۵۰ کیلومتری شمال شهرستان اهر و در ارتفاعات غربی شاخه‌ای از رود بزرگ قره‌سو در ۳ کیلومتری جنوب غربی کلیبر واقع است (کامبخش فرد، ۱۸-۴). بنای قلعه جمهور یا دژ بذ شامل قلعه و قصر، بر فراز قله‌ای به ارتفاع بیش از ۲۳۰۰ تا ۲۶۰۰ متر است که اطراف آن را دره‌هایی به عمق ۴۰۰ تا ۶۰۰ متر فرا گرفته است. تنها از یک راه تنگ و دشوار می‌توان به این قلعه راه یافت (ترابی، ۴۶۶/۲).

مآخذ: ابن خردادبه، عیدالله، السالک و الممالک، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶/ق ۱۸۸۹م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، الروض المطار، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲/ق ۱؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ترابی طباطبایی، جمال، آثار باستانی آذربایجان، تهران، ۱۳۵۵ش؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به‌کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ طبری، تاریخ، کامبخش فرد، سیف الله، «قلعه جمهور یا دژ بذ جایگاه بابک خرم‌دین»، بررسی‌های تاریخی، تهران، ۱۳۴۵ش، شد ۱۲ کسروی، احمد، شهریاران گمنام، تهران، ۱۳۳۵ش؛ سعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، مروج الذهب، به‌کوشش بازیه درمنار و باوه درکورتی، پاریس، ج ۲، ۱۹۱۴م، ج ۷، ۱۸۷۳م؛ مقدسی، مظهر، البدء و التاریخ، به‌کوشش کلان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ مینورسکی، و.، تاریخ شروان و دریند، ترجمه محسن خادم، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نفیسی، سعید، بابک خرم‌دین، تهران، ۱۳۳۳ش؛ یاقوت، بلدان و یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹/ق ۱۹۶۰م؛ یوسفی، غلامحسین، یادداشت‌هایی در زمینه فرهنگ و تاریخ، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نیز:

Barthold, W. W., Sochineniya, Moscow, 1971; Bunyatov, Z., Azerbaïdzhân v VII-IX vv., Baku, 1965.
عنایت‌الله رضا

پس، اصطلاحی قرآنی و پر کاربرد در فرهنگ اسلامی که از آن نیکوکاری و احسان اراده شده است. این واژه اشتقاقی است از واژه «بَرّ» به معنای خشکی که متضاد بحر است و در آن وسعت و گستردگی وجود دارد (نک: راغب، ۴۰). از این رو، به کارهای نیک چون در وجود انسان محدود نمی‌شود، گسترش می‌یابد، به دیگران می‌رسد و دیگران از آن بهره‌مند می‌شوند، نیز بَرّ می‌گویند. فعل این ریشه در زبانهای آشوری^۱ و عبری^۲ به معنای نیکوکار شدن، راستگو شدن و برگزیده

علم الکلام، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۶/ق ۱؛ ابوالبرکات بغدادی، حبه‌الله، المعبر، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷/ق ۱؛ تاج العروس؛ فتنازانی، سعید، شرح المقاصد، به‌کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۳۰۹/ق ۱۹۸۹م؛ جرجانی، علی، التعریفات، بیروت، ۱۹۹۰م؛ همو، شرح المواقف، به‌کوشش محمد بدرالدین نعلانی، قاهره، ۱۳۲۵/ق ۱۹۰۷م؛ جوهری، صحاح، بیروت، دارالعلم للملایین؛ حائری یزدی، مهدی، آگاهی و گواهی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ رسائل اخوان الصفا، بیروت، ۱۹۵۷م؛ سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، منطق، تهران، ج سنگی؛ سهروردی، یحیی، «حکمة الاشراق»، مجموعه مصنفات، به‌کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۵۵ش، ج ۲؛ همو، اللغات، به‌کوشش امیل معلوف، بیروت، دارالنهار للنشر؛ صدرالدین شیرازی، الاسفار، تهران، ۱۳۸۳/ق ۱؛ عضدالدین ایجی، عبدالرحمان، «المواقف»، ضمن شرح المواقف (نک: هم، جرجانی)، علامه حلی، حسن، الجوهر النضید، قم، ۱۳۶۳ش؛ غزالی، محمد، محک النظر، به‌کوشش محمد بدرالدین نعلانی، بیروت، ۱۹۶۶م؛ فخرالدین رازی، المباحث المشرقیة، قم، ۱۳۱۴/ق ۱؛ همو، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین، بیروت، ۱۹۸۴م؛ قطب‌الدین شیرازی، حاشیه بر حکمة الاشراق؛ سهروردی، ترجمه جعفر سجادی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ملاعبدالله یزدی، الحاشیه علی تہذیب المنطق، قم، ۱۲۰۵/ق ۱۳۶۳ش؛ نصیرالدین طوسی، محمد، اساس الاقتباس، به کوشش مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران؛ همو، تجرید المنطق، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ همو، تلخیص المحصل، به‌کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش.

بذ، منطقه‌ای در شمال کوه هشتادسر در آذربایجان شرقی (شمال شهرستان اهر و جنوب غربی کلیبر)، بذ در آغاز مرکز جاودانیان و سپس جایگاه خرم دینان بود (نک: ه، بابک خرم دین). ابن خردادبه بذ را رستاقی در آذربایجان نوشته، و شهر بذ را «مدینه بابک» نامیده است (ص ۱۹۹-۱۲۱؛ نیز نک: ابن فقیه، ۲۸۶؛ بارتولد، VII/211). طبری بذ را قریه و شهری در حدود اردبیل نوشته است (۱۱/۹). مطهرین طاهر مقدسی آن را شهری با دیوارهای استوار خوانده است (۱۱۷/۵). ابن ندیم از آنجا به عنوان سرزمینی کوهستانی یاد کرده است (ص ۴۰۶-۴۰۷). یاقوت آن را کوره‌ای میان آذربایجان و اران نوشته است (۵۲۹/۱). سعودی بذ را به سیفۃ تشبیه، بذین نامیده که در کنار رود ارس واقع بوده است. وی در جایی بذین را ناحیه و کوهی در آذربایجان دانسته (مروج، ۷۵/۲، التنبیه، ۳۵۳)، و در جای دیگر آن را در آذربایجان و اران نوشته است (مروج، ۶۲۷/۶۳). ابن عبدالمنعم نیز کوه بذین را در اران دانسته است (ص ۲۱۶).

عنوان بذین موجب بروز این اندیشه شد که گویا دژ بذ، یکی در جنوب و دیگری در شمال رود ارس وجود داشته است. برخی از محققان بذین را در آذربایجان، اران و بیلقان پنداشته‌اند، حال آنکه به نوشته بنیاداف بیشتر محققان، بذ را جایی در سرزمین اردبیل دانسته‌اند (ص 240-241). یعقوبی می‌نویسد که ابوجعفر (منصور خلیفه عباسی)، یزید بن حاتم مہلبی را والی آذربایجان قرار داد و یزید، یمینها را از بصره به آنجا گسیل داشت و روادین مثنی ازدی را در تبریز تا بذ فرود آورد (۳۷۱/۲). اما از نوشته دینوری به سهولت می‌توان دریافت که بذ در جنوب رود ارس واقع بوده است. وی می‌نویسد که بابک در بذ به مقابله افشین شتافت، ولی چون دید لشکریان افشین او را از هر سو احاطه کرده، و راهها را بر او بسته‌اند، از رود ارس گذشت و به جانب ارمستان

شدن، سابقه کاربرد دارد (گزنیوس، ۱۴۱-۱۴۰).

از سوی کسانی که اهل بزند، نیز دارای وسعت و بسط روحی و معنوند، و وجودشان بی‌کران و گسترده است، چنانکه بز بیابان وسیع و بی‌انتهاست (نک: راغب، همانجا)؛ ابرار (جمع بز یا باز)، کسانی هستند که بز برای آنان ملکه شده است و به یک صفت و حالتی روحی که باعث گسترده‌گی و بسط است، نائل شده‌اند.

در روایات اسلامی صفت و ملکه شدن بز در وجود ابرار، و تبدیل نیکی به یک خوی و خصلت در آنان مطرح، و نشانه‌های آن معرفی شده است (آمدی، ۹۰/۳). پس مقام ابرار بز قلبی است و نیکیهای آنان، نتیجه همین خصلت آنان است، یعنی صفت آنان متکی بر عمل نیست؛ در حالی که بزره (جمع باز، فرشتگان اهل بز) (عبس/۱۶/۸۰) بز فعلی دارند (طباطبایی، ۲۰۲/۲۰)، نه قلبی و اعتقادی؛ و به اعتبار احسان فعلی و عملشان برره خوانده شده‌اند. البته برخی صاحب نظران برره را جمع بز دانسته و با یادآوری این نکته که بز بلیغ‌تر از باز است، برآنند که این، نشانه ثبوت بیشتر صفت بز در فرشتگان نسبت به ابرار است (راغب، همانجا)؛ اگرچه ابرار در مسیر رشد و طی مراحل کمال به این جایگاه دست یافته‌اند و فرشتگان تکویناً در آن جایگاه قرار گرفته‌اند، و رابطه خاصی را که ابرار در مسیر رشدشان با خدا برقرار کرده‌اند، ندارند.

در سوره دهر (۷۶) در ۱۸ آیه ابرار که در بسط روحی و معنوی بیکران و وسیعی به سر می‌برند، وصف شده‌اند و در مقابل آنان گروهی کفارند که در تنگنا و جای محدود — که از آن به سلاسل و اغلال و سعیر (زنجیرها، قفلها و آتش) تعبیر شده است — می‌زیند و از آنجا که جای تنگ و محدود دیدنی نیست و آنچنان کوچک است که با یک نگاه همه زوایایش معلوم می‌شود و شرح و توصیف فراوان ندارد، جایگاه کفار فقط در یک آیه وصف شده است. در مقابل جای وسیع و بیکران ابرار بسیار دیدنی است و مناظر متفاوت و گوناگون دارد، پس وصف آن نیز قابل تفصیل است. قرآن برای ابرار ۳ رتبه از نوشیدن بیان می‌کند که هر یک ناب‌تر و برگزیده‌تر از دیگری است و ابرار در وسعت میدان حرکتشان این نوشیدنیها را دریافت می‌کنند و این خود حاکی از گسترش وجودی روزافزون آنان است (برای تفصیل درباره جایگاه ابرار در قرآن و فرهنگ اسلامی، نک: ۴۰۳-۴۰۱/۲، ۴۰۳).

قرآن مجید شرط دستیابی به بز را انفاق آنچه دوست می‌دارید، می‌داند (آل عمران/۹۲/۳). پس معلوم می‌شود که راز رسیدن به فضای بز، قطع تعلقات و وابستگیهاست و این نقطه مقابل تنید و وابستگی کفار است که در «سلاسل و اغلال» تعلقات و وابستگیها اسیرند. با این وصف، ابرار به خلق «رحیم» که در قرآن با اسم بز خداوند همراه شده است، متخلق گشته‌اند و چون شرط تجلی اسماء خدا — که در وسعت و اطلاقت — مطلق شدن و وسیع شدن است، رسیدن به این همسخی برای ابرار ضروری است. از همین روست که مهم‌ترین علامت و خصوصیت ابرار، عمل کردن بدون انتظار پاداش و

نفع است، سخن ابرار این است که ما در مقابل نیکیمان، نه جزایی می‌خواهیم نه سیاسی، ما برای رضای خدا، اطعام می‌کنیم (دهر/۱۷۶/۹)؛ هر چند در برخی از روایات این گرایش پیدا شده است که از مشوقهایی چون مشهور شدن، ازدیاد عمر، نیکی دیدن متقابل و ... در دعوت به بز و نیکی استفاده کنند و به این دلیل بیان منفعت و سود، جای تأمل در مضامین این دسته از احادیث را باز می‌کند (آمدی، ۲۳۶/۵)؛ اما دسته دیگری از احادیث، به آثار بز و نیکوکاری در جاری ساختن رحمت الهی و همراه بودن بز با رحمت اشارت دارد (همو، ۱۲۰/۶) که این، با همراه شدن دو اسم «بز» و «رحیم» در آیه ۲۸ سوره طور (۵۲) مناسبت دارد.

موارد استفاده لفظ بز در قرآن ضمن معنای مشترک احسان و توسعه در نیکیها معانی خاص‌تری نیز در هر آیه دارد که مفسران متناسب با درک و برداشت خود، آنها را عنوان کرده‌اند. به طور کلی در قرآن دو شرح از معنای بز بیان شده است (بقره/۱۷۷/۲، ۱۸۹) و در دو جای دیگر امر به تعاون بر بز و تقوا در مقابل اثم و عدوان (مائده/۲/۵) و نهی از نجوا بر اثم و عدوان دارد (مجادله/۹/۵۸) که بنا به نظر صاحب المیزان بز در مقابل عدوان، و تقوا در مقابل اثم معنی می‌شود (طباطبایی، ۱۸۷/۱۹). در جای دیگری از قرآن آنان که دیگران را به بز توصیه می‌کنند و خود را فراموش کرده‌اند، مورد سرزنش قرار گرفته‌اند (بقره/۴۴/۲).

بز در آیه ۱۷۷ سوره بقره (۲) — که مفصل‌ترین تعریف بز و بیان خصوصیات و اجزاء آن است — می‌تواند شامل این ۳ بخش باشد:

۱. اعتقادات (ایمان به خدا، روز آخر، ملائکه، کتاب و پیامبران)،
۲. اعمال (انفاق مال در عین علاقه به آن، برپا داشتن نماز و زکات دادن).
۳. اخلاق (وفای به عهد و صبر در سختی و بلا)، بر هر یک از این اجزاء در احادیثی از رسول اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) تأکید شده است (نک: آمدی، ۱۴۸، ۷۹/۱، ۱۸۷/۶؛ نیز سطور بعد)، توجه به این ۳ بخش به نص آیه باعث تحقق صدق و تقوا می‌شود: «... همانا آنان کسانی‌اند که راستی می‌ورزند و آنانند پرهیزگاران»؛ چه، وقتی اعتقاد، قول و عمل مطابق هم باشند، صدق حاصل می‌شود و چون بز در این بُعد جامع همه فضایل علمی و عملی است، پس تقوا بهترین وصف این فضیلت جامع خواهد بود. در حدیثی از رسول اکرم (ص) آمده است که «تمام بز آن است که آنچه در خلوت انجام دهی، همان باشد که در جلوت انجام دهی» (متقی هندی، ۲۴/۳). این حدیث با وصف صدق درباره ابرار همخوانی فراوان دارد. پس به بیان آیه، بز تقواست، نه روی گرداندن به مشرق و مغرب.

از سوی در آیه ۱۸۹ سوره بقره (۲) هم آمده است که بز اتصاف به تقواست، نه وارد شدن از پشت خانه به جای در آن — چه، رسم عربها این بود که به هنگام احرام از در خانه وارد نمی‌شدند — و اتصاف به تقوا، یعنی انتقال امر الهی به همان وجهی که تشریع شده است، نه به نحوی پر از بدعت و خالی از حکمت. در حدیثی از امام باقر (ع) وارد شدن به

نیشابوری (۱۶۵/۴) و صحیح ابن حبان (نک: ابن بلبان، ۵۰۶/۱: به صورت «البر و الاحسان») پیش‌بینی گردیده، آثار مستقلاً نیز در این باره تألیف شده است. نخست باید به کتاب البر و الصلة از ابن مبارک مروزی (د ۱۸۱/ق ۷۹۷م) اشاره کرد که توسط شاگردش حسین بن حرب مروزی تکمیل شده است (به کوشش محمد سعید بخاری، ریاض، ۱۴۱۹ق). همچنین اثری با همین عنوان در فهرست تألیفات محمد بن مسعود عیاشی عالم نامدار امامی یاد شده است (نک: ابن ندیم، ۲۴۵: نجاشی، ۳۵۱).

افزون بر آنچه گفته شد، برخی آثار با زمینه محدودتر در موضوع رفتار نیکو با والدین تدوین شده که از آن میان باید از این نوشته‌ها نام برد: بر الوالدین از محمد بن اسماعیل بخاری (د ۳۵۶/ق ۹۶۷م) (برای مدارک، نک: ابن حجر، ۳۸، ۶۲؛ رودانی، ۱۴۰؛ نیز حاجی خلیفه، ۲۳۸/۱)، آثاری با همین عنوان از ابراهیم حربی (د ۲۸۵/ق ۸۹۸م) (نک: رودانی، ۱۴۱؛ کتانی، ۴۹)، ابوالشیخ اصفهانی (د ۳۶۹/ق ۹۷۹م) (نک: سمعانی، ۴۵۶/۱، ۱۴/۲) و حسن بن محمد خلال بغدادی (د ۴۳۹/ق ۱۰۴۷م) (نک: رافعی، ۳۴۴/۱) و کتاب البر و العتوق و شرح الکبائر از ابوبکر احمد بن بدران حلوانی (د ۵۰۷/ق ۱۱۱۳م) (رودانی، ۱۴۰؛ درباره اثری از ابن سینا، نک: آقابزرگ، ۸۵/۳).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ آمدی، عبدالواحد، «غیر الحکم و در الکلم»، ضمن شرح غرر آقا جمال خوانساری، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابن بلبان، علی، الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۱۴/ق ۱۹۹۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، هدی الساری، مقدمة فتح الباری، به کوشش محمدنواد عبدالباقی و محمدالدین خطیب، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ ابن شعبه، حسن، تحف العقول، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ابن ندیم، الفهرست؛ برقی، احمد، المعائن، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۷۰/ق ۱۳۳۰ش؛ ترمذی، محمد، سنن، بیروت، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷م؛ حاجی خلیفه، کشف، حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ راغب اصفهانی، حسین، التدریس، به کوشش محمد سیدکیلانی، بیروت، دارالمعرفه؛ رافعی قزوینی، عبدالکریم، الخلف، به کوشش محمد حجتی، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ سمعانی، عبدالکریم، التخییر، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵/ق ۱۹۷۵م؛ طباطبائی، محمدحسین، المیزان، تهران، ۱۳۹۷ق؛ قرآن کریم؛ کتانی، محمد، الرسالة المستطرفة، استانبول، ۱۹۸۶م؛ متقی هندی، علی، کنز العمال، به کوشش بکری حیانی و صفوت سقا، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، قاهره، ۱۹۵۵م؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نیز:

Gesenius, W., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, tr. E. Robinson, ed. F. Brown et al., Oxford, 1955.
مهدی مطیع

بَرّ، دیوان، از مؤسسات خیریه دولتی که به دست علی بن عیسی ابن جراح، وزیر مقتدر، خلیفه عباسی بنیاد نهاده شد. علی بن عیسی که خود اهل خیرات بود و بخش سهمی از درآمد خویش را بدان کارها اختصاص می‌داد، در ۳۰۱/ق ۹۱۴م موافقت خلیفه را برای تأسیس دیوانی که بر امور خیریه و صدقات نظارت داشته باشد، به دست آورد و «دیوان البر» را بنیاد نهاد. هسته اصلی منابع مالی این دیوان، اراضی خالصه سواد عراق بود که وقف دیوان شد تا درآمدش به مصرف حفظ

خانه از در رمزی برای وارد شدن در هر کار از راه صحیح آن دانسته شده است (برقی، ۲۲۴). از آنچه گذشت، می‌توان دریافت بَرّ به عنوان خصلتی نیکو و حمیده در بین مخاطبان آن زمان قرآن شناخته می‌شده است و آنان برای متصف شدن به آن، اعمالی انجام می‌داده‌اند که قرآن با رد آن اعمال این میل درست را در جهت صحیح آن، یعنی تقوا، قرار داده است. همچنین است در دوران بعد و در اذهان مسلمانان که بَرّ را مطلق نیکویی و خیر می‌دانند و سعی در کسب آن دارند، تأکید قرآن بر تقوا در وصف بَرّ، اولاً آن را در رابطه با خدا، معنا دار می‌سازد؛ چه تقوا ارتباط خاصی است که مؤمنان با خدا برقرار می‌کنند و ثانیاً جای تأمل فراوان در معنی واقعی بَرّ باقی می‌گذارد.

در آیه‌ای از قرآن درباره یحیی (ع) بَرّ نسبت به والدین (مریم/۱۹)، و در آیه‌ای دیگر از زبان عیسی (ع)، بَرّ نسبت به مادر مطرح شده است (مریم/۳۲) که معنای احسان و نیکوکاری، اطاعت و اکرام از آن برمی‌آید، با وصف توسعه و گشادگی در احسان به آنان به توصیف الهی (راغب، ۴۰).

تشویق و تعلیم برای رسیدن به فضای بَرّ هم در قرآن و هم در احادیث چشمگیر است. می‌توان گفت: از آنجا که خداوند خود متصف به بَرّ است، برای انسان نیز چنین چیزی را پسندیده، و با استعدادی که در وجودش قرار داده، او را به تخلق و تجلی آن اسم در وجودش راهنما بوده است.

روایات نیز در بیان مفهوم، روشن کردن فضا، تعیین حدود و تأکید بر برخی مصادیق خاص که نقشی عمده برای ایجاد بَرّ داشته‌اند، مطالبی دارند و تمرینهای را که منجر به کسب این فضیلت می‌شود، در مراحل و سطحهای گوناگون بیان می‌کنند.

رسول اکرم (ص) نیکوکار را دارای علامتهایی می‌داند که به مفهوم سریان بَرّ در تمام زوایای زندگی ابرار است: دوست داشتن، دشمن داشتن، رابطه برقرار کردن، قطع رابطه، خشم و رضا برای خدا و عمل برای او، طلب کردن برای او، خشوع در مقابل او و احسان کردن برای او (ابن شعبه، ۲۱).

حضرت علی (ع) «بشر و خوشرویی» را اول بَرّ می‌داند (آمدی، ۷۹/۱) و برترین بَرّ را آن نیکویی می‌داند که به اهل آن برسد؛ و در جایی دیگر اهل آن را «ابرار» می‌خواند (همو، ۳۹۱/۲). امام باقر (ع) پنهان داشتن نیازمندی و کتمان صدقه و پوشاندن درد و رنج و مصیبت را گنجهای بَرّ می‌داند (ابن شعبه، ۲۹۵) و در حدیثی سخاوت، خوش کلامی و صبر بر آزارها درهای بَرّ شمرده شده است (همو، ۸).

برداشت مفهوم نیکوکاری از بَرّ و قرار گرفتن واژه «صلة» در کنار آن، اصطلاح مرکب «البر و الصلة» را در حوزه حدیث پدید آورده که در بردارنده گستره‌ای وسیع از تعالیم اخلاقی مربوط به سلوک انسان با خویشاوندان و عموم مردمان است. افزون بر بخشی به عنوان «کتاب البر و الصلة» که در ضمن مجامیع حدیثی، از جمله کتابهایی چون صحیح مسلم (کتاب ۴۵)، سنن ترمذی (کتاب ۲۵)، مستدرک حاکم

مرزهای اسلام و نگهداری و بازسازی حرمین شریفین برسد (صایب، ۳۱۰-۳۱۱؛ صفدی، ۳۷۰/۱۱؛ یاقوت، ۷۰/۱۴). بعضی از محققان گردآوری زکات و نظارت بر آن را نیز احتمالاً از وظایف این دیوان دانسته‌اند (لوکه گارد، ۱۶۳؛ نیز نک: بون، ۱۲۹). به نظر می‌رسد که این دیوان به دیوان البر و الصدقات نیز نامبردار بوده است (لوکه گارد، همانجا؛ نیز نک: ابوعلی مسکویه، ۲۲۰/۵). از وجود و فعالیت چنین دیوانی در دوران پس از خلافت مقتدرنشانی در دست نیست.

مآخذ: ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۷۷؛ صایب، هلال، الوزراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ صفدی، خليل، الوانی بالرفیات، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن، ۱۹۸۸م؛ یاقوت، ادبیا؛ نیز: Bowen, H., *The Life and Times of Ali Ibn 'Isa*, Cambridge, 1928; Lokkegaard, F., *Islamic Taxation*, Copenhagen, 1959. نادیا برگ‌نسی

براء بن عازب (د ۷۱ یا ۷۲ ق/۶۹۰ یا ۶۹۱م)، از اصحاب پیامبر (ص). وی از انصار و از تیره بنی حارثه قبیله اوس در یرب بود (خلیفه، الطبقات، ۱۸۶/۱؛ بخاری، ۱۱۷/۲)؛ برای سلسله نسب او، نک: مزی، تهذیب، ۳۴۴/۴-۳۵). چندین کنیه برای وی ذکر شده که از همه مشهورتر ابوعماره است (نک: خلیفه، همان، ۳۰۳/۱؛ مسلم، ۷۷؛ ابونعیم، ۷۱/۳؛ ابن‌عبدالبر، ۱۵۵/۱).

براء پیش از مهاجرت حضرت رسول (ص) به مدینه، در حالی که هنوز بسیار نوجوان بود، اسلام آورد (ابن‌سعد، ۳۶۷/۴) و احتمالاً پدرش نیز پیش‌تر اسلام آورده بود (همو، ۳۶۵/۴). براء و برخی دیگر همچون عبداللّه بن عمر و اسامه بن زید (ه م) به سبب نوجوانی اجازه نیافتند در جنگ بدر شرکت کنند (واقدی، ۲۱/۱؛ ابن‌سعد، ۳۶۷/۴). براء (بلاذری، انساب، ۲۸۸/۱)، به احتمال بسیار، در پیکار احد نیز پیامبر (ص) مشارکت او و برخی نوجوانان دیگر را نپذیرفت (واقدی، ۲۱۶/۱؛ بلاذری، همان، ۳۱۶/۱؛ قس: طبرانی، ۸/۲؛ ابونعیم، ۷۳/۳، که از قول براء آورده‌اند که در احد حضور داشته است). به هر حال نخستین نبردی که وی در آن حضور یافت، غزوۀ خندق بود، در حالی که ۱۵ سال بیشتر نداشت (واقدی، ۴۵۳/۲؛ ابن‌هشام، ۷۰/۳؛ بلاذری، همان، ۳۴۴/۱). با آنکه گفته‌اند وی در ۱۴ تا ۱۸ غزوۀ شرکت داشته (بخاری، همانجا؛ ابن‌سعد، ۳۶۸/۴؛ ابونعیم، ۷۱/۳)، ولی نقش خاصی از او در این غزوات گزارش نشده است (نک: ابن‌سعد، ۳۶۵/۴). طبق روایتی از خود براء، زمانی که پیامبر (ص)، خالد بن ولید را برای تبلیغ اسلام به یمن فرستاد (۱۰ق)، وی همراه گروه او بود و چون این مأموریت به امیرالمؤمنین علی (ع) محول شد، براء به آن حضرت پیوست (طبری، ۱۳۱/۳-۱۳۲؛ شیخ مفید، الارشاد، ۶۲/۱). به روایت یعقوبی (۱۲۴/۲)، پس از رحلت پیامبر (ص)، براء خبر بیعت با ابوبکر در سقیفه بنی ساعده را به اطلاع بنی‌هاشم رسانید و خود جزو کسانی بود که از بیعت با او خودداری کرد.

بر اساس روایاتی براء بن عازب در اواخر دوره عمر یا اوایل دوره عثمان، در فتح برخی نواحی ایران، همچون ری، قومن، زنجان، ابهر و

قزوین حضور داشته، یا خود فرمانده بوده است؛ چنانکه یکی از فتوح ری (خلیفه، التاریخ، ۱۶۰-۱۶۱؛ بلاذری، فتوح، ۳۱۷-۳۱۸) به دست او بود. وی با اهالی ابهر صلح کرد و با مردم قزوین نیز به دشواری از در صلح درآمد و ایشان اسلام آوردند (نک: همان، ۳۲۱-۳۲۲؛ ابن‌فقیه، ۲۸۰-۲۸۱)، اما زنجان را از راه جنگ به تصرف درآورد (بلاذری، همان، ۳۲۲). با اینهمه، باید گفت دست کم یک روایت از روایات فتوح، نشان از خلط میان او و براء بن مالک دارد (خلیفه، الطبقات، ۴۴۹/۱؛ قس: بلاذری، همان، ۲۸۰).

گفته‌اند براء بن عازب جزو کسانی بود که با امیرالمؤمنین علی (ع) دست بیعت دادند (شیخ مفید، الجمل، ۱۰۲، ۱۰۴). اگر چه در روایت‌های مربوط به پیکارهای دوره خلافت امام علی (ع) نقشی از وی دیده نمی‌شود، اما به روایتی، براء علاوه بر حضور در جنگ‌های جمل و صفین و نهروان، در پیکار اخیر، از سوی امام علی (ع) مأموریت یافت تا خوارج را به بازگشت به اردوی امام (ع) دعوت کند (خطیب، ۱۷۷/۱؛ نیز نک: ابن‌عبدالبر، ۱۵۷/۱؛ رافعی، ۶۱/۱؛ ابن‌حجر، ۱۴۷/۱).

براء بن عازب در شهر کوفه سکنتی داشت (خلیفه، همان، ۱۸۶/۱؛ بخاری، همانجا) و در حالی که بینایی خود را از دست داده بود (ابن‌حبیب، ۲۹۸؛ ابن‌قتیبه، ۵۸۷)، در دوره تسلط مصعب بن زبیر بر عراق، در کوفه یا مدینه درگذشت (خلیفه، التاریخ، ۳۴۱/۱؛ ابن‌سعد، ۳۶۸/۴؛ ابن‌حبان، ۲۶/۳؛ ذهبی، ۱۹۵/۳؛ قس: ابن‌قیسرانی، ۶۱/۱، که می‌گوید بنا بر قولی در اوایل دوره یزید بن معاویه درگذشت).

از براء بن عازب چندین فرزند برجای ماند (ابن‌سعد، ۳۶۵/۴) و نسل او از طریق ایشان در کوفه ادامه یافت که برخی صاحبان نام نیز در میان آنان بوده‌اند (ابن‌قتیبه، ۳۲۶؛ ابن‌حزم، ۳۴۱).

از طریق براء احادیثی از حضرت رسول (ص) نقل شده است (نک: احمد بن حنبل، ۲۸۰/۴، ۳۰۴؛ طبرانی، ۹/۲-۱۰؛ مزی، تحفه، ۱۳/۲؛ بی: برای احادیث او در صحاح، نک: ذهبی، ۱۹۶/۳؛ ونسینک، ۲۷/۸). برخی از این روایتها نشان می‌دهد که وی به اخبار و احادیث مربوط به سیره نبوی (ص) علاقه داشته است (ابن‌سعد، ۳۶۵/۴-۳۶۶؛ بلاذری، انساب، ۲۵۷/۱؛ طبری، ۴۹۳/۲، ۵۲۶، ۶۳۶). وی همچنین از برخی صحابه نیز روایت می‌کرده است (نک: ابن‌قیسرانی، همانجا؛ مزی، تهذیب، ۳۵/۴-۳۶) و رجالی نامدار همچون شعبی، عدی بن ثابت، ابواسحاق سبیعی، و نیز دوتن از فرزندان او روایت کرده‌اند (ابن‌قتیبه، همانجا؛ ابن‌ابی حاتم، ۱/۱ (۳۹۹)؛ برای فهرستی از روایان او، نک: مزی، همان، ۳۶/۴-۳۷).

براء بن عازب که یکی از اصحاب امام علی (ع) بود («الرجال»، ۳؛ شیخ طوسی، ۳۵؛ نیز نک: کشی، ۴۴)، از روایان برجسته حدیث غدیر نیز به شمار می‌آید (احمد بن حنبل، ۲۸۱/۴؛ محمد بن سلیمان، ۳۶۸/۲-۳۷۰؛ قس: کشی، ۴۵، که می‌گوید او این حدیث را کتمان کرد و بر اثر نفرین امام علی (ع) نابینا شد؛ نیز نک: ابن‌داوود، ۶۴؛ قس: خویی، ۲۷۷/۳-۲۷۹؛ تستری، ۲۶۰/۲).

خالد بن ولید در یمامه فرماندهی سواره نظام را به او سپرد (ابن اعثم، ۳۲/۸؛ کلاعی، ۷۶؛ ابن حبیش، ۶۶/۱)، اما پس از چندی او را عزل کرد (کلاعی، همانجا) و سرانجام، به خواست سپاهیان منصب پیشین را به او بازگرداند (ابن حبیش، همانجا، نیز ۷۷/۱؛ کلاعی، ۹۰). براء نیز با تهوری خاص به درون باغی که محل استقرار مسیلمه و سپاهش بود، راه یافت و چندان جنگید تا در باغ را بر روی مسلمانان گشود و با یورش سخت سپاهیان تحت امرش به درون باغ، مسیلمه و لشکریانش به هلاکت رسیدند (ابن سعد، ۴۴۱/۳؛ طبری، ۲۹۴/۳؛ ابن عبدالبر، ۱۵۴/۱؛ ابن حبیش، ۷۷-۷۶/۱). بنابر روایتی دیگر کسی که در باغ جنگید، ابودجانه (ه م) بوده است (بلاذری، فتوح، ۸۸؛ ابن اعثم، ۳۷-۳۶/۱).

در حدود سال ۱۷ق ابو موسی اشعری (ه م) که از سوی عمر، به جای مغیره بن شعبه به ولایت بصره گماشته شده بود، گروهی از انصار، از جمله براء و انس بن مالک را نیز با خود به عراق برد (بلاذری، انساب، ۴۹۱/۱؛ دینوری، ۱۱۸). در جریان فتوح در ناحیه خوزستان، براء فرمانده جناح راست لشکر ابوموسی اشعری بود (بلاذری، فتوح، ۳۸۰؛ دینوری، ۱۳۰) و سرانجام، در نبرد نزدیک شوشتر کشته شد (همانجا). در روایت طبری از سیف بن عرتمیمی، دلاوریها و رشادتهای بسیاری به براء نسبت داده شده است (۸۵/۴-۸۶). در تاریخ مرگ او نیز به سبب اختلاف در تاریخ وقوع نبرد، از ۱۷ تا ۲۳ اختلاف هست (ابن حبان، ۲۷/۳؛ ابن عبدالبر، ۱۵۵/۱؛ ابن اثیر، ۱۷۳/۱؛ ابن حجر، ۱۴۸/۱).

نکته‌ای که در همه مأخذ درباره براء به چشم می‌خورد، شرح دلیری و شجاعت و بی‌باکی او در جنگهاست، تا بدانجا که خلیفه دوم گفته بود: براء را بر هیچ سپاهی از مسلمانان نگمارند تا ایشان را به هلاکت نیندازد (ابن سعد، ۱۶/۷؛ ابن عبدالبر، ۱۵۴/۱؛ ابن اثیر، ۱۷۳-۱۷۲/۱؛ نیز نک: بلاذری، فتوح، ۸۵-۸۶؛ طبرانی، همانجا). همچنین در فضائل براء گفته شده است که پیامبر (ص) او را ستود؛ و حتی وی را مستجاب - الدعوه نیز دانسته‌اند و داستانی نیز در این باره نقل شده است (ابن حبان، همانجا؛ ابونعیم، ۶۷، ۶۴/۳).

بنابه روایتی براء از نخستین کسانی بود که به امیرالمؤمنین علی (ع) گرایش یافت (کشی، ۳۸)، اما به گفته برخی از محققان، به احتمال بسیار نام وی در کتابت با براء بن عازب خلط شده است (نک: تستری، ۲۶۷/۲).

آرامگاه براء: این آرامگاه یکی از قدیم‌ترین بناهای دوره اسلامی در شوشتر است (جزائری، ۱۵؛ نیز نک: هروی، ۶۹). مدفن براء در مقابل قلعه سلاسل در شمال شهر شوشتر واقع شده است (اقتداری، ۶۸۴/۱). آرامگاه این صحابی، از همان آغاز یکی از زیارتگاههای مردم آن نواحی به شمار می‌رفت. در زمان حکومت مهدی قلی خان شاملو و به فرمان او، ساختمان قدیم آرامگاه که ویران شده بود، بازسازی شد (همانجا). آنچه اینک به نام آرامگاه براء بن مالک معروف است، با

مآخذ: ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمان، الجرح و التعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ق؛ ابن حبیب، محمد، المحبر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن حزم، علی، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ابن داود حلی، حسن، الرجال، به کوشش جلال‌الدین محدث، ارموی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لندن، ۱۸۵۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن قیرانی، محمد، الجمع بین کتابی ابن نصر الکلا بادی و ابی بکر الاصبهانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ق؛ ابن هشام، عبدالملک، السيرة النبوية، به کوشش مصطفی سقاو دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، معرفة الصحابة، به کوشش محمدرضا بن حاج عثمان، مدینه، ۱۴۰۸ق؛ احمد بن حنبل، المسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بخاری، محمد، التاريخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م، هو، ترح البلدان، به کوشش دخویه، لندن، ۱۸۶۵م؛ تستری، محدثی، قاموس الرجال، قم، ۱۴۱۰ق؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ خلیفین خیاط، التاريخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۷ق؛ هو، الطبقات، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ذهی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارناؤوط و دیگران، بیروت، مؤسسة الرسالة؛ رافعی قزوینی، عبدالکریم، التدوین فی اخبار قزوین، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۴م؛ «الرجال»، منسوب به احمد برقی، همراه الرجال (نک: هم، ابن داود)؛ شیخ طوسی، محمد، الرجال، نجف، ۱۳۸۰ق؛ شیخ مفید، محمد، الارشاد، قم، ۱۴۱۳ق؛ هو، الجمل، به کوشش علی میرشرفی، قم، ۱۴۱۳ق؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الکبیر، بغداد، ۱۳۹۸ق؛ طبری، تاریخ، کتبی، محمد، معرفة الرجال، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ محمد بن سلیمان کوفی، مناقب الامام امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع)، به کوشش محمد باقر محمودی، قم، مجمع الثقافة الاسلامیه، مزی، یوسف، تحفة الاشراف، بیمنی، ۱۳۸۶ق؛ هو، تهذیب الکمال، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسة الرسالة، مسلم بن حجاج، الکتن و الاسماء، دمشق، ۱۴۰۴ق؛ وائدی، محمد، المفاز، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ ونسینک، آئی، المعجم المفهرس لافاظ الحديث النبوی، استانبول، ۱۹۸۸م؛ یعقوبی، احمد، التاريخ، بیروت، دارصادر.

علی بهرامیان

براء بن مالک (د ح ۲۰ق/۶۴۱م)، یکی از صحابه پیامبر اکرم (ص).

براء از تیره بنی نجار خزرج و برادر صحابی و خدمتگزار مشهور پیامبر (ص) انس بن مالک (ه م) بود (ابن سعد، ۱۷-۱۶/۷؛ خلیفه، ۴۳۸/۱؛ ابن حبان، ۲۷-۲۶/۳؛ ذهی، ۱۹۵/۱). گفته‌اند که وی در بیعت معروف به «شجره» حضور داشت (همانجا) و در پیکارهای دوره پیامبر (ص) نیز مانند احد و خندق - بجز بدر - شرکت جست (ابن سعد، همانجا؛ ابونعیم، ۶۳/۳؛ ابن اثیر، ۱۷۲/۱). وی در سفرهای پیامبر (ص)، پیوسته همراه آن حضرت بود و به سبب خوش صدایی، اشعار حماسی می‌خواند (نک: طبرانی، ۱۲/۲؛ ابونعیم، ۶۵، ۶۳/۳؛ برای نمونه‌ای از رجزهای او، نک: کلاعی، ۹۰-۹۱)؛ اما در کتب سیره موجود که در آنها فهرستی از شرکت کنندگان در پیکارهای زمان پیامبر (ص) آمده، نامی از او ذکر نشده است؛ آنچه بیشتر مایه شهرت او شده، شرکت وی در پیکارهای دوره پس از پیامبر (ص) است.

براء بن مالک در جنگهای معروف به رده جزو فرماندهان سپاه بود.

ایوان و رواق و گلدسته‌های آن در حکومت محمدعلی میرزا، فرزند فتحعلیشاه قاجار، برپا شده است (همو، ۱۳۸۹/۶۸، ۶۸۶، برای اطلاع از جزئیات عمارت آرامگاه، نک: ۶۸۴ ب). در دوره قاجار، هر ساله حکام شوشتر مبلغی برای تعمیر این مزار در نظر می‌گرفتند (همو، ۱۳۸۹/۶۸۶). اکنون جایی که آرامگاه برآء بن مالک در آن واقع است، محله «شاه زید» نام دارد (شوشتری، ۸۰؛ حرزالدین، ۱۸۲/۱).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفَتْوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸-۱۳۸۹ ق/۱۹۶۸-۱۹۶۹ م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷ م؛ ابن حبیب، عبدالرحمان، *غزوات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۱۲ ق/۱۹۹۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *معركة الصحابة*، به کوشش محمد راضی بن حاج عثمان، مدینه / ریاض، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ اقتداری، احمد، *دیار شهریاران*، تهران، انجمن آثار ملی، بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵ م؛ تستری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم، ۱۴۱۰ ق؛ جزائری، عبدالله، *تذکره شوشتر*، تهران، چاپخانه حیدری؛ حرزالدین، محمد، *مراقد المعارف*، به کوشش محمدحسین حرزالدین، نجف، ۱۳۸۹ ق؛ خلیفه بن خیاط، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶ م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و حسین اسد، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ شوشتری، عبداللطیف، *تحفة العالم*، به کوشش صمد موحد، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بغداد، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ طبری، *تاریخ*، کنی، *معركة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۳۸ ش؛ کلاعی، سلیمان، *تاریخ الردة*، اقتباس خورشید احمد فاروق از *الاكتفاء* وی، قاهره، دارالکتب الاسلامی، هروی، علی، *الاسارات الی مصرفة الزیارات*، به کوشش ز. سوردل-تومین، دمشق، ۱۹۵۳ م.

براء بن معرور (د صفر ۱ ق/اوت ۶۲۲ م)، از انصار و صحابی پیامبر (ص). وی از تیره بنی سلمه خزرج بود (عروه، ۱۲۶؛ ابن سعد، ۶۸۸/۳) و در یشرب قوم خویش به شمار می‌رفت (ابن هشام، ۸۱/۲؛ طبری، ۳۶۰/۲). اگرچه مطابق پاره‌ای روایات برآء در «عقبه اولی» که جمعی از دو قبیله مهم یشرب-اوس و خزرج-با پیامبر (ص) بیعت کردند، حضور داشت (ابن عبدالبر، ۱۵۱/۱؛ ابن حجر، ۱۴۹/۱؛ ابن اثیر، ۱۷۳/۱)، اما به روایاتی دیگر او نخستین بار، هنگامی که همراه گروهی از مسلمانان یشرب برای گزاردن حج به مکه آمد، موفق به دیدار حضرت رسول (ص) شد (نک: ابن هشام، ۸۲-۸۱/۲؛ ابن سعد، ۶۸۸/۳، ۶۱۹؛ احمد بن حنبل، ۴۶۰/۳-۴۶۲). از این رو، می‌توان احتمال داد که برآء بر اثر تبلیغات نخستین گروه از بیعت کنندگان با حضرت رسول (ص) در «عقبه اولی»، به اسلام گرایش یافت و مسلمان شد (نک: طبری، ۳۶۰/۲-۳۶۱). گفته شده است که از میان گروه بیعت کنندگان «عقبه ثانیه»، ۱۲ نفر «نقیب» شدند که یکی از آنان برآء بود (ابن هشام، ۸۶/۲؛ ابن سعد، ۶۸۸/۳؛ عروه، همانجا؛ ابن حبیب، ۲۶۸، ۲۷۰).

چون عنوان نخستین بیعت کننده با حضرت رسول (ص) در عقبه، میان انصار، همواره افتخارآمیز به شمار می‌آمد، در اینکه آیا برآء

نخستین بیعت کننده بوده است یا نه، میان روایات منقول از بازماندگان قبایل مدینه، اختلاف است (ابن هشام، ۸۹/۲، ۱۰۳؛ طبری، ۳۶۴/۲؛ قس: بلاذری، ۲۵۳/۱، ۲۵۴؛ ابن سعد، ۲۲۲/۱، ۸۴/۴). برآء در این بیعت، به نمایندگی از سوی مردم یشرب با پیامبر (ص) عهد کرد که همگی از او و دیانت اسلام همچون جان و مال و خاندان خویش دفاع کنند (ابن هشام، ۸۴/۲-۸۵؛ احمد بن حنبل، ۴۶۱/۳-۴۶۲؛ طبری، ۳۶۲/۲). بر مبنای همین روایات، وی نخستین کسی بود که در راه سفر به مکه، به جانب کعبه - و نه بیت المقدس که دیگر مسلمانان به هنگام نماز روی بدان سو می‌کردند - نماز گزارد، اما چون در نخستین دیدار، آن را با پیامبر (ص) در میان نهاد، رسول اکرم (ص) با این کار مخالفت فرمود (کلبی، ۹۹/۲؛ ابن هشام، ۸۲/۲-۸۳؛ ابن سعد، ۶۱۹/۳؛ احمد بن حنبل، ۴۶۱/۳؛ دارقطنی، ۲۰۳۷/۴-۲۰۳۸). برآء پیش از آنکه پیامبر (ص) به مدینه وارد شود، وفات یافت. آن حضرت بر مدفن وی نماز گزارد و در حق او دعای خیر کرد (ابن سعد، ۶۱۹/۳، ۶۲۰؛ کلبی، همانجا؛ ذهبی، ۲۶۷/۱؛ نیز نک: کلینی، ۲۵۴/۳، ۴۵/۴).

گفته‌اند که برآء نخستین کسی بود که وصیت کرد تا ثلث مالش را در راه اسلام انفاق کنند (ابن سعد، کلبی، بلاذری، همانجاها؛ کلینی، ۲۵۵/۳). فرزند او بشر خود از صحابیان حضرت رسول (ص) بود و در بیعت عقبه همراه پدر خویش حضور داشت (بلاذری، ۲۵۲/۱)، سپس در جنگ بدر و جز آن شرکت جست (ابن هشام، ۱۰۳/۲؛ کلبی، همانجا؛ بلاذری، ۲۴۶/۱). ام مبشر، دختر برآء، همسر زید بن حارثه - از بزرگان صحابه - بود و جابر بن عبدالله از او احادیثی نقل کرده است (ابن قدامه، ۱۴۴). خلیده همسر برآء نیز از بیعت کنندگان با پیامبر (ص) بود و هم از آن حضرت حدیث روایت کرده است (ابن سعد، ۳۱۳/۸).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق/۱۹۴۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن سعد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م؛ ابن قدامه مقدسی، عبدالله، *الانصار فی نسب الصحابة من الانصار*، به کوشش علی نویض، بیروت، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ ابن هشام، *عبدالمملک السيرة النبویه*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶ م؛ احمد بن حنبل، سند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ دارقطنی، علی، *المؤتلف والمختلف*، به کوشش موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ طبری، *تاریخ*؛ عروة بن زبیر، *مغازی رسول الله (ص)*، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، ریاض، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ کلبی، هشام، *نسب معد و الین الکبیر*، به کوشش محمود فردوس العظم، دمشق، دارالیتظة العربیه؛ کلینی، محمد، *الفروع من الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ ق.

کیانوش صدیق

برآء^۱، سندی تجاری که به موجب آن کسی به دیگری دستور می‌دهد که مبلغ معینی را در زمان مشخص در وجه یا به حواله کرد

روابط تجاری کشورهای مشترک المنافع بود.

در حوزه حقوق رومن - ژرمن، گامهای نخست در دو کنفرانس برگزار شده در لاهه در ۱۹۱۰ و ۱۹۱۲ م با رویکرد فرانسوی - آلمانی برداشته شد^۱ و گام جدی تر «پیمان ژنو درباره قوانین همسان برای برات و سفته»^۲ در ۱۹۳۰ و ۱۹۳۲ م بود که به وسیله بیشتر کشورهای اروپایی و برخی از کشورهای دیگر جهان پذیرفته شد. برای ایجاد وحدت کامل مقررات این سند در تمام جهان حتی در کشورهای انگلیسی - آمریکایی و آمریکای لاتین (که به آن پیمان نیبوسته اند) پیش نویس ضمیمه اول پیمان بین المللی برات و سفته^۳ در بیستمین اجلاس آنسیترا (کمسیون حقوق تجارت بین الملل سازمان ملل متحد) (۱۹۸۸ م) تنظیم شده که هنوز به مرحله نهایی نرسیده است.

پیشینه برات به معنای جدید خود در ایران، به تأسیس نخستین بانکها بازمی گردد (نک: قانون تجدید...، ضمیمه سوم بی) و در همان اوان گشاینده بحث درباره احکام فقهی برات، سید محمد کاظم یزدی در رساله فارسی سوال و جواب بود (ص ۲۵۳-۲۵۴، ۲۶۰-۲۶۱). در حقوق نوین ایران، اولین گام در جهت تدوین قوانین مربوط به برات، همزمان با نخستین کنفرانس لاهه (۱۹۱۰ م) برداشته شد و حاصل آن قانونی مصوب سال ۱۳۲۸ ق با عنوان قانون قبول و نکول بروات تجارتی در ۱۲ ماده بود. در ۱۳۲۹ ق، اصلاحیه ای در ۷ ماده بر آن تهیه و تصویب شد. قانون یاد شده و اصلاحیه آن بر طبق ماده ۲۴۲ قانون تجارت مصوب ۱۳۰۳-۱۳۰۴ ش نسخ گردید و قانون تجارت در هماهنگی قابل ملاحظه ای با قانون تجارت فرانسه، در فصلی مبسوط (مواد ۱۶۱-۲۲۹) به تفصیل ضوابط مربوط به برات پرداخت.

در قانون تجارت مصوب سال ۱۳۱۱ ش که ناسخ این قانون است، مواد مربوط به برات (مواد ۲۲۳-۳۰۶) تقریباً ویراسته مجددی از همان مواد پیشین است، تنها مبحث ۶ در باب مسئولیت قدری تفصیل یافته، و مبحث ۱۲ در باب براتهای خارجی مستقلاً افزوده شده است. از آن پس تنها قوانینی بسیار جزئی درباره برات به تصویب رسیده است.

در قانون تجارت ایران، برای صدور برات باید شرایط ماهوی و شکلی آن رعایت شود. شرایط ماهوی شرایطی است که برای هرگونه عمل حقوقی از جمله صدور برات رعایت آن لازم است و در قوانین مدنی کشورها ذکر می شود. قصد و رضا و اهلیت صادر کننده و مشروع بودن جهت صدور که در قانون مدنی ایران (مواد ۲۱۱-۲۱۲) ذکر گردیده، از جمله این موارد است. رعایت این شرایط برای اعتبار امضا و متعهد شدن سایر امضا کنندگان چون ظهر نویس، ضامن و برات گیر نیز لازم است (نک: جعفری، ۴۳۰/۱؛ صقری، ۱۰۴/۱-۱۰۶؛ اسکینی، ۴۷). شرایطی که باید در شکل ظاهری برات به هنگام صدور رعایت شود، افزون بر امضا یا مهر برات دهنده، اینهاست: ۱. قید کلمه

شخص ثالث پرداخت کند. دستور دهنده را برات کش، برات دهنده یا صادر کننده می نامند؛ کسی که به او دستور داده شده است، برات گیر یا محال علیه، و شخص ثالث دارنده نامیده می شود. این سند از مهم ترین اسناد تجاری و در معاملات بین المللی و داخلی از وسایل مهم پرداخت و کسب اعتبار به شمار می رود.

واژه برات تغییر یافته از واژه عربی «براءة»، به معنای بری الذمه شدن از دین بوده است که در منابع عربی کاربرد دارد، اما کاربرد شکل «برات» نیز در فارسی بسیار کهن است و در سروده های سده ۴ ق نمونه دارد (نک: لغت نامه...، ذیل برات).

تاجران مسلمان از سده های نخستین اسلامی از اسناد تجاری مشابه برات استفاده می کردند و افرادی به عنوان کاتب برات در ظرایف این کار مهارت یافته بودند (مثلاً نک: ابن سعد، ۴۱۷/۵). در اوایل قرن ۵ ق/۱۱ م، شیخ مفید نمونه ای از یک سند برات را به دست داده است (ص ۸۳۵). برخی مسائل حقوقی مربوط به برات، به مناسبت در متون فقه اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است؛ به عنوان نمونه می توان به این موارد اشاره کرد: پذیرش خط برات بدون نیاز به شهود (نک: حصکفی، ۵۸۱/۵)، حکم خرید و فروش براتهای دولتی (همو، ۲۱۵/۵؛ ابن عابدین، ۲۱۵/۵)، و به طور ضمنی بحث از اینکه تکرار سند در صورت مشخص بودن وجه صدور آن تأثیری در مضاعف شدن بدهی ندارد (علامه حلی، ۱۶۰/۲). به هر روی، برات از نظر فقها گونه ای کتبی از حواله بود و به همین سبب، عمده مباحث نظری آن، به طور عام در ضمن کتاب الحواله مطرح بوده است.

در متون تاریخی نیز به برخی از شرایط صدور برات، به خصوص براتهای دولتی اشاره شده است؛ از جمله رشیدالدین فضل الله از ضرورت مهر شدن برات با «آل تمغا» و برخی شرایط دیگر سخن گفته است (۶۹۲/۱، ۱۱۱۲/۲؛ برای بررسی نمونه ها، نک: انوری، ۷۶-۷۷؛ شریک امین، ۶۹-۷۱).

با رونق تجارت بین الملل در اثر گسترش دریانوردی، از اوایل سده ۱۳ ق/۱۹ م بر اهمیت برات به عنوان ابزار مبادلات مالی افزوده شد. از نمونه های این اهمیت، تدوین کتاب «براتها» توسط جوزف استوری، حقوقدان آمریکایی بود. با توسعه جایگاه برات در تجارت بین دول، افزون بر توجهی که در قوانین کشوری بدان صورت می گرفت، تدوین قوانین هم شکل به عنوان یک ضرورت مطرح بود. از اوایل سده ۱۹ م، قوانین مربوط به برات در حوزه قانون گذاری فرانسه و آلمان مورد توجه قرار گرفت و از جمله بخشی از «قانون تجارت»^۴ فرانسه (مواد 110-182) بدان اختصاص داده شد.

نخستین کوشش برجسته در راستای یکسان سازی قوانین بین دول، «قانون براتها»^۵ مصوب ۱۸۸۲ م است که افزون بر انگلستان، حاکم بر

1. Story, J., Bills of Exchange, 1843. 2. Code de commerce. 3. Bills of Exchange Act. 4. Haager einheitlich Wechselordnung. 5. Convention portant loi uniforme sur les lettres de change et billet à ordre. 6. UNCITRAL Convention on International Bills of Exchange and International Promissory Notes.

«برات»، ۲. تاریخ تحریر، ۳. نام برات گیر، ۴. مبلغ برات، ۵. تاریخ پرداخت، ۶. مکان پرداخت، ۷. نام دارنده، یعنی شخصی که برات در وجه او باید پرداخت شود، ۸. شماره نسخه، در صورتی که برات در نسخ متعدد صادر شود (قانون تجارت، ۱۳۱۱ش، ماده ۲۲۳). در ماده ۲۴۱ همان قانون، برای برات ۴ گونه تاریخ پرداخت ذکر شده است: روز معین، به وعده از تاریخ صدور برات، به رؤیت یا به وعده از رؤیت. شخصی که برات به حواله کرد او صادر شود، می تواند با ظهورنویسی آن را به دیگری منتقل کند، حتی اگر عبارت «حواله کرد» روی سند ذکر نشده باشد (نک: اسکینی، ۳۹، ۴۰). با این حال، برخی از حقوقدانان به لحاظ ضرورت قید اسم شخصی که برات «در وجه» یا «حواله کرد» او پرداخت می شود، در بند ۷ ماده ۲۲۳ قانون تجارت، در قابل انتقال بودن چنین براتی تردید نموده اند (جعفری، ۴۲۸/۱؛ صقری، ۹۶/۱). گفتنی است که «پیمان ژنو» (۱۹۳۲م) به صراحت چنین براتی را قابل ظهورنویسی دانسته است (ماده ۱۱).

علاوه بر شرایط شکلی الزامی، برات می تواند مندرجات دیگری نیز داشته باشد که مندرجات اختیاری خوانده می شود و ذکر نکردن آنها به اعتبار برات لطمه ای نمی زند؛ از آن جمله باید به مندرجاتی چون علت صدور برات، شرط اخذ قبولی در مدت معین، شرط برگشت بدون واخواست، قید برات گیر دوم که در صورت عدم پرداخت برات توسط برات گیر، دارنده به وی مراجعه کند و تعیین ضامن برات اشاره کرد. باید افزود قید کلمه برات که از نظر قانون تجارت ایران برخلاف پیمان ژنو، فقدان آن به اعتبار برات لطمه ای نمی زند، نیز به این اعتبار می تواند در زمره مندرجات اختیاری برات ذکر گردد (نک: عبادی، ۲۳۴؛ کاتبی، ۱۹۱، ۱۹۲؛ اسکینی، ۴۸، ۴۹).

قبول برات عبارت از آن است که برات گیر با امضای برات تعهد کند که در سر رسید وجه برات را بپردازد؛ به هر روی، چه در صورت قبول و چه عدم آن، برات گیر باید به محض رؤیت برات، یا حداکثر ظرف ۲۴ ساعت، برات را قبول یا نکول کند. قبولی برات باید کتبی باشد و با قید تاریخ در خود برات نوشته، و امضا یا مهر شود. قبولی ممکن است تنها نسبت به بخشی از وجه برات صورت گیرد و در این صورت دارنده باید نسبت به بقیه وجه آن اعتراض (واخواست) کند (قانون تجارت، ۱۳۱۱ش، مواد ۲۲۸-۲۳۸).

قانون تجارت ایران، تکالیف دارنده برات را تحصیل قبولی و مطالبه وجه و واخواست، و حقوق او را طرح دعوا و درخواست تأمین شمرده است (همان، مواد ۲۷۴-۲۹۲).

پرداخت برات توسط برات گیر در صورتی او را از مسئولیت بری می سازد که با رعایت این شرایط قانونی صورت گیرد: ۱. پرداخت به دارنده قانونی، ۲. توقیف نبودن وجه برات، ۳. پرداخت سر وعده، ۴. رعایت مقررات راجع به فقدان نسخه برات، اگر نسخه برات مفقود یا سرقت شود (همان، مواد ۲۵۲-۲۶۹).

برات به هنگام صدور تنها دارای امضای برات کش است، ولی در

طول گردش امضاهای جدیدی پیدا می کند؛ از جمله آنها امضای برات گیری است که آن را قبول می کند. ظهورنویسی برات، بر ۳ نوع است: برای انتقال، وکالت (وصول) و وثیقه (تضمین). دو قسم اخیر از ظهورنویسی در قانون تجارت ایران تبیین نشده است (نک: ستوده، ۵۴/۳-۵۵؛ اخلاقی، ۲؛ کاتوزیان، ۳۹۵/۴-۳۹۶؛ حسینی، ۱۰۶، بی).

در قانون تجارت، مسئولان برات عبارتند از برات کش، برات گیر، ظهورنویس و ضامن. یکی از ویژگیهای مهم برات مسئولیت تضامنی امضاکنندگان آن است، بدان معنا که هر یک از امضاکنندگان نسبت به کل وجه برات مدیون، و متعهد به پرداخت آن است (همان، مواد ۲۴۹-۲۵۱؛ نیز درباره اصل استقلال تعهد براتی از تعهد اصلی (پایه)، اصل استقلال امضاها و اصل عدم توجه به ایرادات در برات، نک: جعفری، ۴۳۷/۱-۴۳۹؛ اسکینی، ۷۷-۷۸؛ اله آبادی، ۱۱-۹).

درباره ضمانت باید افزود، اگر شخص ثالث با قید عبارت یا به صورت سفید برات را امضا کند، در واقع پرداخت وجه آن را ضمانت نموده است. معمولاً در برات قید می شود که ضمانت از کدام یک از مسئولان برات (برات کش، ظهورنویس، برات گیر یا ضامن دیگر) صورت می گیرد. اگر در ضمانت نام مضمون عنه ذکر نشود، «پیمان ژنو» (ماده ۳۱)، فرض را بر این قرار داده که از تعهد برات کش ضمانت شده است. قانون تجارت ایران در این باره ساکت است، اما برخی از حقوقدانان همین راه حل را در حقوق ایران نیز معتبر دانسته اند (نک: فخاری، ۵۸؛ اسکینی، ۱۱۲-۱۱۳).

در قانون تجارت دو نوع اعتراض پیش بینی شده است: ۱. اعتراض نکول، در موارد نکول، یا امتناع از قبول یا نکول که به منزله نکول است؛ ۲. اعتراض عدم تأدیه و آن اعتراض نامه ای است که به دستور دادگاه به اقامتگاه برات گیر، اشخاصی که در برات برای تأدیه وجه احیاناً معین شده اند و شخص ثالثی که برات را قبول کرده، ابلاغ می شود (همان، مواد ۲۹۳-۲۹۷).

مآخذ: ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن عابدین، محمد امین، ردالمحتار، بیروت، ۱۳۸۶ق؛ اخلاقی، بهروز، «بحی پیرامون توثیق اسناد تجاری»، نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، تهران، ۱۳۶۸ش، شد ۲۴؛ اسکینی، ریما، حقوق تجارت (برات، سفته، ...)، تهران، ۱۳۷۹ش؛ اله آبادی، کمال، «اصل استقلال امضاها و عدم توجه ایرادات در اسناد تجاری»، فصلنامه دیدگاههای حقوقی، دانشکده علوم قضایی و خدمات اداری، تهران، ۱۳۷۷ش، شد ۱۰-۱۱؛ انوری، حسن، اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و سلجوقی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ جعفری لنگرودی، محمدجعفر، دائرة المعارف حقوق مدنی و تجارت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حسینی تهرانی، مرتضی، «ظهورنویسی، مقررات و انواع آن»، فصلنامه حق، ۱۳۶۴ش، دفتر چهارم؛ حصکفی، علاءالدین، الدر المختار، بیروت، ۱۳۸۶ق؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ستوده تهرانی، حسن، حقوق تجارت، تهران، ۱۳۷۵ش؛ شریک امین، شمس، فرهنگ اصطلاحات دیوانی دوران مغول، تهران، ۱۳۵۷ش؛ شیخ مفید، محمد، المصنف، قم، ۱۴۱۰ق؛ صقری، محمد، حقوق بازرگانی، اسناد، تهران، ۱۳۸۰ش؛ عبادی، محمدعلی، حقوق تجارت، تهران، ۱۳۷۰ش؛ علامه حلی، حسن، تذکره الفقهاء، ج سگی، تهران، ۱۲۷۲ق؛ فخاری، امیرحسین، «مسئولیت امضاکنندگان اسناد تجاری»، مجله تحقیقات حقوقی، تهران، ۱۳۷۴-۱۳۷۵ش، شد ۱۶-۱۷؛ قانون اصلاح قانون قبول و نکول

پیدا کرده بود، عازم جنگ با اسکندریک و تصرف آلبانی شد. در نخستین پیکارها لشکریان عثمانی موفق به تصرف برات نشدند، ولی پس از ۸۵۲ق/۱۴۴۸م مراد دوم توانست این شهر را به تصرف درآورد. در این پیکار فرمانده سپاه اسکندریک که برای نجات وی به آنجا آمده بود، دستگیر، و کشته شد (همو، ۶۴، ۱۱/۶۲). چندی بعد در ۸۵۹ق/۱۴۵۵م که سلطان محمد فاتح بر تخت امپراتوری عثمانی تکیه داشت، اسکندریک کوشید تا برات را از تصرف ترکان خارج کند. وی مدتی شهر را در محاصره گرفت، ولی سرانجام در نتیجه فشار ترکان ناگزیر عقب نشست (همو، ۶۶-۱۱/۶۵).

برات در پایان سده ۱۰ق/۱۶م رونق پیشین را از دست داد، ولی در سده ۱۱ق/۱۷م به احیای سنتهای فرهنگی دست یافت. از آثار کهن شهر می‌توان به بقایای دژی متعلق به سده ۷ق/۱۳م اشاره کرد که شامل خانه‌های مسکونی، کلیسای مریم مقدس و لائرنی^۳ با نقش و نگارهای روی دیوار، کلیسای نیکلاس متعلق به ۹۸۶ق/۱۵۷۸م، کلیسای جامع متعلق به سده ۱۲ق/۱۸م با کنده‌کاریهایی بر روی چوب و تصویرهایی از قدیسان مسیحی، زیارتگاه فرقه مذهبی هِلوت متعلق به ۱۱۹۶ق/۱۷۸۲م، پلی بر روی رود اوسومی متعلق به ۱۱۹۴ق/۱۷۸۰م و موزه آثار باستانی و هنرهای زیبای شهر است (BSE³, III/204).

پس از پیروزی دولت عثمانی، آثار مذهبی اسلامی در این شهر پدید آمد. اولیا جلبی ضمن شرح انهدام برخی آثار از جمله قلعه درونی برات (آرناؤد بلغرادی)، شمار خانه‌های آن را ۴۰ تا ۵۰ باب نوشته است. وی همچنین از وجود مساجد، از جمله جامع وسیع بایزیدخان (۶۸۹/۸-۶۹۰)، ۷۰۰ باب دکان، حوضها، شادروانها و کویهای شهر یاد کرده است (۶۹۲/۸-۶۹۳). وی از جامع ملک غازی با مناره‌ای بلند و ستونهای مرمر، مدرسه، مکتب، تکیه، مسجد غازی مراد پاشا، مسجد حسین پاشا، خانقاه شیخ افندی، حجره‌های درویشان، صومعه‌ها، دو گرمابه و ۷۷ تفرجگاه اطراف شهر یاد کرده است (۶۹۳/۸-۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۷). اولیا جلبی همچنین به وجود پل جنوبی بزرگی بر روی رود اوسومی (اوصوم بلغراد) که به فرمان سلطان سلیمان احداث شده بود، اشاره کرده است (۶۹۸/۸).

مآخذ: اولیا جلبی، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۹۲۸م؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۸۸۹م؛ شاو، ا.ج. و ا.ک. شاو، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

BSE³; «Berat», www.albanian.com/main/countries/albania/berat; Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi, İstanbul, 1992; Uzunçarşılı, İ.H., Osmanlı tarihi, Ankara, 1972-1983. عنایت‌الله رضا

بِراتا، یا بُراتا، محله و مسجد مقدس شیعیان در بغداد قدیم. محله براتا در بخش غربی بغداد، در منطقه کُرخ و در جنوب محله باب مُحَوَّل واقع بوده است (نک: یعقوبی، ۲۴۴؛ ابن حوقل، ۲۴۱/۱؛ یاقوت،

بروات، مصوب ۱۳۲۹ق؛ قانون تجارت، مصوب ۱۳۰۳-۱۳۰۴ش؛ قانون تجارت، مصوب ۱۳۱۱ش؛ قانون تجدید قرارداد نقره با بانک شاهنشاهی، مصوب ۱۳۲۹ق؛ قانون قبول و نکول بروات تجاری، مصوب ۱۳۲۸ق؛ قانون مدنی؛ کاتبی، حسینی، حقوق تجارت، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کاتوزیان، ناصر، عقود معین، تهران، ۱۳۷۸ش؛ لغت‌نامه دهخدا؛ یزدی، محمدکاظم، سؤال و جواب، به کوشش مصطفی محقق‌داماد، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نیز:

Bills of Exchange Act, 1882; Code de commerce (France); Convention portant loi uniforme sur les lettres de change et billet d'ordre, 1930, 1932; UNCITRAL Convention on International Bills of Exchange and International Promissory Notes, 1988; Speidel, R.E. and S.H. Nickles, Negotiable Instruments and Check Collection (The New Law), U.S., 1993. مصطفی محقق‌داماد

برات، ولایت و شهر مرکز آن، در جنوب بخش مرکزی آلبانی که قسمتی از اراضی آن کوهستانی است. سابقه این شهر به سده ۴م می‌رسد. در سده ۲م یونانیان این شهر را آنتی پاتریا می‌نامیدند. در عهد امپراتوری روم شرقی (بیزانس)، این شهر پولخریوپولیس نامیده شد («دائرة المعارف...»، BSE³, III/204; ۷/473). از سده ۳م/۹م هنگامی که صربها حکومت شهر را در دست گرفتند، آن را بلغراد نامیدند (همانجا؛ سامی، ۱۲۶۰/۲). در نوشته‌ها از چند بلغراد، از جمله بلغراد دانوب (طونا بلغرادی)، بلغراد استولنی (استولنی بلغرادی)، بلغراد اردل (اردل بلغرادی) و بلغراد آرناؤد (آرناؤد بلغرادی) یاد شده است (اولیا جلبی، ۶۸۹/۸). ترکان عثمانی ساکنان آلبانی را «آرناؤد» می‌نامیدند. از این رو، شهر مذکور «آرناؤد لُغ بلغرادی» خوانده شد (سامی، همانجا؛ اوزون چارشیلی، ۱/203). بعدها این شهر برات (براتی) نامیده شد که برگرفته از نام بلغراد است (BSE³، همانجا). شهر برات، مرکز ولایت برات در کنار رود اوسومی واقع شده که شاخه‌ای از رود سیمینی است («دائرة المعارف»، نیز BSE³، همانجا).

جمعیت شهر در ۱۹۶۷م/۱۳۴۶ش حدود ۲۴ هزار نفر بوده (همانجا) که در ۱۹۹۳م/۱۳۷۲ش به بیش از ۱۴۸ هزار نفر افزایش یافته است («برات^۲»، npn). ولایت برات از مراکز باغداری، تولید انگور و توتون است. صنایع شهر و ولایت شامل کاغذسازی، تهیه روغن زیتون و سیگار است. در کوچوه نزدیک شهر برات پالایشگاه نفت ساخته شده است (BSE³، همانجا).

حضور فعال دولت عثمانی در آلبانی از ۷۸۵ق/۱۳۸۳م آغاز شد (اوزون چارشیلی، همانجا). در ۷۹۸ق/۱۳۹۶م یک لشکر ترک به آلبانی حمله کرد و چند شهر از جمله برات را به تصرف درآورد (همو، I/204، حاشیه؛ شاو، ۷۴/۱). در ۸۴۷ق/۱۴۴۳م ژرژ کاستریوتا، قهرمان ملی آلبانی که از سوی مراد دوم سلطان عثمانی، اسکندریک لقب یافته بود، کوشید تا لشکریان عثمانی را که چندبار شهر برات را به تصرف درآورده و قیام مردم آن را سرکوب کرده بودند، از آنجا بیرون راند (اوزون چارشیلی، ۱/208-209). در ۸۵۱ق/۱۴۴۷م سلطان مراد دوم به تشویق حمزه‌بیک برادر زاده اسکندریک که با عمویش اختلاف

بلدان، ۵۳۲/۱؛ طریحی، ذیل برث). برائا معرب واژه آرامی بَرِشَا به معنای «بیرونی» است (نک: فرنکل، مقدمه، ۲۰؛ لسترنج، ۱۵۶، حاشیه ۱). این محل کهن‌تر از شهر بغداد است (نک: یاقوت، همانجا) و در اصل روستایی با فاصله حدود ۳-۴ کیلومتر از مرکز بغداد تاریخی بوده که با تأسیس و توسعه بغداد، به صورت محله‌ای از محلات آن درآمده است (همانجا).
ظاهراً در محل مسجد مشهور برائا پیش‌تر دیری برپا بوده که در ۳۷/۶۵۷م، هنوز در اختیار راهبی مسیحی قرار داشته است (نک: دنباله مقاله). داستان ابوشعیب برائی و همسر عابدش به عنوان اولین مسلمانان برائا بارها در منابع آمده است (نک: خطیب، ۴۱۹/۱۴؛ ابن جوزی، ۱۵۲/۹-۱۵۳).

تقدس مسجد نزد شیعیان به سبب وقوف حضرت علی (ع) در آن محل است؛ چه، بنابر روایات شیعی حضرت در بازگشت از جنگ نهروان در این محل نماز خوانده است. پاره‌ای از این روایات در بیان ماجرا به درازا رفته است و از گفت و گوی مفصل حضرت با راهب مسیحی و حتی اقامت ۴ روزه ایشان سخن گفته‌اند (برای نمونه، نک: شیخ طوسی، ۱۹۹-۲۰۰؛ راوندی، ۵۵۲/۲-۵۵۴؛ بحرانی، ۴۸۵/۱-۴۹۲؛ مجلسی، ۲۱۰/۱۴-۲۱۲). دقیقاً مشخص نیست از چه زمان در این مکان مسجد برپا شده است؛ در منابع متقدم تنها ابن‌حوقل (د پس از ۳۶۷ق) ساخت مسجد را به حضرت علی (ع) نسبت داده است (همانجا؛ قس: مجلسی، ۲۱۸/۵۲، که به فرمان حضرت در ساخت مسجد و نام‌گذاری آن اشاره دارد).

در اواخر سده ۳ و اوایل سده ۴ق این مسجد به پایگاه فعالیت‌های شیعیان بغداد تبدیل شده بود و افزون بر اعمال عبادی، محلی مناسب برای نشر احادیث شیعی بود (نک: دارقطنی، ۱۵۹؛ شیخ مفید، ۱۶۵؛ شیخ طوسی، ۲۶۹)؛ در ۳۱۳/۹۲۵م، به مقتدر عباسی خبر رسید که برپایی نماز تنها سرپوشی بر فعالیت آنان است و از همین رو به حکم مقتدر در یک روز جمعه که انبوه شیعیان در مسجد مشغول نماز بودند، مسجد با خاک یکسان شد و بسیاری از حاضران دستگیر شدند و زمین مسجد به گورستان پشت آن ملحق گشت (ابن جوزی، ۴/۱۴-۵؛ خطیب، ۱۰۹/۱).

در ۳۲۸/۹۴۰م به دنبال درخواست شیعیان، بچکم ماکانی وزیر الراضی حکم به بازسازی و توسعه مسجد داد. بسیاری از زمینهای اطراف مسجد از جمله گورستان نزدیک آن خریداری شد و با فتوای فقها قبرهای بسیاری نیش، و بقایای اجساد در جایی دیگر دفن گردید. در ساختمان مسجد گچ و آجر به کار رفت و سقف آن از چوب ساج منقوش ساخته شد و بر کتیبه مسجد نام خلیفه الراضی حک گردید. بازسازی مسجد در جمادی الاول ۳۲۹ به پایان رسید و با تعیین احمد بن فضل هاشمی، امام جماعت رصافه، به عنوان امام برائا از جانب خلیفه، اولین نماز جمعه در ۱۸ همین ماه با حضور انبوه بغدادیان و صاحب شرطه به صورت رسمی اقامه شد (صولی، ۱۳۶، ۱۹۲، ۲۸۵؛ خطیب، ۱۱۰/۱؛ همدانی، ۱۲۰/۱؛ ابن جوزی، ۵/۱۴).

پس از آن، تاریخ برائا با حوادث و درگیریهای متعددی پیوند خورده، و رونق آن تابعی از نفوذ سیاسی شیعه در بغداد بوده است؛ چنانکه در روزگار اقتدار آل بویه برائا اهمیتی فراوان یافت. اگرچه اصطخری در ۳۴۰/۹۵۱م تنها از ۳ مسجد برای برگزاری نماز جمعه یاد می‌کند و اشاره‌ای به برائا ندارد (نک: لسترنج، ۱۵۶، ۳۲۰)، اما به گزارش ابن اثیر (۵۳۳/۸)، در شعبان ۳۴۹/اکتبر ۹۶۰ که به علت وقوع درگیری میان اهل سنت نماز جمعه برای مدتی در دو بخش بغداد (شرقی و غربی) تعطیل شد، در برائا با امنیت کامل بدون وقفه اقامه می‌شد. از اوایل سده ۵ق از رونق مسجد برائا کاسته شد (همو، ۳۹۳/۹-۳۹۴؛ ابن کثیر، ۲۶/۱۲)، تا آنکه در ۴۵۰/۱۰۵۸م به تعطیل کشیده شد (نک: یاقوت، همانجا). سماعی (د ۵۶۲/۱۱۶۷م) در گزارش خود بیان می‌کند که به روزگار او به دستور خلیفه درهای مسجد بسته بود (۱۲۴/۲).

از بازسازی و بازگشایی مسجد تا سده ۱۰/۱۶م و دست یافتن صفویان بر بغداد خبری در دست نیست، اما می‌دانیم که در اواسط سده ۸/۱۴م، شهید اول در دیدار خود از بغداد، در مسجد برائا درنگی داشته، و آن را مسجدی پای برجایافته است (نک: ص ۱۵۵).

در طول تاریخ، برائا مورد توجه و عنایت بسیار شیعیان بوده است و بسیاری از بزرگان از این محله برخاسته‌اند (نک: سماعی، ۱۲۴/۲-۱۲۶؛ یاقوت، همان، ۵۳۳/۱-۵۳۴)، یا بنا به وصیت خود در این مسجد برپیکر آنها نماز خوانده، یا در برائا دفن شده‌اند (نک: صولی، ۸۳، ۲۴۹). از مشاهیر این کسان ابوالعباس ضَبّی وزیر است که پیکر وی از برائا به سمت کربلا تشییع شد (نک: یاقوت، ادبا، ۱۱۰/۲؛ امینی، ۱۵۱/۴). در فضیلت این مسجد سخن بسیار رفته است (نک: مجلسی، ۲۶/۹۹-۳۰؛ قس، ۴۸۸-۴۹۰) و از جمله فضایل این محل یا مسجد، وقوع ردالشمس برای حضرت علی (ع) را بر شمرده‌اند (نک: اربلی، ۲۸۵/۱-۲۸۶؛ مجلسی، ۷۳/۴۹). در برخی روایات شیعی بجز حضرت امیر (ع)، برائا به عنوان جایگاه نماز حضرت مریم، حضرت عیسی و حتی حضرت ابراهیم (ع) معرفی شده است (نک: راوندی، ۵۵۳/۲-۵۵۴؛ مجلسی، ۲۱۱/۱۴-۲۱۲؛ نوری، ۴۳۰/۳). از همین روست که در منابع روایی امامیه و به تبع آن در منابع فقهی و کتب ادعیه، بر فضیلت نماز در این مسجد تأکید شده (حر عاملی، ۲۸۷/۵-۲۸۸؛ مجلسی، ۲۶/۹۹؛ نیز شهید اول، همانجا؛ قس، ۴۸۸)، چنانکه در مبحث اعتکاف، این مسجد از جمله ۶ مسجد خاص بوده است (کاشف الغطاء، ۳۳۵/۲).

گفتنی است که گاه برائا با مسجد دیگری با عنوان مشهد العتیقه (یا مشهد المنطقه) در جنوب شرقی شهر منصور میان کاظمین و جعفر کنونی خلط شده است؛ شاید پس از ویرانی برائا، شیعیان مشهد العتیقه را برائا نامیدند تا نام برائا از یادها محو نگردد (جواد، ۸۵، ۹۸).

علی بن حسن حسینی پیشینه برائا را در کتابی با عنوان تاریخ مسجد برائا بررسی کرده است (نجف، ۱۳۸۵/ق ۱۹۶۵م) و محمد سماوی

نحاس، ۶۴/۲؛ شیخ طوسی، ۳۴۶/۹-۳۴۷؛ طبرسی، فضل، ۲۳/۲۰۳). مفهوم برادری در فرهنگ عرب صدر اسلام: مقارن با صدر اسلام، برادری میان دو نفر، به معنای وجود مشابهتهایی میان آنان، به همراه تعلقی اجتماعی برای همکاری و حمایت متقابل بوده است (نک: ثعالبی، ۱۵۴/۴؛ سیوطی، ۳۳۵/۲). در بعضی از نمونه‌ها مفهوم برادری در فرهنگ آن عهد در کنار دیگر انواع حمایت‌های اجتماعی قرار گرفته است (نک: معارج، ۱۱۷۰-۱۳؛ نک: نهج البلاغة، خطبه ۱۲۵؛ ابن جوزی، زاد...، ۳۷۹/۳). برادری در فرهنگ آن زمان، الزاماً تلازمی با صمیمیت و دوستی عمیق میان دو نفر نداشته است (نک: نهج البلاغة، حکمت ۱۵۸). شواهد بسیاری از عصر متقدم اسلامی در دست است که قرارداد برادری میان جنیان و فرشتگان با یکدیگر، میان ملایک، جنیان و حیوانات، اعضای یک قبیله یا عشیره و معتقدان به یک مسلک یا دین را منعکس می‌سازد (نک: آل عمران، ۱۵۶/۳؛ اعراف، ۲۰۲/۷؛ اسراء، ۲۷/۱۷؛ احقاف، ۲۱/۴۶؛ حشر، ۱۱/۵۹؛ نک: نهج البلاغة، حکمت ۲۸۹؛ طرابلسی، ۳۰۳-۳۰۴؛ بخاری، ۲۹۲/۸؛ کلینی، ۳۹۴/۱؛ ابوعوانه، ۲۱۸/۱، ۲۱۹؛ طبرانی، ۸۵/۱۸؛ عجلونی، ۵۲/۲؛ سیوطی، ۷۶/۶، ۴۸۳). وجود نوعی خاص از پیوند برادری میان دو نفر، هیچ‌گاه سبب نادیده انگاشتن انواع دیگر برادری میان او و دیگران نمی‌شده، و شخص در آن واحد، خود را نسبت به همه برادران خویش وفادار می‌دانسته است. به همین سبب است که در زمان محاصره اقتصادی پیامبر (ص) و اصحابش در شعب ابی‌طالب، با استناد به برادرهای قومی میان مسلمانان و مشرکان، ابوطالب از قریش می‌خواهد که به محاصره برادران خویش پایان دهند (ابن اسحاق، ۱۶۰؛ حلبی، ۳۶/۲). به عبارت واضح‌تر، مسلمان بودن برادر، سبب نگشته است که حقوقش به فراموشی سپرده شود. از شواهد این مسأله، همان است که در قرآن کریم، پیامبران را حتی نسبت به اقوام طاغی و غیر مؤمن، برادر نامیده، و از طرف دیگر، آنها را نیز برادران پیامبران برشمارده است (برای نمونه، نک: ق/۳۲/۵۰؛ اعراف، ۶۵/۷؛ جده).

پیدا شدن مفهوم برادری دینی در فرهنگ صدر اسلام، زمینه‌ای کهن‌تر از ترویج برادری از سوی پیامبر اکرم (ص) در میان مهاجران و انصار، پس از هجرت به مدینه داشته است. از کهن‌ترین نمونه‌های کاربرد تعبیر برادری میان مسلمانان، تعبیر ناظر به برادری مسلمانان مکه با هم‌کیشانی در یثرب، در روزهای پیش از هجرت پیامبر (ص) و مسلمانان به آنجاست (ابن کثیر، البدایة...، ۱۶۹/۳). این امر به خوبی نشان می‌دهد که از دید عرب آن زمان، کاملاً طبیعی بوده که افراد با هم‌کیشان خود برادر دانسته شوند.

از دیگر سو، به نظر می‌رسد مفهوم برادری دینی در فرهنگ اسلامی یک امر عارضی و بازتاب صرف فرهنگ عرب جاهلی نبوده، و در شمار اصلی‌ترین راهکارهای پیامبر (ص) محسوب می‌شده است (نک: رویانی، ۱۱۷/۲؛ مزی، ۳۸۷/۸؛ سیوطی، ۱۹۶/۶). از مهم‌ترین دغدغه‌های پیامبر (ص)، چگونگی برقراری عدالت اجتماعی در میان همه

ارجوزه‌ای در تاریخ برانا دارد که ضمن اشاره به نام راویان روایت مربوط به فضل برانا، موضع این دو مسجد را به طور دقیق مشخص کرده است (نک: خلیلی، ۲۱/۱، حاشیه ۱، نیز ۳۲، حاشیه ۱).

امروزه با توسعه شهر کازمین، محله برانا به این شهر متصل، و در مغرب بزرگ‌راه بغداد کازمین واقع شده است و مقام حضرت علی (ع) در قبله‌گاه مسجد قرار دارد.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲/ق/۱۹۹۲؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸؛ ابن کثیر، البدایة؛ اربلی، علی، کشف الغتة، بیروت، ۱۴۰۱/ق/۱۹۸۱؛ امینی، عبدالحسین، الفهرست، تهران، ۱۳۶۶؛ ش؛ بحرانی، هاشم، مدینه معجز الائمة الاثنی عشر (ع)، قم، ۱۴۱۳؛ جواد، مصطفی و احمد سوسه، دلیل خارطة بغداد المفصل، بغداد، ۱۳۷۸/ق/۱۹۵۸؛ حر عاملی، محمد، وسائل الشیعة، قم، ۱۴۱۴؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹؛ خلیلی، جعفر، موسوعة العتبات المقدسة، قسم الکاظمین، بیروت، ۱۴۰۷/ق/۱۹۸۷؛ دارقطنی، علی، سؤالات حمزة بن یوسف السهمی، به کوشش موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، ریاض، ۱۴۰۴/ق/۱۹۸۴؛ راوندی، سعید، الخرائج و الجرائع، قم، ۱۴۰۹؛ سمنانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان معلی یسانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۳؛ شهید اول، محمد، ذکری الشیعة، ج سنگی، ۱۲۷۲؛ شیخ طوسی، محمد، الامالی، قم، ۱۴۱۴؛ شیخ مفید، محمد، امالی، به کوشش استاد ولی و غفاری، قم، ۱۴۰۳؛ صولی، محمد، الارواق، اخبار الرازی بالله و المتقی لله، به کوشش هیروث دن، قاهره، ۱۹۳۵؛ طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، نجف، ۱۳۷۸؛ ق؛ قبی، عباس، مفتاح الجنان، تهران، ۱۳۹۱؛ کاشف الغطاء، جعفر، کشف الغطاء، ج سنگی، تهران، ۱۳۷۱؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳؛ نوری، حسین، مستدرک الوسائل، قم، ۱۴۰۷؛ همدانی، محمد، تکملة تاریخ الطبری، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱؛ یاقوت، ادباء هم، بلدان یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه الاغلاقی النفیسة ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱؛ نیز:

Fraenkel, S., Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Hildesheim, 1962; Le Strange, G., Baghdad During the Abbasid Caliphate, Westport, 1983.

مریم صادقی

برادری، از مفاهیم رایج در فرهنگ اسلامی. این معنا نخست برای اشاره به برادران همخون به کار می‌رفته، و به تدریج در فرهنگ عرب جاهلی و پس از آن در فرهنگ اسلامی، کاربردهایی ثانوی یافته است.

از نگاهی مردم‌شناسانه، می‌توان گفت که از سویی به اقتضای نوع زندگی عرب جاهلی در خانواده‌های بزرگ و از دیگر سو، به دلیل کمبود شدید منابع حیاتی در منطقه جزیره العرب و نیاز ساکنان آن به حمایت افراد قبیله‌شان در تلاش برای بقا، نقش برادران خانواده بزرگ، یعنی افراد قبیله پررنگ می‌شده است. اگر از یاد نبریم که اقتضانات خانواده در آن محیط جاهلی، مستلزم گونه‌ای بی‌مهری به فرزندان بوده است (نک: انعام، ۱۳۷/۶، ۱۴۰، ۱۵۱؛ اسراء، ۳۱/۱۷)، دلیل پررنگ شدن هرچه بیشتر مفهوم برادری در مقایسه با دیگر مفاهیم مشابه همچون پدر و فرزندی بهتر شناخته می‌شود. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد دست کم تا بیش از یک قرن پس از اسلام، هنوز معناهای ثانوی برادری با برادری خونی ارتباط تنگاتنگ داشته است (برای نمونه، نک:

مردم بوده است (حدید/۵۷/۲۵) و لازمهٔ بیدار گشتن چنین عدالتی، از یک سو بر افتادن تضادهای طبقاتی و از دیگر سو، ایجاد پیوندهای قرابت میان آحاد مردمان بوده است. به همین سبب پیامبر اکرم (ص) پیوند برادری دینی را به عنوان راهکاری عملی برای برقراری برادری و برابری میان همهٔ انسانها پی افکندند.

برای ارائهٔ تصویر واضحی از مفهوم برادری دینی در صدر اسلام، توجه به هنجارهای رفتاری برادران دینی ضروری است. شاید بتوان گفت که تا مدت‌ها بعد مهم‌ترین شاخصهٔ رفتار برادران دینی، رازداری و عیب پوشی بوده، و کمتر شاخصه‌ای تا این اندازه مورد تأکید قرار گرفته است (نک: آل عمران/۱۱۸/۳؛ حجرات/۱۲/۴۹؛ نیز نک: نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۴۱؛ بزار، ۹۳/۷؛ بیهقی، ۴۰۱/۴؛ خطیب، تاریخ...، ۱۳۸/۱۲؛ هیشمی، ۲۱۴/۵؛ عجلونی، ۶۶/۱). برادران دینی لزوماً در یک سطح از دارایی، سن و سال، موقعیت اجتماعی و حتی تقوا نیستند؛ آنها با یکدیگر «مخالطه» دارند (بقره/۲۲۰/۲؛ نیز نک: ابن جوزی، زاد، ۲۴۴/۱)؛ نسبت به همدیگر محرمند (آل عمران/۱۱۸/۳) و مانند اعضای یک پیکر هستند که با ناراحتی عضوی، دیگر اعضا نیز بی‌قرار می‌شوند (نک: حجرات/۱۱/۴۹؛ نیز نک: ثعالبی، ۲۱۴/۳)؛ اندیشهٔ دشمنی میان آنان وجود ندارد (نک: حجر/۱۵/۴۷؛ اعراف/۴۳/۷؛ نیز نک: ابن حبان، ۵۰۰/۱۲)، هر چند که در عالم واقع، ممکن است مواردی پیشامد کند (حجرات/۹/۴۹؛ نیز نک: احمد بن حنبل، ۴۶۹/۱)؛ هر غیر مسلمانی نیز که توبه کند و ایمان بیاورد، در این برادری شریک خواهد بود (توبه/۱۱/۹؛ نیز نک: ابن تیمیه، الصارم...، ۷۵۵/۳).

در اثر ایجاد این برادری میان مؤمنان، دشمنیهایشان به دوستی بدل گردید (آل عمران/۱۰۳/۳). حتی گمان می‌رفت کسانی که پیامبر (ص) در میان‌شان برادری برقرار کرده بود، از هم ارث برند (نک: بغوی، ۴۲۲/۱؛ قرطبی، ۱۲۴/۱۴؛ ابن کثیر، تفسیر...، ۲۵۲/۲). مسلمانان عرب، غیر عربها و همهٔ کسان دیگری را نیز که به هر دلیل از وابستگی و حمایت‌های قبیل‌ای خاصی برخوردار نبودند، برادر دینی و در حمایت خویش می‌دانستند (احزاب/۵/۳۳؛ نیز نک: احمد بن حنبل، ۱۶۳/۱؛ سیوطی، ۵۶۳/۶ - ۵۶۵). در چنین فضایی است که استناد شیعه به برادری پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) برای اثبات «احق» بودن وی در امر امامت، معنا پیدا می‌کند (نک: بحرانی، ۴۴۰/۱). به تدریج، برای مسلمانان هویتی ایجاد شد که همانند برادری خود با دیگران، روابط دیگران را نیز در تقابل با برادریهای خود معنا کنند (برای نمونه، نک: ابن تیمیه، همان، ۸۶۴/۳). حتی در دوره‌های بعد، غلبهٔ برادری دینی بر دیگر انواع برادرها، مفسران را مجبور ساخته تا در مواردی که بحث از برادریهای قومی به میان آمده است، اختلاف مفاهیم را یادآور شوند (نک: شیخ طوسی، ۴۷/۶؛ طبرسی، فضل، ۲۵۸/۵؛ ابوالفتح، ۲۸۳/۱۰، ۳۲۰). نیز ملاقات با برادران دینی، از لذتهای حج، نماز جماعت و مانند آنها شمرده شده است (ابن ابی عاصم، ۳۱۳/۱؛ فاکهی، ۳۸۲/۱). گویا در میان اصحاب، حضرت علی (ع) و ابو هریره بیش از همه نسبت

به این مفهوم توجه داشته‌اند (برای آشنایی با نمونه‌هایی از روایات ابوهریره، نک: ابن حبان، ۴۷۷/۱۲، ۵۰۰؛ کتانی، عبدالحی، ۶/۲، ۴۴، ۱۰۱-۱۰۲). در سخنان منسوب به حضرت علی (ع)، روایات قابل توجهی دربارهٔ وظایف برادران دینی وجود دارد که نشان از بروز مشکلاتی در کارکردهای برادری دینی آن روزگار می‌دهد (برای نمونه، نک: نهج البلاغه، خطبه‌های، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵).

تحول معنایی برادری در دوره‌های بعد: به مرور زمان، معنای برادری دینی دچار دگرگونیهای شد و به تدریج، استعمال آن برای اشاره به دوستان، افراد یک فرقه و هم مسلکان رایج تر گردید (نک: خطیب، الجامع...، ۱۴۹/۲؛ ایشی، ۳۷۸/۱؛ ابن جوزی، العلل...، ۷۳۶/۲)؛ هر چند هرگز آن معنای نخستین به فراموشی سپرده نشد. از سفیان ثوری نقل شده است که هدایای سلاطین را بر هدایای دیگران ترجیح می‌داده است. بدین سان، میان سلاطین و برادران تقابل افتاده که با برادری رایج در فرهنگ صدر اسلام - که فرقی میان حاکم و محکوم نمی‌نهاد - متفاوت است (نک: ابن عبدالبر، ۱۰۶/۴، ۱۱۶). حتی برخی توصیه‌ها در روایات اهل بیت (ع) مبنی بر محترم داشتن برادران فقیر آمده است (ابن بابویه، ۶۱۴/۲) که نشان می‌دهد تلازم برادری دینی با نفی نظام ارزشی طبقاتی، به تدریج از یاد رفته بود و تذکار برخی نکته‌ها از سوی ایشان لازم آمده است. گه‌گاه نیز از برادری، معنایی مخالف ارزشهای اسلامی اراده می‌شده است (نک: ابن تیمیه، کتب...، ۳۴۹/۱۵).

بزرگان برخی از فرقه‌ها، ایمان را به داشتن عقاید صحیح مشروط کرده، و با ناصحیح دانستن عقاید مخالفان، آنها را از حقوق برادران دینی خویش محروم ساخته‌اند (نک: طبرسی، علی، ۷۷-۷۶؛ نیز برای آشنایی با کاربرد این مفهوم نزد صوفیه، نک: هد، فتوت).

در پایان باید گفت نگارش کتاب دربارهٔ اهمیت برادری دینی و حقوق برادران، از دیرباز مورد توجه بوده است. به عنوان نمونه‌ای از این کتابها، می‌توان به مصادقهٔ الاخوان ابن بابویه (ق ج ۱۴۰۲) اشاره کرد (نیز نک: عجلونی، ۲۴/۱؛ حاجی خلیفه، ۱۳۸۷/۲، ۱۹۵۲؛ کتانی، محمد، ۵۰).

مأخذ: ایشی، محمد، المستطرف، به کوشش مفید محمد قحیه، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن ابی عاصم، احمد، الزهد، به کوشش عبدالعلی عبدالحمید حامد، قاهره، ۱۴۰۸ق؛ ابن اسحاق، محمد، السیره، به کوشش محمد حمیدالله، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ ابن بابویه، محمد، الخصال، قم، ۱۴۰۳ق؛ ابن تیمیه، احمد، الصارم السلول، به کوشش محمد عبدالله عمر حلوانی و محمد کبیر احمد شوری، بیروت، ۱۴۱۷ق؛ همو، کتب و رسائل و فتاوی فی التفسیر، به کوشش عبدالرحمان محمد قاسم نجدی، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، زاد السیر، به کوشش محمد سید جلیند، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ همو، العلل المتناهیة، به کوشش خلیل میس، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ابن حبان، محمد، الصحیح، به کوشش شعب ارتزوط، بیروت، ۱۴۱۴ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، التمهید، به کوشش مصطفی بن احمد علوی و محمد عبدالکبیر بکری، رباط، ۱۳۸۷ق؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، به کوشش علی محمد بجساری، بیروت، ۱۹۹۳م؛ همو، تفسیر القرآن العظیم، به کوشش محمدابراهیم بنا و دیگران، استانبول، ۱۹۸۵م؛ ابوعوانه، یعقوب، السنن، به کوشش امین بن عارف دمشقی، بیروت، ۱۹۹۸م؛ ابوالفتح رازی، حسین، روض الجنان، به کوشش محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد،

حق آنان اختصاص داده شده است (صدیق حسن خان، ۳۹/۲؛ نیز نک: عبدالرزاق، ۴۳۷-۴۳۰؛ درباره برادری نزد صوفیه و اهل فتوت، نک: ه.د، فتوت). در این باره می‌توان به آثاری چون مصادقه الاخوان ابن بابویه، تحفه الاخوان فی آداب اهل العرفان از احمد دردیر (نک: جبرتی، ۳۳/۲)، کتاب الاخوان از ابن ابی الدنيا (نک: حاجی خلیفه، ۱۳۸۷)، حقوق الاخوان محمد عیاشی (نک: ابن ندیم، ۲۷۶)، هدایة الاخوان از بابا نعمت‌الله نخجوانی، تحذیر الاخوان فیما یورث الفقر و النسیان از شیخ برهان‌الدین ابراهیم ناجی دمشقی، و رساله ایها الاخوان از شیخ جمال خلوتی اشاره کرد (نک: حاجی خلیفه، ۲۰۲۸/۲، ۳۵۵، ۲۱۶/۱).

ادیبان و دانشمندان، ارشاد و تعلیم برادران دینی را کاری پسندیده می‌دانستند و آثاری برای این برادران و خطاب به آنها می‌نوشتند. از آن میان، در ادب: مراسلات الاخوان و محاببات الخلان از علی بن محمد کسروی، منادمة الاخوان و تسامر الخلان از ابوالفرج اصفهانی (ابن ندیم، ۲۰۲، ۲۱۴)، مکاتبات الاخوان اثری منظوم از ابن معتز (صدیق حسن خان، ۸۱/۳)، نزهة الاخوان و تحفه الخلان از سیوطی (حاجی خلیفه، ۱۹۳۸/۲)؛ در تاریخ: تذکرة الاخوان فی حوادث الزمان از نعیمی دمشقی (ابن عماد، ۱۵۳/۴)؛ در فلسفه: ارشاد الاخوان الی الفرق بین القدم بالذات و القدم بالزمان از شهاب‌الدین احمد غنیمی (حاجی خلیفه، ۶۴/۱)؛ در فقه و علوم قرآنی: رساله الاخوان من اهل الفقه و حملة القرآن از علی ابن میمون مغربی، رافع الکلفة عن الاخوان فیما قدم فیہ القیاس علی الاستحسان نجم‌الدین طرسوسی (همو، ۸۳۰/۱، ۸۴۳)، و بسیاری دیگر قابل ذکرند (نک: همو، ۳۶۱/۸، ۸۷۴، ۱۱۸۴/۲، ۱۵۷۷، ۱۷۵۱، ۱۹۵۷؛ صدیق حسن خان، ۱۸۵/۳).

مفهوم برادری در فرهنگ اسلامی همیشه جذابیت خاصی برای مسلمانان در تشکیل نحلها و گروههای فرهنگی و سیاسی و اجتماعی داشته است. علاوه بر فتوت و گروه فقیان، برجسته‌ترین گروهی که آثار و دیدگاههای علمی و فرهنگی‌شان نقش و تأثیر مهمی داشته است، اخوان الصفا بودند که در وجه تسمیه خود چنین گفته‌اند: کسانی را که به دانشها و هنرهای عالی دست یافته، و به آرامش درون رسیده‌اند و خود را در زندگی دنیوی از دیگران بی‌نیاز می‌بینند، باید اخوان الصفا نامید و هر کس چنین نباشد، از اهل صفا نیست (رسائل، ۴۱۱/۴-۴۱۲). و بلکه اگر کسی منکر بقای روح و روز رستاخیز است، در زمره پیروان تاریکی و یاران شیطان به شمار می‌رود (الرسالة، ۳۳۱). از برخی سخنان این «برادران» برمی‌آید که خود را استمرار حیات آدمی از آدم به این سوی دانسته‌اند که همواره به گونه‌ای پنهان و آشکار می‌زیسته‌اند (رسائل، ۱۸/۴)؛ چنانکه حوادث پس از رحلت پیامبر (ص)، به ویژه واقعه کربلا، موجب پنهان شدن آنان گشت (همان، ۲۶۹/۴). این برادران خود را پیکرهای گوناگون با یک روح می‌دانستند و دوستی را مانند خویشاوندی می‌شمردند (همان، ۲۴۲/۴). برادران گروهی عقل‌گرا بودند و چنان بر این موضع پای می‌فشردند که می‌گفتند اگر کسی از برادران، از پذیرش شرایط عقل خودداری کند، باید از انجمن

۱۳۶۶ ش: احمد بن حنبل، فضائل الصحابة، به کوشش وصی الله محمد عباس، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ بحرانی، هاشم، البرهان، تهران، ۱۴۱۵ ق؛ بخاری، محمد، التاريخ الكبير، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق؛ بزار، احمد، المسند، به کوشش محفوظ رحمان زین الله، بیروت/مدينه، ۱۴۰۹ ق؛ بغوی، حسین، معالم التنزیل، به کوشش خالد عک و مروان سوار، بیروت، ۱۴۰۷ ق؛ بیهقی، احمد، شعب الایمان، به کوشش محمد سعید بن بیونی زغلول، بیروت، ۱۴۱۰ ق؛ نمایی، عبدالرحمان، الجواهر الحسان، به کوشش ابو محمد شماری ادریسی حسنی، بیروت، دار الکتب العلمیه؛ حاجی خلیفه، کشف حلی، حلبی، علی، السیرة الحلیة، به کوشش عیسی عبدالله حمیری، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ خطیب بغدادی، احمد؛ تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، الجامع لاخلاق الراوی و آداب السامع، به کوشش محمود طحان، ریاض، ۱۴۰۳ ق؛ ریوانی، محمد، المسند، به کوشش ایمن علی ابویسانی، قاهره، ۱۴۱۶ ق؛ سیوطی، الدرد المنثور، به کوشش مازن مبارک، بیروت، ۱۹۹۳ م؛ شیخ طوسی، محمد، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الکبیر، به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی، موصل، ۱۴۰۴ ق؛ طبرسی، علی، مشکاة الانوار، نجف، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، بیروت، ۱۳۷۹ ق؛ طیلانی، سلیمان، السند، بیروت، دارالمعرفه؛ عجلونی، اسماعیل، کشف الخفاء، به کوشش احمد قلاش، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ فاکهی، محمد، اخبار مکه، به کوشش عبدالملک عبدالله دیش، بیروت، ۱۴۱۴ ق؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، الجامع لا حکام القرآن، به کوشش احمد عبدالعظیم بردونی، قاهره، ۱۳۷۲ ق؛ کثانی، عبدالحی، الترتیب الاداریة، به کوشش محمد رضوان دایه، بیروت، ۱۴۱۰ ق؛ کثانی، محمد، الرسالة المستطرفة، به کوشش محمد متصر زمزمی، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ کلینی، محمد، الکافی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ مزنی، یوسف، تهذیب الکمال، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ نحاس، احمد، معانی القرآن، به کوشش محمد علی صابونی، مکه، ۱۴۰۹ ق؛ نهج البلاغة، هبسی، علی، مجمع الزوائد، قاهره/بیروت، ۱۴۰۷ ق.

اندیشه برادری در پهنه تاریخ فرهنگی و سیاسی و اجتماعی: مفهوم برادری که در فکر دینی اسلامی با توانایی نظری در تنظیم همه اجزاء حیات و روابط انسان، همواره از عوامل ایجاد جامعه سالم به شمار می‌رفته، در صحنه اندیشه و عمل اجتماعی و تاریخی، عملاً همین نقش را داشته است. احادیث و سنن پیامبر (ص) و امامان (ع)، و نیز آثار بسیاری در تصوف و حکمت عملی که مفاهیم و مصادیق «برادری» را مورد بحث قرار داده، و خصایص و حقوقی برای آن بر شمرده‌اند، مؤید همین امر است. مدار کار برخی از نحل‌های متصوفه و به ویژه اهل فتوت اساساً بر مفهوم «اخوت» بنا نهاده شده که از صدر اسلام، از نشانه‌های مسلمانی و پای‌بندی به جامعه اسلامی، به شمار می‌رفت؛ چنانکه وقتی غیرمسلمانی، مسلمان می‌شد، او را برادر می‌خواندند (مثلاً نک: واقدی، ۲۷۶/۱)، و پیامبر اکرم (ص) یکی از نشانه‌های آخر الزمان را کمبایی برادران یکرنگ دانسته است (ابن کثیر، ۳۱۹/۹). پای‌بندی به برادری و حقوق آن برای دانایان و اهل ذوق و ادب وجهی برای تلذذ از دنیا بود (خطیب، ۴۴۷/۸). با اینهمه، برخی کسان برای حقوق برادری چنان اهمیتی قائل بودند که از بیم ناتوانی بر رعایت آن، چندان دوست نمی‌گرفتند (ابن سعید، ۹۸/۱). یکی از خصایص صوفیه، مراعات حقوق برادران بود که همواره بر آن تأکید شده است (ابن عماد، ۳۴۴/۴؛ طاش کوبری زاده، ۳۲۳/۱). همچنین در این باره روایاتی نیز از امامان شیعه (ع) نقل شده است (همو، ۴۴۳/۱). در علم آداب الصحبة نیز ابواب ممتعی به مفهوم برادری و حقوق اخوان در برآوردن نیازها و سکوت از ذکر عیوب و ترویج مناقب و چشم‌پوشی از لغزشها و دعا در

رانده شود (همان، ۱۲۸/۴-۱۲۹). از این رو، معتقد بودند که مرتبه «اهل معرفت» آن است که رویکردی بی طرفانه و عقلانی نسبت به دین داشته باشند. چه، دین همه پیامبران یکی است، گرچه شریعتها متفاوت است (همان، ۴۸۳/۳-۴۸۴، ۱۸۰/۴) و «معرفت الهی» هدف نهایی همه دانشهاست (الرساله، ۵۳۸).

تشکل قابل توجه دیگر که ماهیتی مذهبی-اجتماعی و شبه صوفیانه داشت، تشکیلات و سازمان «آخی» هاست که چند قرن پس از اخوان الصفا، در سده های ۷ و ۸ ق/۱۳ و ۱۴ م در آناتولی پدید آمد. ابن بطوطه (ص ۲۸۵) این تشکیلات را «آخیه الفتیان» خوانده، و آورده است که یک طریقه فتوت بوده که به رئیس آن آخی (برادرم) اطلاق می شده است. این برادران سلوک و اخلاق جوانمردانه داشتند و به آن سخت پای بند بودند. برخی برآند که این تشکل اصلاً سازمانی صنفی در ترکستان بوده، و سپس به آناتولی راه یافته، و در اینجا با تشکیلات فتوت در آمیخته است (طوغان، ۱/۳۴۶؛ جغتای، ۴۸-۴۹؛ قس: آق داغ، ۱/۵۰؛ کوپرلی، ۱۵۷-۱۵۸). براساس نشانه ها و گزارشهای، در عصر سلاجقه دوم از میان آخیهای آسیای صغیر، حاکم و سیاستمدار نیز وجود داشته است (کائن، ۳۳۵-۳۳۶؛ آق داغ، ۱/۱۱۹، ۲۳۷، II/۳۴؛ کوپرلی، ۱۵۶؛ ابن بطوطه، ۲۹۶-۲۹۷). در آغاز تشکیل دولت عثمانی، آخیها با آنان ارتباط نزدیک داشتند و بعدها نیز در دستگاه عثمانیان مقامات بلند سیاسی و معنوی به دست آوردند (جغتای، ۸۸؛ اوزون-چارشیلی، ۴۰؛ کوپرلی، ۱۵۸).

در ایران، از اواخر عصر قاجار که ارتباط میان ایرانیان با تمدن و فرهنگ غرب توسعه یافت، برخی از اصلاح گرایان دینی و اجتماعی به مخالفت با دستاوردهای غرب برخاستند. ایشان با پذیرش وجود رکود و انحطاط در سرزمینهای اسلامی و میان مسلمانان، سبب این انحطاط را روی گردانی از تعالیم اسلامی، خاصه اتحاد و برادری مسلمانان می دانستند. شیخ الرئیس قاجار که خود از جمله پیشروان اصلاح گرایی به شمار می رود، معتقد است که نزاع و افتراق میان دولتهای مسلمان و اصحاب مذاهب، به جای اتحاد و برادری، علت اصلی ناتوانی و انحطاط مسلمانان است. وی اعلام کرده که برای مقابله با قدرت روزافزون اروپا لازم است که میان دو دولت بزرگ شیعه و سنی، یعنی ایرانی و عثمانی، برادری و اتحاد برقرار گردد: «چاره تدبیری که در اعاده صحت و ازاله علت و احیاء و ابقاء ملت به کار آید... جز این نیست که دو دولت قویمه و دو ملت عظیمه اسلام در زیر... رایت ملکوت لا اله الا الله تجدید مؤاخات کنند»؛ «... که بی تفرق کلمه... در اعلا کلمه اسلام بذل مجاهدت نمایند» (ص ۳۰-۳۳، ۳۷-۳۸، ۴۲-۴۱). برخی دیگر با انتقاد از وضعیت اخلاقی و دینی مسلمانان و بررسی علت تفوق علم و فرهنگ غرب، معتقد شدند که تا اخلاق مسلمانان اصلاح نگردد و مفهوم درست فضایل اخلاقی و نیز اتحاد و برادری را دریابند، اخذ تمدن جدید و دانشهای نوین سودی ندارد و موجب پیشرفت نمی گردد. دردی اصفهانی همچنین اصول تعلیم و تعلم اروپایی را نقد کرده، و از

خللی که این فرهنگ در اخلاق مسلمانان هند ایجاد کرده، سخن رانده است. وی بر آن است که راه مبارزه با سیطره جویی غرب، برادری و همدردی مسلمانان است تا همه برادران اسلامی با ثبات قدم در راه پیشرفت گام نهند (ص ۶۸، ۱۲۷-۱۳۵).

تقریباً در همین دوران، مقارن اواخر عصر عثمانی که ابن سعود در شبه جزیره عربستان به قیام و استقلال خواهی برخاست، برای پیشبرد اهداف خود و به ویژه سرکوب مخالفان، جمعیتی نظامی و آیینی به نام «اخوان» یا «اخوان التوحید» بنیاد کرد که به شدت به وهابیت گرایش داشت. نخستین موطن و مسکن این برادران در ناحیه ارطایه قرار داشت و چون روی به افزایش نهادند، آبادیهای این ناحیه را به اردوگاههای نظامی و جامعه مذهبی وهابی تبدیل کردند و بسیاری از بدویان نیز به آنها پیوستند و یکجانشین شدند (برسی، ۵۰؛ زرکلی، الوجیز ۷۰، ۷۰، اعلام، ۱۶۶/۵؛ لیلی، ۲۰۸/۱؛ فیلی، ۳۰۶)؛ آنگاه به دستور ابن سعود، از ۱۳۳۲ ق/۱۹۱۴ م، مهاجرنشینهای متعدد برادران روی به افزایش نهاد و تا حدود ۳ سال بعد، ۲۰۰ آبادی از این دست به صورت شبکه پیچیده نظامی و آیینی پدید آمد که به مثابه بازوی آهنین ابن سعود به گسترش قدرت او در شبه جزیره مدد می رساند (لیلی، ۲۰۸/۱-۲۰۹، ۲۸۰). این برادران، کسانی را که از وهابیت پیروی نمی کردند، مشرک می خواندند (فیلی، همانجا؛ ربیانی، ۸۲/۲). آنان علاوه بر سپاهگیری و تبلیغ وهابیت، به کشاورزی و شبنای نیز می پرداختند و نقش مهمی در اسکان بسیاری از بادیه نشینان برعهده داشتند. با اینهمه، پس از استقرار دولت سعودی و بی نیازی از آنان - خاصه که برخی از آنها نافرمانی نیز می کردند - پایه جنبش «برادران» سست شد و سرانجام از هم پاشید و بقایای آنان در گارد ملی عربستان به نام «مجاهدون» ادغام شدند (نیز نک: ه. د. آل سعود؛ EI²).

مفهوم برادری نه فقط برای مسلمانان قلمرو اصلی اسلام، بلکه در میان مسلمانان سرزمینهای دور افتاده نیز برانگیزاننده احساسات دینی و اجتماعی بود؛ چنانکه نهضت «اخوان» چین از سوی مسلمانان آن سرزمین و به سائقه احساسات دینی پدید آمد. زمینه های ظهور این نهضت از اواسط سده ۱۲ ق/۱۸ م بر اثر فشار حکام محلی غرب چین بر مسلمانان، و در برابر آن، ایجاد حرکتی برای ترویج آموزه های اسلامی و ایجاد فرقه ای متمایل به صوفیه توسط دانشمندی از مسلمانان چین به نام مامینگ مسین پدید آمد (نک: چو، 309 ff.؛ تسومر، 8 ff.؛ هیوارد، 356 ff.). از آن سوی اندیشه برادری دینی که در میان رهبران نقشبندی آسیای مرکزی و مردم متمایل به این فرقه وجود داشت، به میان نقشبندیان چین هم راه یافت (ER, VII/385) و در اواخر سده ۱۳ ق/۱۹ م به ظهور طایفه «برادران» در شمال غربی چین انجامید (نینگ، ۱۶).

دعوت برادران که در میان فرقه های اسلامی چین به طایفه سوم موسومند، نخست در میان طایفه غیرچینی کوچک و مسلمان دونگ هسیانگ رواج یافت؛ اما اصلی ترین شاخه برادران موسوم به

کرد. این انجمن در شهرهای مختلف نیز شعبه‌هایی داشت و نشریاتی منتشر می‌کرد. انجمن اخوت تا پیش از انقلاب اسلامی ایران فعالیت داشت و از آن پس منحل گردید.

در نیمه سده ۱۴ق در مصر هم سازمان و نهضتی به نام «اخوان المسلمین» به دست حسن البناء در مصر پدید آمد که تأثیرات بزرگ فرهنگی و سیاسی بر بسیاری از سرزمینهای عربی و اسلامی برجای نهاد. در حقیقت ضعف مفرط و اوضاع پریشان سیاسی و اجتماعی و فرهنگی جهان اسلام و سیطره روزافزون غرب - به ویژه مسئله دفاع از فلسطین - انگیزه اصلی ایجاد این تشکیلات بود. در پنجمین کنگره اخوان المسلمین در ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م، این سازمان با اعلام برنامه‌ها و اهداف کلان خود توسط حسن البناء که آنها را می‌توان در رهانیدن سرزمینهای اسلامی از سلطه بیگانه و تشکیل دولت اسلامی خلاصه کرد، وارد دوره نوینی شد (عنایت، ۱۵۳؛ بیومی، ۹۱) و عملاً نیز به حمایت سیاسی و مالی و حتی نظامی فلسطینیان در مقابله با صهیونیستها برخاست (سمان، ۶۸-۶۹). این تلاشها موجب شهرت و محبوبیت عظیم اخوان المسلمین در جهان اسلام شد تا حدی که دولتمردان مصر و انگلستان هراسناک شدند و ملک فاروق در اوایل سال ۱۳۶۸ق آن را منحل، و اعضایش را بازداشت کرد (شاموق، ۷؛ بیومی، ۱۱۶-۱۲۳، ۲۲۸-۲۳۰). اخوان المسلمین پس از این، فعالیت خود را زیرزمینی کرد و به خارج از مصر کشاند؛ به ویژه پس از اعدام چند تن از رهبران سازمان به روزگار جمال عبدالناصر، فعالیت اخوان المسلمین بیش از پیش زیرزمینی شد (حسینی، ۲۴۳؛ متولی، ۶۰-۶۲؛ ماردینی، ۱۳۶).

از دیدگاه سیاسی، اخوان المسلمین خواهان تشکیل حکومت اسلامی بودند و حسن البناء به صراحت در آثار خود از آن، و خلیفه جهان اسلام سخن راند (مثلاً نک: ص ۱۱-۱۶، ۱۱۴، ۳۱۱-۳۱۲) و تصریح کرده که مرادش حکومتی اسلامی با نظام پارلمانی و معتقد به آزادیهای فردی و محترم دانستن قراردادهای اجتماعی است (ص ۳۰۱، ۳۸۲-۳۹۷)؛ با اینهمه، عجیب است که وی نظام چند حزبی را نپذیرفته (ص ۳۱۵-۳۱۷)، و آن را مخالف اسلام دانسته است. در واقع چارچوب و شکل حکومت موردنظر او مبهم است و با آنکه بعدها کسان دیگری به تبیین شکل یک دولت اسلامی براساس نظر البناء دست زدند (سمان، ۶۰-۶۱؛ آقایی، ۲۵۸-۲۵۹)، ولی معلوم نیست که این تفاسیر با نظر وی هماهنگ بوده باشد.

اخوان المسلمین از دیدگاه اجتماعی و اقتصادی طرفدار اصلاحات بودند و به رغم مواضع سیاسی خود با دولت مصر همکاری داشتند. در این زمینه، آنان از اصلاح اوضاع مالیاتی، ملی کردن بانکها و منابع طبیعی، صنعتی کردن کشور، قانون انتخابات طرفداری می‌کردند، ولی مخالف نمایندگی و زمامداری بانوان بودند (البناء، ۲۱۷-۲۲۴، ۴۰۹-).

ماکوهیو آن در اوایل سده ۱۴ق/۲۰م به دست دانشمندی به نام نوح ماوانگ فو (معروف به ماکوهیو آن) از قوم دونگ هسیانگ ایجاد شد که خود زبان فارسی و عربی می‌دانست و علوم دینی را در سرزمینهای اسلامی تحصیل کرده بود (نینگ، ۱۰۴-۱۰۵؛ «اقلیتها...»، ۱۱۱؛ «سفرنامه...»، ۲۳۱). وی در سالهایی که وهابیان به دعوت و سلطه جویی مشغول بودند، وارد سرزمین عربستان شد و به نظر می‌رسد که دیدگاههای وهابی بر او مؤثر افتاد؛ به ویژه که احتمالاً حضور او در عربستان مقارن ایجاد جمعیت اخوان التوحید توسط ابن سعود بوده است. به هر حال ماکوهیو آن پس از بازگشت به چین، به برخی اصلاحات دینی دست زد و مسلمانان را به جهاد برضد حاکمان دستگاه چینگ در مناطق مسلمان‌نشین فراخواند (نینگ، ۱۰۵). وی درباره اصلاح رسوم و آیینهای دینی برپایه دستورات قرآن، دستور عمل ۱۰ ماده‌ای صادر کرد (همانجا). طریقه «اخوان» ماکوهیو آن در سرزمینهایی وسیع از شمال غربی چین گسترش یافت و بسیاری از مردم اقوام مختلف آن سرزمین به آن گرویدند. از آن میان سالارهای مسلمان به پیروی از این طریقه شهرت خاصی یافتند. اینان که اعتقادات جهادگرایانه داشتند، در اواخر سده ۱۹م برضد سلسله چینگ قیام کردند، ولی سرکوب شدند. اکنون طایفه برادران به عنوان سومین طایفه مسلمان در چین رسماً وجود دارد (همو، ۹۹، ۱۰۱؛ «اقلیتها»، ۱۲۱؛ نینگ، ۱۹۶).

از اواخر سده ۱۴ق/۱۹م، در ایران نیز تشکیلاتی موسوم به «انجمن اخوت» به فعالیت فرهنگی و اجتماعی و سیاسی پرداخت. این انجمن که ظاهراً در اصل رنگ صوفیانه داشت، توسط علی‌خان ظهیرالدوله از مریدان صفی‌علیشاه، در اواخر عهد ناصری تأسیس شد، ولی با مقابله شاه که نسبت به فعالیت آن بدگمان شده بود، روبه‌رو گشت و تا مدتها جلسات خود را پنهانی تشکیل می‌داد (رائین، ۴۸۷/۳-۴۸۸؛ امین‌الملک، ۱/شصت و شش - شصت و هشت). با توجه به عقاید سیاسی و اجتماعی ظهیرالدوله، بسیاری از رجال خوش‌نام و آزادی‌خواه به انجمن پیوستند و همین امر، موجب بیمناکی شدید محمدعلی‌شاه شد. در واقع، با آنکه انجمن ظاهراً فعالیت خود را منحصر به امور ادبی و هنری کرده بود، از ایراد انتقادات سخت به حکومت نیز خودداری نمی‌کرد و بدین سبب، محمدعلی‌شاه در استبداد صغیر آن را تعطیل کرد (معیرالمالک، ۱۱۲؛ کسروی، ۶۵۷؛ پژوه، ۴۵۱-۴۵۳). پس از پیروزی مشروطه، انجمن اخوت فعالیتهای ادبی و هنری خود را ادامه داد و در امور عام‌المنفعه به فعالیت پرداخت (رائین، ۴۹۶/۳؛ فریدالملک، ۳۲۷؛ صفایی، ۱۶۷).

برخی از محققان برآنند که ظهیرالدوله در تأسیس انجمن اخوت به فراماسونری نظر داشته است و بلکه این انجمن را صریحاً شاخه‌ای از فراماسونری دانسته‌اند (بامداد، ۳۶۸/۲-۳۶۹؛ عرفان، ۵۰۴). انجمن اخوت دارای تشکیلات منظم و دقیق بود و ظهیرالدوله از آغاز کار نظام‌نامه آن را با عنوان «دستور ظاهری انجمن اخوت» تدوین و منتشر

۴۱۲، ۴۳۷، ۴۴۰: بیومی، ۲۹۲-۲۹۹).

از دیگر عقاید آنان، می‌توان به مخالفت شدیدشان با تجددگرایی غربی که آن را نافعی روح دینی اسلام می‌دانستند، اشاره کرد (نک: حسینی، ۱۸۵-۱۸۸). سازمان اخوان المسلمین چند بخش تشکیلاتی مانند بخش سری، شاخه نظامی موسوم به «جواله»، و گروهی با عنوان «کتاب انصارالله» را در برداشت. بخش سری از وفادارترین و معتقدترین اعضای سازمان تشکیل می‌شد و مستقیماً زیر نظر مرشد عام یا رهبر سازمان قرار داشت. ترورهای سازمان و تصفیه‌های درونی به دست این بخش و به دستور مرشد عام صورت می‌گرفت (همو، ۱۶۴-۱۶۶، ۲۴۵، ۲۴۷-۲۵۲، ۲۵۳؛ بشری، ۶۲؛ سعید، ۷۰-۷۲؛ ماردینی، ۵۵). کتاب انصارالله وظیفه آموزشهای اخلاقی و اعتقادی و ایجاد ارتباط میان اعضای سازمان را برعهده داشت (سعید، ۷۰-۷۱). بررسی همه جانبه فعالیتها و مواضع اخوان نشان می‌دهد، اگرچه اینان به مناسبتها و مختلف همواره مواضع عملی خود را، دست کم از دیدگاه اجتماعی و اقتصادی، تغییر می‌دادند، ولی نهضتی که پدید آوردند، تأثیر مهمی در بیدار ساختن انگیزه اسلامی مردم داشت و به ویژه در مصر تحولات سخت قابل توسعه پدید آورد. افکار آنان با آنکه در سرزمینهای شیعه‌نشین با استقبال روبه‌رو نشد، ولی در قیامها و انقلابهای عراق و ایران بی‌تأثیر نبود و در این کشورها هم احزابی شبیه به اخوان المسلمین تشکیل شد.

آخرین حرکت قابل توجه سیاسی از سوی یکی از جمعیتها و وابسته یا متمایل به اخوان المسلمین در عربستان رخ داد که طی آن چند تن از مخالفان دولت سعودی در پایان ذیحجه ۱۳۹۹/نوامبر ۱۹۷۹ به روزگار ملک فهد، در اعتراض به حکومت، مسجد الحرام را اشغال کردند، ولی پس از ۴۲ روز، سرکوب و سرانشان اعدام شدند (لیسی، ۷۳۰/۲؛ «خاورمیانه...»، ۶۲۰/II).

ماخذ: آقایی، بهمن و خسرو صفوی، اخوان المسلمین، تهران، ۱۳۶۵؛ ابن بطوطه، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴/ق ۱۹۶۴؛ ابن سعید مغربی، علی، المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، بیروت، دارالکتاب العلمیه؛ ابن کثیر، اسماعیل، البدایة و النهایة، بیروت، مکتبه المعارف؛ ابن ندیم، محمد، الفهرست، بیروت، ۱۳۹۸/ق ۱۹۷۸؛ امین‌الملک مرزبان، اسماعیل، پیوست مقدمه خاطرات و اسناد ظهیرالدوله، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۷؛ بری، ژان ژاک، جزیره العرب، ترجمه نجده هاجر و سعید غز، بیروت، ۱۹۶۰؛ بشری، طارق، الحركة السیاسیه فی مصر ۱۹۳۵-۱۹۵۲، بیروت/قاهره، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳؛ الباء، حسن، مجموعه الرسائل، بیروت، مؤسسه الرسالة؛ بیومی، زکریا سلیمان، الاخوان المسلمون و الجماعات الاسلامیه، قاهره، ۱۳۹۸/ق ۱۹۷۸؛ پژوه، احمد (میشر هابون)، ترجمه و حواشی بر انقلاب ایران از ادوارد براون، تهران، ۱۳۳۸؛ پینگ، لیوچی، معماری اسلامی در چین، ترجمه مریم خرم، تهران، ۱۳۷۳؛ جبرتی، عبدالرحمان، عجائب الآثار، بیروت، دارالجلیل؛ حاجی خلیفه، کشف حسینی، اسحاق موسی، الاخوان المسلمون، بیروت، ۱۹۵۵؛ خلیفه بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتاب العلمیه؛ دردی اصفهانی، اسماعیل، همدردی، سکندرآباد، ۱۳۲۶؛ راتین، اسماعیل، فراموش خانه و فراماسوئری در ایران، تهران، ۱۳۵۷؛ الرسالة الجامعة، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴؛ رسائل اخوان الصفا، بیروت، ۱۹۵۷؛ ریحانی، امین، ملوک العرب، بیروت، ۱۳۸۰/ق ۱۹۶۰؛ زرکلی، اعلام، همو، الوجیز فی سیره الملک

عبدالعزیز، بیروت، دارالعلم للملایین؛ سعید، رفعت، قادة العمل السیاسی فی مصر، قاهره، ۱۹۷۷؛ سان، علی، رویارویی مسلکها و جنبشهای سیاسی در خاورمیانه عربی تا سال ۱۹۶۷، ترجمه ن. حمید، تهران، ۱۳۵۷؛ شاموق، احمد محمد، کیف یفکر الاخوان المسلمون؟، بیروت/خرطوم، ۱۴۰۱/ق ۱۹۸۱؛ شیخ الرئیس قاجار، ابوالحسن، اتحاد اسلام، به کوشش صادق سجادی، تهران، ۱۳۶۳؛ صدیق حسن خان، محمد صدیق، ابجد العلوم الوشی المرقوم فی بیان احوال العلوم، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، ۱۹۷۸؛ صفایی، ابراهیم، رهبران مشروطه، تهران، ۱۳۶۲؛ طاش کوبری زاده، احمد، الشقائق النعمانیة، بیروت، ۱۳۹۵/ق ۱۹۷۵؛ عبدالرزاق کاشی، تحفة الاخوان، به کوشش محمد دامادی، تهران، ۱۳۶۹؛ عرفان، محمودة، «فراماسوئها» یقما، تهران، ۱۳۲۸، س ۲، شد ۱۱-۱۲؛ عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمنشاهی، تهران، ۱۳۶۲؛ فریدالملک همدانی، محمدعلی، خاطرات، به کوشش مسعود فرید، تهران، ۱۳۵۴؛ فیلی، سنت جان، تاریخ نجد و دعوة الشیخ محمد بن عبدالوهاب، ترجمه عمر دیراوی، بیروت، مکتبه الاهلیه؛ کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، ۱۳۶۴؛ لیلی، رابرت، سرزمین سلاطین، ترجمه فیروزه خلعت‌بری، تهران، ۱۳۶۳؛ ماردینی، زهیر، اللودان الولد و الاخوان، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶؛ متولی، محمود، دراسات فی تاریخ مصر، قاهره، ۱۹۸۵؛ امیرالمالک، دوستلی، رجال عصر ناصری، تهران، ۱۳۶۱؛ نینگ، چو، القومیات المسلمة فی الصين، ترجمه وجیه هوادی چینگ، یکن، ۱۹۸۸؛ وادی، محمد، فتح الشام، بیروت، دارالجلیل؛ نیز:

Akdağ, M., *Türkiye'nin iktisadi ve içtimai tarihi*, İstanbul, 1977; Çağatay, N., *Bir Türk kurumu olan ahilik*, Ankara, 1989; Cahen, C., *Pre-Ottoman Turkey*, tr. J. Jones-Williams, London, 1968; China's *Minority Nationalities*, ed. Ma Yin, Peking, 1989; Chu, Wen-Djang, *The Immediate Cause of the Moslem Rebellion in North-West China in 1862*, *Central Asiatic Journal*, Wiesbaden, 1957-1958, vol. III; EI²; ER; Hayward, H.D., *Chinese-Moslem Literatures*, *The Moslem World*, New York, 1933, vol. XXIII; Köprülü, M. F., *Osmanlı imparatorluğunun kuruluşu*, Ankara, 1972; *The Middle East and North Africa* (1984-85), London, 1986; Togan, Z.V., *Umumi Türk tarihine giriş*, İstanbul, 1981; *The Travels of Marco Polo*, tr. W. Marsden, London/New York, 1946; Uzunçarsılı, İ.H., *Osmanlı devletinin saray teşkilâtı*, Ankara, 1984; Zwemer, S.M., *The Fourth Religion of China*, *The Moslem World*, New York, 1934, vol. XXIV.

صادق سجادی

برادوست، یکی از ۳ دهستان بخش صومای برادوست شهرستان اورمیه، واقع در استان آذربایجان غربی. این دهستان از شمال به دهستانهای انزل جنوبی و صومای جنوبی، از خاور به دهستان نازلوچای، از جنوب به دهستان ترگور و از باختر به ترکیه محدود است (سرشماری، شناسنامه، نقشه شهرستان اورمیه؛ دهقان، ۲۸۷).

بزرگ‌ترین رودخانه‌ای که از این دهستان می‌گذرد، برادوست است که از شعب نازلوچای به شمار می‌آید و بخشی از زمینهای کشاورزی منطقه را آبیاری می‌کند (همو، ۱۵؛ جعفری، ۱۲۷-۱۲۹). مشیرالدوله آن را آب برادوست ثبت کرده است (ص ۱۵۸). از کوههای این دهستان کوتول و دم دم را می‌توان نام برد (دهقان، ۳۲۵، ۳۶۳؛ اسکندری‌نیا، ۵۷). آب‌وهوای برادوست نسبتاً سرد و نیمه مرطوب است (فرهنگ...، ۷۲/۱۲).

دهستان برادوست در ۱۳۷۵ش دارای ۱۷۴۷۷ نفر جمعیت و ۵۴ آبادی مسکونی بوده است (سرشماری، شناسنامه، ۱۸-۲۶). در گذشته حدود دو هزار خانوار از طوایف ایل شکاک در محال برادوست

نامنی به اورمیه گسیل داشت (دهقان، ۴۰۵، ۴۰۹-۴۱۰). یک سال پس از این واقعه (در ۱۲۹۸ق)، ایل شکاک در منطقه برادوست عصیان و نافرمانی پیش گرفتند و باعث ناامنی و اغتشاش در آن نواحی شدند و سرانجام با دادن نزدیک به ۲۰۰ نفر کشته به دست نیروهای دولتی تسلیم شدند (افشار، ۵۷۵-۵۷۶).

از نوشته‌های منابع چنین استنباط می‌شود که وسعت برادوست در گذشته بیش از دهستان امروزی بوده، و از آن با نام «ولایت» و «محال» برادوست یاد شده است (بدلیسی، ۳۸۶؛ مشیرالدوله، ۸۳، ۱۵۸؛ دهقان، ۲۱۳، ۳۷۳).

آثار تاریخی: بقایای کاروانسرای در سرو از محال برادوست باقی است (مشکور، ۸۶۸). قلعه باستانی «دم دم» که در زمان شاه عباس اول تعمیر و بازسازی شده بود و امروزه خرابه‌های آن بر جای مانده، در محدوده محال برادوست قرار دارد. اسکندریک منشی شرح مبسوطی در استحکام و ویژگی‌های این دژ نظامی و تاریخی - بخشهای مختلف آن - بیان داشته است (۱۳۱۰-۱۳۱۳؛ نیز نک: دهقان، ۲۱۳؛ پدram، ۴۴-۴۸؛ افشار سیستانی، ۲۱۱/۱؛ قس: تمدن، ۳۶-۳۷).

تپه‌های باستانی ربط و هنگروان واقع در این دهستان در شمار آثار تاریخی به ثبت رسیده است (مشکوتی، ۳۰۸؛ نیز نک: فرهنگ، ۵۰/۱۲-۵۱، ۱۲۸).

روستایی نیز با نام برادوست در خاک عثمانی قرار داشته است (مشیرالدوله، ۱۶۳) که پس از استقلال عراق (۱۳۳۹ق/۱۹۲۱م) از ترکیه جدا و جزو خاک عراق شد (نقشه راهنما...؛ نقشه سیاحتی...؛ اشیت، ۱۴۹). همچنین برادوست نام قبیله‌ای از قبایل زیبارگرد است که در ایران، عراق و ترکیه پراکنده‌اند (اسکندریک، ۱۳۰۴/۲، ۱۳۰۵؛ دژه، ۸۵، ۲۱۳؛ عزوی، ۱۹۵/۲، ۱۹۶؛ اشیت، ۱۲۷، ۱۵۰). در شرف‌نامه به فرمانروایان این قبیله به تفصیل اشاره شده است (بدلیسی، ۳۸۶-۳۸۸؛ نیز نک: زکی، ۳۸۸-۳۸۹).

مآخذ: اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۷۷؛ اسکندری‌نیا، ابراهیم، ساختار سازمان ایلات و شیوه معیشت عشایر آذربایجان غربی، اورمیه، ۱۳۶۶؛ اشیت، د. آ.، رحله الی رجال شجعان فی کردستان، ترجمه جرجیس فتح‌الله، بیروت، ۱۹۶۴؛ افشار، علی، «شورش شیخ عبیدالله»، همراه تاریخ افشار (نک: هم، افشار محمودلی)؛ افشار سیستانی، ایرج، نگاهی به آذربایجان غربی، تهران، ۱۳۶۹؛ افشار محمودلی، عبدالرشید، تاریخ افشار، به کوشش محمود رایان و پرویز شهریار افشار، تبریز، ۱۳۴۵-۱۳۴۶؛ بدلیسی، شرف‌خان، شرف‌نامه، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۴۳؛ پاپلی بزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷؛ پدram، محمود، «بر فراز دم دم»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۴؛ شه ۱۵۱؛ تمدن، محمد، اوضاع ایران در جنگ اول یا تاریخ رضائیه، تهران، ۱۳۵۰؛ جعفری، عباس، رودها و رودنامه ایران، تهران، ۱۳۷۶؛ دژه، محمود، القضاة الكردية، بیروت، ۱۹۶۶؛ دهقان، علی، سرزمین زردشت، تهران، ۱۳۴۸؛ زکی، محمدامین، تاریخ الدول و الامارات الكردية فی العهد الاسلامی، ترجمه محمدعلی عونی، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵)، شناسنامه آبادیهای کشور، شهرستان اورمیه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶؛ همان، نقشه آبادیها، استان

زندگی می‌کرده‌اند و قشلاق بخشی از ایل سادات نیز در این ناحیه بوده است (مشیرالدوله، ۱۶۱؛ مشکور، ۱۹۲؛ افشار، ۵۷۵؛ دهقان، ۶۱).

مرکز دهستان برادوست روستای رَوَند سفلی در ۳۷ و ۴۳ عرض شمالی و ۴۴ و ۴۳ طول شرقی و در ارتفاع ۱'۵۴۰ متری از سطح دریا قرار گرفته، و جمعیت آن در ۱۳۷۵ش، فقط ۱۳۲ نفر بوده است (پاپلی، ۲۸۴؛ سرشماری، شناسنامه، ۲۲؛ نشریه...، ۵). این آبادی در ۹ کیلومتری خاوری شهر سرو واقع شده است (فرهنگ، ۵۱/۱۲-۵۲). سروتها شهر بخش صومای برادوست، واقع در مرز ایران و ترکیه، در محدوده این دهستان قرار گرفته است (نشریه، نیز سرشماری، شناسنامه، همانجاها؛ همان، نقشه آبادیها، ۵۴).

رویدادهای تاریخی: سرزمین برادوست به سبب موقعیت سوق الجیشی و هم‌مرز بودن با دولت عثمانی در گذشته و ترکیه امروزی و نیز نزدیک بودن به خاک عراق، از حساسیت و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در ۱۰۱۴ق/۱۶۰۵م، سنان پاشا چغال اوغلی، سردار عثمانی با لشکری انبوه از جانب باختر وارد خاک ایران شد. شاه عباس اول (سلا ۹۹۶-۱۰۳۸ق/۱۵۸۸-۱۶۲۹م)، سبحان وردی خان را به حکومت اورمیه برگماشت و مأمور دفع عثمانیها کرد. بخشی از سپاه عثمانی وارد صومای برادوست شدند و به طرف اورمیه در حال پیشروی بودند که میان امیرخان حاکم محال یاد شده، با عمر پاشا سردار دیگر عثمانی جنگ سختی در این منطقه در گرفت که منجر به شکست فاحش و فرار سپاه مهاجم شد (دهقان، ۳۶۲). در ۱۱۵۸ق/۱۷۴۵م، نادرشاه افشار (سلا ۱۱۶۸-۱۱۶۰ق/۱۷۳۵-۱۷۴۷م) راهی آذربایجان شد و پس از توقف در صائین قلعه (شاهین دژ امروزی) به طرف جلگه اورمیه رهسپار شد و در گوگ تپه (نزدیک این شهر) اردو زد و به بررسی اوضاع شهر پرداخت، سپس چند روز در قیز قلعه از روستاهای محال برادوست اقامت نمود (همو، ۳۷۳، ۹۳۴).

در ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م، هنگامی که عباس میرزا نایب‌السلطنه (۱۲۰۲-۱۲۴۹ق/۱۷۸۸-۱۸۳۳م) در کرمان بود، اوضاع آذربایجان، به ویژه مرزهای ایران و عثمانی و از جمله صومای و برادوست سخت آشفته و به هم ریخته شد و خیانت برخی امرای ایرانی نیز مزید بر علت گشت. به تحریک حاکم رواندوز (راوندوز)، نیروهای عثمانی به مناطقی از ایران هجوم آوردند و به قتل و غارت پرداختند، اما چون دولت عثمانی مقهور دولت روسیه شده بود و با مصر نیز منازعه داشت، امکان دفع آنان از جانب ایران میسر گشت. جهانگیر میرزا به همراه امیر نظام (محمدخان زنگنه) با تجهیزات جنگی به صحرای محمودیه شتافتند و از حاکمان شهرهای وان، بایزید و رئیس طایفه اکراد دلجویی کردند و این امر بسیار مؤثر واقع شد و آرامشی در سرحدات کردستان به وجود آمد و حتی سرداران ایران را به گشودن قلعه وان تحریض کردند (هدایت، ۷۳۷/۹-۷۳۸، ۴/۱۰-۶؛ افشار محمودلو، ۴۱۳).

در ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م، شیخ عبیدالله، شورشی معروف گرد، یکی از خلفای خود را با ۴ هزار تن از راه محال برادوست، برای تسخیر و ایجاد

آذربایجان غربی، ۱۳۷۹ ش؛ عزادی، عباس، *عشائر العراق*، قم، ۱۳۷۰ ش/۱۴۱۱ ق؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (نازلو)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ مشکور، محمدجواد، نظری به تاریخ آذربایجان و آثار باستانی و جمعیت‌شناسی آن، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ مشیرالدوله تبریزی، جعفر، *رسالة تحقیقات سرحدیه*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ نشریه دفتر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ ش، ۲؛ نقشه راهنمای عراق، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۶۵ ش، ۱۸۴؛ نقشه سیاحتی و گردشگری استان آذربایجان غربی، گیتاشناسی، تهران، ۱۳۸۰ ش، ۳۴۸؛ هدایت، رضاقلی، *ملحقات روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش.

برادی، ابوالفضل ابوالقاسم بن ابراهیم، از دانشمندان فرقه اباضیه در سده ۹ق/۱۵م. درباره سرگذشت و آثار او دانسته‌های محدودی در دست است. برادی از اهالی جبل دمر (جبل حوایه) در جنوب تونس بود. وی پس از تحصیل در زادگاه خود، به جزیره جربه رفت و در مدرسه وادی الزییب از مجلس درس استادانی مانند یعیش جربی بهره برد. سپس به یفرن در جبل نفوسه رفت و از درس شیخ ابوساکن عامر شماخی (د ۷۹۲ق/۱۳۹۰م) بهره‌مند شد (نک: شماخی، ۱۹۸/۲، ۲۱۰؛ معجم، ۱۳۴۰/۲، ۲۴۰؛ معمر، ۱۸۸/۲، ۱۱). پس از پایان تحصیل، در جربه رحل اقامت افکند و در مدرسه وادی الزییب جلسات درس تشکیل داد و به پرورش شاگردانی دانشمند و برجسته همت گمارد. برادی بعد از سالها تدریس، در جربه چشم از جهان فرو بست. مشهورترین فرزند او ابو محمد عبدالله نیز در علم اصول نام و آوازه‌ای بلند یافت (شماخی، ۲۱۰/۲-۲۱۱؛ قس: EI²).

آثار: اثر برجسته برادی کتاب *جواهر المنتقا* تکمله‌ای است بر کتاب *طبقات العلماء اثر ابوالعباس درجینی* (شماخی، همانجا؛ ریشتوک، مقدمه، ۱۹). این کتاب به دو طبقه تقسیم می‌شود: برادی در طبقه نخست، به بررسی تاریخ صدر اسلام از دیدگاه اباضیه می‌پردازد. این بخش از کتاب دربردارنده شرح حال نامدارانی است که درجینی به آنان اشاره‌ای نکرده است. در طبقه دوم، با دیدی انتقادی، اثر درجینی را مورد بررسی قرار داده، و مطالب تازه و دریافتهایی چند از خود بر آن افزوده است. *جواهر المنتقا* با فهرستی از کتابهای فرقه اباضیه (احتمالاً تألیف خود برادی، نک: دارالکتب، ۳۹۴/۱) که توسط موتیلینسکی ترجمه شده است، به پایان می‌رسد (نک: EI²). این اثر در ۱۳۰۲ق/۱۸۸۴م در طرابلس و قاهره چاپ شده است. برادی در این کتاب نکته‌هایی شگفت‌انگیز پیرامون شخصیت پیامبر اسلام (ص) بیان می‌کند (سرکیس، ۵۴۵) و اطلاعات بسیاری پیرامون اباضیه و فعالیت‌های پیروان این فرقه در مغرب به دست می‌دهد (فغلالی، ۱۶). سرانجام، مؤلف کتاب خود را با یادکردی از مرگ به پایان می‌برد (ریشتوک، مقدمه، ۲۰؛ سرکیس، همانجا).

برادی به گفته شماخی (همانجا) رساله‌ای نیز در جواب شیخ ابو عبدالله صدغیانی نگاشته، و عقیده خویش را درباره ایمان و توحید، بیان کرده است (نیز نک: EI²). او همچنین شرحی بر کتاب *الدعائم* احمد

ابن نزائی و کتاب *العدل* در اصول فقه و رجلانی نگاشته است (معجم، EI²، همانجاها).

لوتینسکی اثری با نام *سیر العمانيه* به وی نسبت می‌دهد، اما شماخی در بین آثار وی اشاره‌ای به این کتاب ندارد (نک: EI²).

افزون بر آثار یاد شده، می‌توان از چند اثر دیگر برادی یاد کرد که از آن جمله است: ۱. *جواب لبعض اهل الخلاف*، ۲. *رسالة الحقائق*، در زمینه عقاید (چ سنگی، نسخه خطی کتاب در کتابخانه ایروان موجود است). ۳. *رسالة فی تقييد كتب اصحابنا*، همراه موجز ابوعمار و به کوشش عمار طالبی به چاپ رسیده است. این کتاب به وسیله شرق شناس لهستانی تبار، موتیلینسکی ترجمه شده است. ۴. *فصل فی ذکر تألیف اهل المشرق و اهل المغرب*، این اثر ضمن کتاب *جواهر المنتقا* وی به چاپ رسیده است. ۵. *رسالة فی کیفیة انفاق اوقاف المساجد* (معجم، همانجا).

مآخذ: دارالکتب، فهرست؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة و المعریة*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ شماخی، احمد، *السیر*، به کوشش احمد سیابی، مسقط، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ معجم *اعلام الاباضیة*، بیروت، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۰م؛ معمر، علی بحی، *الاباضیة فی موكب التاريخ*، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ نیز:

EI²; Fiğlalı, B. R., *İbādīye'nin doğuşu ve görüşleri*, Ankara, 1983; Rebstock, U., *Die İbāditen im Magrib*, Berlin, 1983.

سمید تحریری

براذعی، ابوسعید خلف بن ابی القاسم اسدی قیروانی (د ح ۴۳۸ق/۱۰۴۶م)، فقیه مالکی و مؤلف کتاب *التهدیب* که در میان مالکیان غرب اسلامی از جایگاه ارزشمندی برخوردار است.

او نزد دو تن از مشایخ بزرگ مالکی زمان، ابن ابی زید و ابوالحسن قابسی، به تحصیل فقه پرداخت (نک: قاضی عیاض، ۷۰۸/۴). به تقریب با درگذشت ابن ابی زید در ۳۸۶ق، براذعی راهی سفر شد و در مصر و دمشق در محضر درس استادانی همچون ابوالقاسم عبیدالله بن محمد ابن خلف، ابوبکر مهندس، عبدالوهاب کلابی، ابوبکر احمد بن خطاب، ابوبکر ابن ابی الحدید و عبدالله بن محمد بن هلال، حضور یافت و از آنها بهره برد (ابن عساکر، ۶۶۹/۵).

براذعی پس از چندی، با اندوخته‌هایی علمی، به قیروان بازگشت و به تدریس و تألیف پرداخت و آثار بسیاری نگاشت که از مهم‌ترین آنها کتاب *التهدیب فی اختصار المدونه* است. براذعی در این دوره، ظاهراً به سبب ارتباط نزدیک با حاکمان عبیدی که بر اهل سنت سخت می‌گرفتند، با بی‌مهری دیگر عالمان و بزرگان قیروان رو به رو گشت. همچنین گفته شده است که طالبان علم به سبب شعری که او در تأیید نسب بنی عبید (فاطمیان) سروده، و به نوعی از ایشان جانبداری کرده بوده است (قاضی عیاض، ۷۰۹/۴؛ ابن فرحون، *الدیباج*، ۱۱۲)، به او نزدیک نمی‌شدند. از سویی این امر سبب گشت تافقیهان و بزرگان، آثار او را به غیر از *التهدیب*، «طرح» کنند و عملاً او را به انزوای علمی بکشاند؛ انزوایی که در نهایت منجر به مهاجرت او از قیروان به صقلیه (سیسیل) شد (ذهبی، ۵۲۳/۱۷؛ ابن فرحون، همانجا).

عیاض، ۷۰۸/۴). این اثر در زمان مؤلف و پس از او، موجب مناقشات بسیاری شده که خود نشانی از میزان توجه به آن است (نک: همو، ۷۰۸/۴-۷۰۹؛ دباغ، همانجا). در آثار فقهی نیز گاه برخی اشکالات در نقل آراء توسط او دیده می‌شود که از سوی فقیهان مورد نقد قرار گرفته است (مثلاً ابن عبدالرفیع، ۳۸۸/۲-۳۸۹).

نسخه‌های بسیاری از این اثر در کتابخانه‌های مختلف جهان از جمله کتابخانه ازهریه مصر، احمد ثالث استانبول، قروین فاس، ملی پاریس و جستریتی دویلین یافت می‌شود (نک: ازهریه، ۳۱۴/۲؛ فاسی، ۳۱۲-۳۰۷/۱؛ دوسلان، ۱۰۵۴-۱۰۵۱؛ آربری، ۳۹۵۲؛ GAS, I/470-471). همچنین بر این اثر شروح و تعلیقات بسیاری نوشته شده که از آن جمله می‌توان به التقیید علی التهذیب البراذعی از ابوالحسن علی بن محمد زرویلی، تعلیقه‌ای از ابو مهدی عیسی و انوغی، الشرح الصغیر و نیز الشرح الکبیر علی التهذیب هر دو از قاسم بن عیسی ناجی اشاره کرد (نک: فاسی، ۳۱۲-۳۱۸؛ دوسلان، ۱۰۵۴؛ GAS, I/471؛ ۳۰۲؛ GAL, S, I/302).

مآخذ: ابن خلدون، مقدمة، قاهره، ۱۳۸۷ق؛ ابن عبدالرفیع، ابراهیم، معین الحکام، به کوشش محمد بن قاسم بن عیاد، بیروت، ۱۹۸۹م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، عمان، دارالبشیر، ابن فرحون، ابراهیم، درة الفواصی، به کوشش محمد ابوجان و عثمان بطیخ، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م، همو، الدیاج المذهب، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ازهریه، فهرست، دباغ، عبدالرحمان، معالم الایمان، قاهره، ۱۳۲۰ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ زرکلی، اعلام، شکیب ارسلان، الحلل السندیة، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ فاسی، محمدعابد، فهرس مخطوطات خزانه القرویین، مغرب، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت/طرابلس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ قلشنندی، احمد، صبح الاعشن، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مخلوف، محمد، شجرة النور الزكية، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ونشیری، احمد، المعیار المغرب، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ نیز: Arberry; De Slane; GAL, S; GAS. فرامرز حاج منوچهری

پرار، ناحیه‌ای قدیمی در شرق ایالت مهارشتر در غرب کشور هندوستان. در دوره باستان این ناحیه را چنانکه در کتابهای مذهبی هندوان نیز آمده است، ویداریها می‌نامیدند (لاو، 341؛ کانینگم، 438؛ «فرهنگ...»، VII/365-366). ابوالفضل علامی نام اصلی آن را «وردانت» آورده، و گفته است که «وردان» نام رودی، و «نت» به معنی کنار است (آیین، ۴۷۶/۱....).

برار دارای پیشینه کهن تاریخی است و از بسترهای فرهنگ مهارشترایی، و جایگاه سلسله‌های مختلف هندو مذهب بوده است («فرهنگ...»، VII/366؛ جوشی، 16)، ایلچپور از شهرهای ناحیه برار در ۶۹۵ق/۱۲۹۶م در دوره سلطان علاءالدین خلجی (۶۹۵-۷۱۵ق/۱۲۹۶-۱۳۱۵م) به تصرف مسلمانان درآمد؛ اما با دریافت غرامت سنگین دوباره به حکمران هندو مذهب بازگردانده شد. در ۷۱۹ق/۱۳۱۹م برار ضمیمه سرزمینهای سلاطین دهلی گردید و در دوره سلطه

اما آنچه درباره ارتباط براذعی با دربار حاکمان قیروان و نیز تأیید او از بنی عبید گفته شده، جای تأمل دارد؛ زیرا در قیروان، عملاً دهه ۶ از سده ۴ق زمان افول قدرت عبیدیان به حساب می‌آید و این زمانی است که براذعی دوره نوجوانی خویش را سپری می‌کرده است و این امر تا حدی قبول روایت یاد شده را دشوار می‌کند. برخی نیز علت عدم اشتهار براذعی در قیروان و طرد او توسط بزرگان قوم را قدرناشناسی نسبت به استادش ابن ابی زید و اهانت به وی دانسته‌اند (قاضی عیاض، ۷۰۸/۴-۷۰۹) که البته دباغ به توضیح و نقد این سخن پرداخته، و با دفاع از براذعی چنین نسبتی را ناروا دانسته است (۱۸۶/۳-۱۸۷؛ نیز نک: ابن فرحون، همان، ۱۱۲-۱۱۳).

براذعی در صقلیه با راهیابی به دربار سلاطین وقت، توانست به معرفی اثر خود بپردازد و در آنجا شهرت فراوانی به دست آورد. در برخی منابع آمده است که براذعی آثارش را در دوره اقامتش در صقلیه تألیف نموده است که بنابر آنچه گفته شد، چندان قابل پذیرش نمی‌نماید (ذهبی، ابن فرحون، همانجا؛ مخلوف، ۱۰۵). ابن فرحون صورت برخی از استفتائات اهل صقلیه از وی را درج کرده است (دره الفواصی، ۱۴۰، ۱۸۴، ۲۹۵).

درباره مقام علمی براذعی، افزون بر آنکه کتاب التهذیب او و جایگاه آن در میان آثار مالکی، خود نشان از پایه وی دارد، باید گفت که آراء فقهی او در جای جای آثار فقهی مالکی بازتاب یافته است (مثلاً نک: ونشیری، ۳۶۶/۵، ۲۳۷/۶).

بر اساس آنچه در نسخه‌ای از کتاب التهذیب او (در کتابخانه ازهریه) آمده، براذعی در ۴۳۸ق در قیروان درگذشته است (نک: فاسی، ۳۰۷/۱). از این رو، باید گفت که وی در اواخر عمر به موطن خود بازگشته بوده است (قس: زرکلی، ۳۱۱/۲).

آثار: براذعی آثار مهمی تألیف نمود که از آن جمله است: اختصار الواضحة؛ الشرح و التمامات لمسائل المدونه؛ التمهید لمسائل المدونه؛ و نیز کتابی به شیوه مشیخه که در آن از مشایخی نام برده که آنها را ملاقات کرده، و از آنها علم اندوخته بوده است (نک: قاضی عیاض، ۷۰۹/۴؛ مخلوف، همانجا؛ شکیب ارسلان، ۱۷۰/۲؛ برای نقلیاتی از آثار وی، نک: ونشیری، ۴۴۸/۶، ۴۶۷، ۳۷۴/۸).

اما آنچه سبب شهرت براذعی گشته، تألیف کتاب التهذیب است که مؤلف در آن برخلاف روش استادش ابن ابی زید، و در تبعیت از شیوه المدونه، به ترتیب موضوعات پرداخته، و اضافات ابن ابی زید را حذف کرده است. این اثر تألیفی مستقل از المدونه است و با اثر استادش اختلاف فراوان دارد و حتی در برخی موارد، سلسله سندش به المدونه، با اسانید ابن ابی زید کاملاً متفاوت است (برای توضیحات، نک: دباغ، ۱۸۴/۳-۱۸۶). ابن خلدون (۱۰۵۸-۱۰۵۹) ضمن ذکر این اثر در میان آثار مهم مالکی مورد توجه در قیروان، یادآور می‌شود که این کتاب، به عنوان متنی درسی آموزش داده می‌شده است (نیز نک: قلشنندی، ۴۷۳/۱). گویند دانش اندوزان تیمنا آن را از حفظ می‌کردند (نک: قاضی

Desai, Z. A., «Bahmani Succession States», *History of Medieval Deccan*, Hyderabad, 1974, vol. II; EI²; Haig, W., «The Five Kingdoms of the Deccan», *The Cambridge History of India*, Cambridge, 1928, vol. III; id., «Some Inscriptions in Berar», *Epigraphia Indo - Moslemica*, New Delhi, 1987; Husaini, S. A. Q., *Bahman Shāh*, Calcutta, 1960; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1981; Joshi, P. M., «Historical Geography of Medieval Deccan», *History of Medieval Deccan*, Hyderabad, 1974, vol. I; Law, B. C., *Historical Geography of Ancient India*, Delhi, 1984; Yapp, M. E., *Strategies of British India*, Oxford, 1980.

مجید سمیعی

بُرازجان، شهر و مرکز شهرستان دشتستان در استان بوشهر.

این شهر که در گویش محلی، برازگون نیز گفته می‌شود، در ۵۹° و ۱۳° طول شرقی و ۲۹° و ۱۶° عرض شمالی واقع شده است. برازجان در شمال شرقی بندر بوشهر و به فاصله ۷۲ کیلومتری از آن و ارتفاع ۶۵ متری از سطح دریا قرار دارد (مفخم، ۶۱؛ فرهنگ، ۲۰).

راه بوشهر به شیراز که مردم بومی به آن راه شاهی گویند، از برازجان می‌گذرد. کوهستان گیسکان که دنباله سلسله جبال زاگرس است و به صورت دیواره امتدی به ارتفاع بیش از ۱'۵۰۰ متر در فاصله حدود ۱۰ کیلومتری شرق برازجان کشیده شده، با شیب ملایمی به خاک نرمی منتهی می‌شود که شهر برازجان و زمینهای کشاورزی آن در آنجا واقع شده‌اند. از کوهستان گیسکان، جریانهای سیلابی فصلی پرشماری سرازیر می‌شود که مهم‌ترین آنها موسوم به دره آردو، از قسمت جنوبی شهر می‌گذرد، اما سفره‌های آب زیرزمینی که به وسیله قنات و چاه مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد، منبع اصلی تأمین آب آشامیدنی و کشاورزی است. در سالهای اخیر تأمین قسمتی از آب آشامیدنی اهالی به وسیله خطوط لوله انتقال آب از شاپور کازرون صورت می‌گیرد (تحقیقات میدانی؛ نیز نک: اتابک زاده، ۲۸-۲۹). هوای برازجان گرم و خشک است؛ دمای آن در زمستانها به حداقل ۵° و در تابستانها به حداکثر ۴۸° می‌رسد، همچنین حداکثر میزان بارندگی سالیانه این شهر از ۲۰۰ میلی متر تجاوز نمی‌کند (فرهنگ، همانجا). در ماههای تیر و مرداد بادهای گرم از سمت جنوب می‌وزد که با گرد و خاک همراه است.

معیشت اصلی و اولیه مردم برازجان کشاورزی است. اگر چه کشت گندم و خرما از مهم‌ترین فعالیتهای کشاورزی در منطقه است، اما تقریباً تمامی انواع سبزیجات در آنجا کشت می‌شود که از آن میان تنباکو و کاهو دارای اهمیت خاصی است. همچنین کشت کنجد، گوجه فرنگی و سیب زمینی نیز از رونق برخوردار است (سعیدیان، ۱۲۴۶).

جز هسته اولیه ساکنان شهر که کشاورزان هستند، بقیه جمعیت را مهاجرانی تشکیل می‌دهند که در دو قرن اخیر در آنجا سکنی گزیده‌اند و زندگی اجتماعی آنان بر اساس نظام طایفه‌ای است (تحقیقات میدانی؛ برای نام و شمار آنها، نک: عرفان، ۲۱-۲۲). بنابر سرشماری عمومی آبان ۱۳۷۵ جمعیت این شهر ۷۹'۱۹۰ نفر بوده است (سرشماری، چهل). بافت شهری: هسته اصلی و اولیه شهر بر فراز تپه کم‌ارتفاعی نهاده

بهمنیان دکن یکی از استانهای پنجگانه قلمرو آنان بود. پس از سقوط بهمنیان (۹۳۲ق/۱۵۲۶م)، برار جایگاه حکومت سلسله عمادشاهیان گردید و گسترش و توسعه فرهنگی چشمگیری یافت (فرشته، ۱۷۴/۲-۱۷۵؛ برنی، ۲۳۸-۲۳۹؛ حسینی، ۱۴۷-۱۴۸؛ هیگ، «پنج پادشاهی...»، ۷۰۸). برار از ۱۰۰۴ق/۱۵۹۶م به تصرف نیروهای اکبر شاه بابر درآمد و یکی از صوبه‌های دوازدهگانه سرزمین بابریان گردید (ابوالفضل، همان، ۴۷۶/۱-۴۷۷، اکبرنامه، ۷۰۲/۳، ۷۴۳-۷۴۴؛ هیگ، همان، ۴۶۵-۴۶۶).

در دوره ضعف حکومت بابریان و پس از اورنگ زیب در آغاز سده ۱۲ق آصف جاهیان حکومتی شبه مستقل در دکن تشکیل دادند که برار نیز تحت فرمان آن قرار گرفت. در ۱۱۵۱ق/۱۷۳۸م بخشی از برار به تصرف مرآتیه‌ها درآمد و تا ۱۲۱۸ق/۱۸۰۳م تحت فرمان آنان بود. در این دوره برار مورد نزاع مرآتیه‌ها و حکمرانان آصف جاهی بود و آسیبهای فراوانی به آن وارد شد. انگلیسیان پس از شکست مرآتیه‌ها در ۱۸۰۳م برار را دوباره ضمیمه سرزمین آصف جاهیان کردند. در ۱۲۶۹ق/۱۸۵۳م برار تحت فرمان حکومت استعماری انگلیس قرار گرفت («فرهنگ»، VII/369-371؛ یاپ، EI², I/1170:156-157).

آثار و بناهایی از دوره گسترش فرهنگ اسلامی در برار باقی مانده است. بیشتر این آثار مساجد کوچک و بزرگی است که در شهرهای مختلف برار بنا گردیده، و مربوط به دوره‌های مختلف حکومت مسلمانان در این ناحیه است. از ویژگی این مساجد، وجود چند گنبد و ۵ در ورودی است، مانند مسجد جامع گاوایل گره، مسجد جامع ناندرا و مسجد جامع ایلچور. باقی مانده بناهای دیگر نیز در برار دیده می‌شود که می‌توان از بنارانی محل، دژ نارنالا - با معماری هند و ایرانی - و از بنایی به نام عمیدگاه در ایلچور نام برد. چند کتیبه مانند کتیبه‌های دژ گاوایل گره، بالاپور، دژ نارنالا و داکولا به زبانهای فارسی و عربی در برار باقی مانده است (دسای، 256-261؛ هیگ، «چند کتیبه...»، 10-19).

حضور و اقامت مسلمانان در ناحیه برار به دوره سلاطین دهلی باز می‌گردد. در دوره حکومت آصف جاهیان در دکن مهاجرت مسلمانان به شهرهای مختلف برار افزایش یافت. مسلمانانی که در ناگپور زندگی می‌کنند، بازماندگان صنعتگران مسلمانی هستند که توسط حکمران هندو مذهب برار برای زیباسازی شهر به آنجا منتقل گردیدند. شماری از مسلمانان، بازرگانانی هستند که از بمبئی و گجرات به این ناحیه آمدند، و گروهی دیگر، از هندوان طبقات پایین بودند که به اسلام گرویدند (مشیرالحسن، ۲۴۴-۲۴۵، ۲۴۸).

مآخذ: ابوالفضل غلامی، آیین اکبری، به کوشش بلوخرمان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ همو، اکبرنامه، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ برنی، ضیاءالدین، تاریخ فیروزشاهی، ترجمه معین الحق، لاهور، ۱۹۹۱م؛ فرشته، محمدقاسم، تاریخ، کابلور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۲م؛ مشیرالحسن، جنبش اسلامی و گرایشهای قومی در مستعمره هند، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

Cunningham, A., *The Ancient Geography of India*, Varanasi, 1963;

و رونق شهر تلاش بسیار کرد و حمام و یک رشته قنات برای جبران کم‌آبی برازجان احداث کرد و توانست آبادانی و اقتصاد شهر را دو چندان کند (خیراندیش، ۱۸۹؛ اتابک زاده، ۱۲۹-۱۳۱). از آنجا که سالم‌خان و خوانین اطراف در مجموعه مسائل اداری و اقتصادی با شیخ عبدالرسول‌خان، حاکم بوشهر اختلاف داشتند، در ۱۲۴۶ق/ ۱۸۳۰م به بوشهر یورش بردند و آن بندر را غارت کردند. حاکم بوشهر به دریا پناه برد، اما چندی بعد با کمک فرمانروای فارس دشمنان خود، از جمله سالم‌خان را اسیر کرد و به قتل رساند (فسایی، ۷۴۶-۷۴۷).

پس از سالم‌خان برادرش حاج محمدخان حاکم برازجان شد (۱۲۴۶-۱۲۴۰ق). او توانست با غافلگیر کردن و کشتن شیخ عبدالرسول‌خان، انتقام برادر خویش را بگیرد، اما در مجموع مرگ سالم‌خان به صورت ضایعه‌ای غیرقابل جبران برای برازجان باقی ماند (اتابک زاده، ۱۳۹ بی). سرانجام با به قدرت رسیدن محمد حسن خان پسر سالم‌خان (حک ۱۲۶۰-۱۲۹۳ق) بار دیگر برازجان رشد و رونق را از سر گرفت و مهاجران جدیدی را پذیرفت و مشاغل شهری نیز توسعه یافت (خیراندیش، همانجا)؛ در این دوره بود که جنگ ایران و انگلیس (۱۲۷۳ق/ ۱۸۵۷م) رخ داد.

در پی لشکرکشی نیروهای انگلیسی به بوشهر به دلیل اختلاف ایران و انگلیس بر سر هرات، محمد حسن خان برازجانی به همراه دیگر خوانین منطقه به مقابله با آنان شتافت، اما نیروهای انگلیسی توانستند بوشهر را تصرف کنند و به طرف برازجان حرکت نمایند. در نتیجه محمد حسن خان به برازجان بازگشت (فسایی، ۸۱۲/۱-۸۱۵). در این احوال نیروهای ایرانی در روستای نیزک در ۱۵ کیلومتری جنوب شرقی برازجان مستقر شده بودند؛ نیروهای انگلیسی که از پیشروی تا برازجان سودی نبرده بودند، به سوی بوشهر بازگشتند، اما مورد تعقیب و حمله نیروهای ایرانی قرار گرفتند. نبرد در روستای خوشاب در ۵ کیلومتری غرب برازجان روی داد که با پیروزی ایرانیان به پایان رسید و انگلیسیها شتابان خود را به بوشهر رساندند (همو، ۸۱۵/۱ بی؛ اعتمادالسلطنه، ۲۰۵۵/۴؛ یولاک، ۲۸۳-۲۸۸؛ حکیم، ۶۹۲). دوره حکومت محمد حسن خان با بروز مشکلاتی در امور مالیاتی همراه بود که سرانجام به دستگیری او منجر شد (خورموجی، ۸۱؛ اتابک زاده، ۱۴۹).

با ساخته شدن کاروانسرای مشیرالملک در ۱۲۸۸ق - که به طور کلی صورت دژ دارد - برازجان عملاً دارای دو قلعه شد. از این تاریخ به بعد کسانی که از این شهر عبور کرده‌اند، به سبب عظمت و اهمیت بنا، در نوشته‌های خود از آن یاد کرده‌اند (فرصت‌الدوله، ۳۶۶-۳۶۷؛ سدیدالسلطنه، ۲۹-۳۰؛ کرزن، ۲۷۷/۲-۲۷۸).

پس از درگذشت محمد حسن خان، پسرش علی خان مدت کوتاهی بر برازجان حکومت کرد و پس از او نیز یکی از عموزادگان وی به نام میرزا حسین خان جانشینش شد. دوره کوتاه حکومت علی خان توأم با کشمکش بود (اتابک زاده، ۱۵۸، ۱۶۱ بی). حکومت میرزا حسین خان نیز خالی از ناآرامیها نبود، چنانکه در ۱۳۱۵ق/ ۱۸۹۷م دالکی عرصه

شده که موسوم به محله قلعه است. در اینجا قلعه‌ای بوده که حکمران (خان) و اتباعش در آن سکنی داشته‌اند؛ سپس با افزوده شدن شمار کویهای شهر گرد بر گرد شهر حصار در دامنه همان تپه ساخته شده است. با ورود مهاجرانی از نواحی کوهستانی، شهر در سمت شرق توسعه یافت، اما با شکل‌گیری بازار روز و بازار سرپوشیده، در سمت شمال گسترش اصلی شهر آغاز گردید. ادامه گسترش شهر به طرف شمال تحت تأثیر ساخت کاروانسرای مشیرالملک، تأسیس اداره پست انگلیس در مجاورت آن، و نیز کشیده شدن راه شوسه شیراز - بوشهر بدان سمت همچنان ادامه یافته است (تحقیقات میدانی).

پیشینه تاریخی: شهر کنونی برازجان سابقه‌ای ۲۵۰ ساله دارد، اما آثار باستانی و نیز اخبار تاریخی از قدمت آن سخن می‌گویند. بجز آثار ماقبل تاریخی موجود در تپه‌های اطراف شهر، آثار مربوط به دوره هخامنشی نیز از اهمیت خاصی برخوردار است. در فاصله ۳ کیلومتری شهر و در محلی موسوم به چرخاب، آثار قابل توجهی از کاخ زمستانی کورش شامل ته ستونها و برخی اشیاء به دست آمده است. ۳ محوطه دیگر نیز متعلق به دوره هخامنشی، در سمت شمال شهر و در فاصله حدود ۱۰ کیلومتری وجود دارد (سرفراز، ۳۲-۳۵؛ نک: اتابک زاده، ۲۹، ۷۰). از دوره سلوکی هم بقایای گسترده شهری در فاصله ۸ کیلومتری شمال برازجان، موسوم به تل خندق وجود دارد. همچنین از دوره اشکانیان و ساسانیان آثاری در شرق برازجان موسوم به تئب گورو به دست آمده است (سرفراز، همانجا).

برازجان در اصل کلمه‌ای پهلوی مربوط به دوران اشکانی و ساسانی است. واژه «براز» در زبان پهلوی به معنای برزندگی و بلند مرتبگی است که در دوران ساسانی به صورت پسوند و پیشوند در نامهای اشخاص دیده می‌شود، مانند شهر برآز و برآزه حکیم (نک: نولدکه، ۱۶۹، ۱۹۴؛ قس: سرفراز، ۲۶). پس از اسلام قدیم‌ترین متنی که نام برازجان در آن آمده، تذکره شاه زندوست (وثوقی، ۴۲)؛ سپس در اشکال العالم (ص ۱۱۰) نام برازجان در کنار نام دیگر شهرهای فارس در سده ۴ق/ ۱۰م دیده می‌شود.

از سده ۴ تا ۱۲ق از برازجان - که ظاهراً می‌بایستی روستایی کوچک بوده باشد - نامی در منابع دیده نمی‌شود؛ تا آنکه در ۱۱۷۶ق/ ۱۷۶۲م سلسله خوانین برازجان که مهاجرانی از کامفیروز فارس و به روایتی از میمند بوی احمد بوده‌اند، بنای برازجان جدید را می‌گذارند. سلسله جنبان خوانین میمندی را شاه منصورگپ (بزرگ) برعهده داشت؛ او موفق شد زنگنه‌های حاکم بر منطقه را شکست دهد و با ساختن قلعه‌ای، موقعیت خود را تثبیت کند. ظاهراً پس از چند بار جابه‌جایی برای استقرار شهر، سرانجام محله کنونی «قلعه» مناسب تشخیص داده شد. در آن قلعه علاوه بر خاندان شاه منصور، گروهی از کشاورزان، طوایف سادات و رؤسا نیز سکنی داشته‌اند (نک: اتابک زاده، ۱۲۲-۱۲۳؛ تحقیقات میدانی). پس از منصور خان، فرزندش سالم‌خان (حک ۱۲۱۸-۱۲۴۶ق) به قدرت رسید. او برای رشد

بنادر و جزایر خلیج فارس تأسیس گردید و در ۱۳۵۸ ش، برازجان مرکز شهرستان دشتستان شد.

مآخذ: اتابک زاده، سروش، جایگاه دشتستان در سرزمین ایران، شیراز، ۱۳۷۳ ش؛ انشکال العالم، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، مرآة اللبلان، به کوشش عبدالحسین نوبلی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ ایرانشهر، کمیون ملی یونسکو در ایران، تهران، ۱۳۴۳ ش/۱۹۶۴ م؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ بیات، کاوه، سورش عشایری فارس، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ یولاک، یاکوب اودارد، سفرنامه، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ حکیم، محمد تقی، گنج دانش (جغرافیای تاریخی شهرهای ایران)، به کوشش محمد علی صوفی و جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ خورموجی، محمدجعفر، تاریخ قاجار (حقایق الاخبار ناصری)، به کوشش حسین خدیوچ، تهران، وزارت خیراندیش، عبدالرسول، «زمینه‌های اداری و اقتصادی قیام...»، رئیس علمی دلواری بوشهر، ۱۳۷۳ ش؛ سدیدالسلطنه، محمد علی، سفرنامه، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، نتایج تفصیلی، استان بوشهر، شهرستان دشتستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ سرفراز، علی اکبر، «کشف کاخی از عهد کورش کبیر در ساحل خلیج فارس»، باستان‌شناسی و هنر ایران، تهران، ۱۳۵۰ ش، ۷-۸؛ سعیدیان، عبدالحسین، دایرةالمعارف سرزمین و مردم ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ عرفان، حیدر، کارنامه دشتستان، شیراز، ۱۳۷۹ ش؛ فراشبندی، علیراد، تاریخچه حزب دمکرات فارس، شیراز، ۱۳۵۹ ش؛ همو، جنوب ایران در مبارزات ضد استعماری، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ فرامرز، احمد، شیخ حسین خان چامه کوتاهی در جنگ مجاهدین دشتستان و تنگستان با دولت انگلیس، به کوشش قاسم یاحینی، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ فرصت، محمدنصیر، آثار عجم، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (کازرون)، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ۱۰۲؛ فسایی، حسن، فارس نامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ فن میکوش، داکویرت، واسموس، ترجمه کیکاوس جهاننداری، قم، ۱۳۷۷ ش؛ کرزن، جرج، ن. ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ مابری، جیمز فردریک، عملیات در ایران، ترجمه کاوه بیات، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ مجوبی اردکانی، حسین، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ مجموعه قوانین سال ۱۳۱۶ ش، وزارت کشور، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، فرهنگ آبادیهای ایران، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نولدکه، ثودر، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب‌تهران، ۱۳۵۸ ش؛ ونوقی، محمدباقر، بیرمدارالاولیای لارستان، قم، ۱۳۷۵ ش؛ وقایع اتفاقیه، (مجموعه گزارشهای خفیه نوسان انگلیس)، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف، عبدالرسول خیراندیش

جدال شد (وقایع ۵۲۹،). با این حال میرزا حسین خان در جهت راحتی و رفاه اهالی برازجان گام برداشت، اما سرانجام مشکلات داخلی و اقتصادی مربوط به حکومت کوتاه مدت علی خان باعث شد تا میرزا حسین خان جای خود را به پسرش میرزا محمدخان، ملقب به غضنفر السلطنه بسپارد (نک: اتابک زاده، ۱۶۶-۱۶۹).

غضنفر السلطنه از ۱۳۲۳ تا ۱۳۴۸ ق/۱۹۰۵-۱۹۲۹ م حاکم برازجان بود، اما به سبب منازعات داخلی، چندین نوبت مجبور به جلای وطن شد و آقاخان ضرغام السلطنه مدتی به جای او نشست (فراشبندی، جنوب ۸۹، ...). آغاز حکومت غضنفر السلطنه همزمان با بالاگرفتن انقلاب مشروطه بود و او خود از طرفداران مشروطه به شمار می‌آمد. در همان حال اوضاع فارس، از جمله دشتستان، به دلیل تنازعات خوانین آشفته شد (برای نمونه، نک: اتابک زاده، ۱۹۰، ...). غضنفر السلطنه نیز در این مبارزات به همراه شیخ محمد حسین برازجانی، رئیس علمی دلواری، شیخ حسین خان چاه کوتاهی و زائر خضرخان اهرمی نقش مهمی ایفا کرد (نک: فرامرز، ۶۵؛ فراشبندی، تاریخچه ۷۲، ...). وی در قضایای مربوط به حمایت از واسموس و دیگر مسائل جنوب ایران به طور کامل حضور یافت (فن میکوش، ۲۹۳-۲۹۴؛ فرامرز، ۱۲-۱۳). سرانجام در ۱۳۳۷ ق/۱۲۹۷ ش مقاومتی که از ابتدای جنگ جهانی بر ضد نیروهای انگلیسی در این منطقه شروع شده بود، درهم شکست. غضنفر السلطنه پس از مدتی مقاومت در کوههای شرق برازجان، به شیراز رفت و آقاخان ضرغام السلطنه زیارتی حاکم برازجان گردید (مابری، ۵۰۶-۵۰۹؛ اتابک زاده، ۲۶۸). او دو سال حکومت کرد و سپس بار دیگر غضنفر السلطنه در ۱۳۳۹ ق به برازجان بازگشت و به حکومت رسید (همو، ۲۶۸-۲۷۱). در این فاصله راه‌آهنی به طول ۵۰ کیلومتر از بوشهر به برازجان توسط انگلیسیها کشیده شد که عمر چندانی نداشت (ایرانشهر، ۱۴۷۶/۲-۱۴۷۷؛ مجوبی، ۳۳۶/۲-۳۳۷). غضنفر السلطنه ۹ سال دیگر بر برازجان حکومت کرد، اما دورانی پرکشمکش هم در داخل قلمرو خود و هم با حکومت مرکزی آغاز گردید و در نتیجه سرکوبهای عمومی اوایل سلطنت رضاشاه در ۱۳۰۸ ش در نبردی که بین وی و افرادش از سویی و قوای دولتی درگرفت، کشته شد (بیات، ۹۱-۹۲؛ بامداد، ۱۹۴/۶-۱۹۵).

در دوره رضا شاه برازجان از نظر اداری شروع به رشد کرد و مؤسسات جدید اداری مانند شهرداری، دارایی و نیز کارخانه برق تأسیس شد (مجبوبی، ۴۴۲/۳). در ۱۳۱۶ ش بنا بر اصلاح قانون تقسیمات کشوری، برازجان بخشی از شهرستان بوشهر از استان هفتم گردید (نک: مجموعه قوانین ۸۹، ۸۸، ۸۱، ...).

با خروج رضاشاه از ایران خوانین جنوب بار دیگر به جنبش درآمدند. در ۱۳۲۵ ش که در تاریخ جنوب موسوم به «سال نهضتی» است، ابراهیم خان پسر غضنفر السلطنه مدت یک سال حکومت کرد. او آخرین خان برازجان بود که در ۱۳۵۵ ش درگذشت (تحقیقات میدانی). در ۱۳۳۳ ش فرمانداری دشتی و دشتستان، تابع فرمانداری کل

براعت استهلال، یکی از صنایع بدیع معنوی. براعت در لغت به معنی کامل شدن در هنر و فضل (غیاث اللغات، ذیل براعت) و نیز به معنی تفوق و برتری است (تهانوی، ۱۳۵/۱). استهلال مصدر باب استفعال به معنی دیدن هلال و بانگ کردن کودک (زوزنی، ذیل استهلال)، یا آوای نوزاد است بدانگاه که از مادر زاده شود (تهانوی، همانجا). در دانش بدیع و در «علم تقریض که عبارت است از دانستن کیفیت انشای شعر» (املی، ۱۶۸/۱)، براعت استهلال از فروع صنعت حسن ابتدا و اخص از آن است (سیوطی، الاتقان ۳۶۳/۳؛ تقوی، ۲۱۴) و مراد از این صنعت آن است که آغاز سخن، مناسب حال گوینده و متناسب با مقصود وی باشد و مقدمه بر مسائل و مباحثی دلالت کند که در متن (ذی المقدمه) بیان می‌شود و موردبحث قرار می‌گیرد

آراسته بدان، سخنی است که بر دیگر سخنها برتری دارد؛ و همانندی این صنعت به آوای کودک در آغاز تولد، آن است که چون کودک آوا برآورد، نخست وجود خود را اعلام می‌دارد، سپس روشن می‌شود که پسر است، یا دختر و صنعت براعت استهلال هم نخست، اعلام می‌دارد که حکایتی درخور توجه و مسأله‌ای مهم در پیش است و سپس معلوم می‌سازد که مضمون و محتوای درخور توجه نوشته یا سروده چیست.

مأخذ: آملی، محمد، نفایس الفنون، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۷ق؛ ابن ابی الاصبغ، عبدالعظیم، تحریر التعمیر، به کوشش حفنی محمد شرف، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ تفتازانی، مسعود، مختصر المعانی، استانبول، ۱۳۱۷ق؛ همو، المطول، ج سنگی، تهران؛ تقوی، نصرالله، هنجار گفتار، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ تهرانی، محمدعلی، کشف اصطلاحات الفنون، به کوشش اشپرنگر، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جاحظ، عمرو، البیان و التبین، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ جرجانی، علی، المریفات، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ حافظ شیرازی، دیوان، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ خطیب قزوینی، محمد، التلخیص فی علوم البلاغة، به کوشش عبدالرحمان بروقتی، بیروت، ۱۹۰۴م؛ زوزنی، حسین، المصادر، به کوشش تقی پیش، مشهد، ۱۳۴۵ش؛ سیوطی، الاتقان، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، معترك الاقران، به کوشش احمد شمس‌الدین، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ علی‌خان مدنی، انوار الريح فی انواع البديع، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۸ق؛ غیاث اللغات، غیاث‌الدین محمد رامپوری، بمبئی؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش برتلی، مسکو، ۱۹۶۳م؛ قرآن کریم؛ کاشفی، حسین، بدایع الانکار فی صنایع الاشعار، به کوشش جلال‌الدین کزازی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ معزی، نجفقلی، دره نجفی، به کوشش حسین آهی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همایی، جلال‌الدین، فنون بلاغت و صناعات ادبی، تهران، ۱۳۶۱ش.

اصغر دادبه

بَراق، نام مرکوب پیامبر(ص) در سفر معراج. براق از مصدر «بَرَق» به معنای درخشش و آذرخش است. در غالب آثار لغوی به اطلاق این نام بر مرکوب پیامبر(ص) در معراج به سبب سرعت شگفت‌انگیز یا درخشندگی بسیار آن اشاره شده است (مثلاً نک: جوهری، ۱۴۴۸/۳؛ ابن منظور، ذیل بَرَق؛ ابن اثیر، ۱۲۰/۱).

در کهن‌ترین روایات موجود از واقعه معراج، از مرکوب پیامبر(ص) در این سفر یاد شده است؛ گرچه در جزئیات موضوع اختلاف بسیار است. مدلول بیشتر روایات، آن را جانوری سپیدرنگ با جُثه‌ای میان استر و دراز گوش نشان می‌دهد که نزدیک رانهایش دو بال داشته، و به اندازه دورترین جایی که می‌دیده، گام برمی‌داشته است (نک: احمد بن حنبل، ۱۴۸/۳، ۳۹۴/۵؛ بخاری، ۱۳۳/۴، ۶۷/۵؛ ابن هشام، ۳۸/۲؛ ابن سعد، ۲۱۴/۱). در برخی روایتهای دیگر، جزئیات بیشتری از اوصاف براق و به ویژه آرایش خاص زین و برگ او آمده است (مثلاً نک: یعقوبی، ۲۶/۲؛ کلینی، ۳۷۶/۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۲۸/۱۲، ۱۳۰؛ طبرسی، ۱۱۱-۱۱۲). در پاره‌ای روایات دیگر، تنها به نام براق به عنوان مرکوب پیامبر(ص) در معراج بدون هرگونه توصیف اشاره شده است (نک: بلاذری، ۲۵۵/۱؛ طبری، ۴/۸؛ قس: ابن اسحاق، ۲۹۷، که تنها از «فرس ابلق» نام برده است). همچنین گفته‌اند که براق مرکوب پیامبران بوده (ابن هشام، ابن منظور، همانجاها؛ نیز نک: ازهری، ۱۳۳/۹)، و به ویژه ابراهیم خلیل(ع) با آن به زیارت بیت‌الحرام رفته است (طبری،

تفتازانی، المطول، ۴۰۶، مختصر...، ۲۱۲؛ جرجانی، ۴۵؛ سیوطی، همانجا؛ کاشفی، ۱۳۳)؛ بدین معنا که نویسنده یا شاعر با الفاظی دلپذیر و بدیع و با اشاراتی لطیف، مقدمه‌ای مناسب و متناسب با موضوعی که می‌نویسد و می‌سراید، ترتیب دهد، بدان‌سان که شنونده و خواننده صاحب ذوق سلیم دریابد که مقصود او چیست و در ادامه سخن چه خواهد گفت (آملی، ۱۷۵-۱۷۶؛ تهرانی، ۱۳۵/۱؛ معزی، ۱۱۲). چنانکه بهترین ابیات، بیتی است که چون صدر آن را بشنوند، قافیه آن را تشخیص دهند (جاحظ، ۱۱۶/۱) و بدین‌سان ادامه سخن را پیش‌بینی کنند.

براعت استهلال گونه‌ای تناسب و مراعات نظیر است که به سر آغاز سخن اختصاص دارد و از تناسب و هماهنگی مقدمه - اعم از دیباچه کتاب، تشبیب قصیده، پیش درآمد مقاله و خطابه - با متن خبر می‌دهد (تفتازانی، همانجاها؛ ابن ابی الاصبغ، ۱۶۸؛ همایی، ۳۰۳/۱). قرآن شناسان سورة مبارک فاتحة الكتاب (۲) را نمونه برجسته براعت استهلال به شمار آورده‌اند؛ بدین معنا فاتحة الكتاب، مقدمه‌ای است بر قرآن کریم که مشتمل بر تمام مقاصد قرآن است (سیوطی، معترك...، ۵۸/۱، الاتقان، ۳۶۳-۳۶۴؛ تهرانی، ۱۳۶/۱) و دارای صنعت براعت استهلال، چنانکه «رَبِّ الْعَالَمِينَ» و «الْوَحْمَنِ الرَّحِيمِ» اشارت است به معرفت خدا و صفات او؛ «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ»، اشارت است به معاد؛ «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» بیانگر معرفت عبادت و انقیاد به امر خداست؛ «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» حاکی از علم سلوک است؛ «أَنْعَمْتَ عَلَيْنَا» از مردم سعادت‌مند گذشته خبر می‌دهد که از خدا اطاعت کرده‌اند؛ «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ...» (تا پایان سوره) اشارت است به مردم تیرہ‌خیتی که در گذشته می‌زیسته، و عصیان ورزیده‌اند (سیوطی، همانجا؛ معزی، ۱۱۳). همچنین قرآن شناسان جمیع فواتح سور قرآن را متناسب با موضوع و محتوای آنها، همه سوره‌ها را دارای صنعت براعت استهلال دانسته‌اند (علی‌خان مدنی، ۳۴/۱؛ نیز نک: خطیب قزوینی، ۴۲۹؛ سیوطی، معترك، همانجا).

از نمونه‌های برجسته صنعت براعت استهلال در شعر فارسی یکی مقدمه داستان رستم و سهراب (فردوسی، ۱۶۹/۲) است و دیگری مقدمه داستان رستم و اسفندیار (همو، ۲۱۶/۶)؛ در مقدمه داستان رستم و سهراب از طرح فلسفه مرگ و حکایت قضا و قدر، خواننده صاحب ذوق سلیم درمی‌یابد که سخن درباره مرگی نابهنگام است؛ و در مقدمه داستان رستم و اسفندیار آشکار می‌شود که از حادثه‌ای بزرگ و نامبارک سخن خواهد رفت. همچنین از نمونه‌های بسیار خوب این صنعت مطلع غزلی است از حافظ (ش. ۳۹۰):

افسر سلطان گل پیدا شد از طرف چمن

مقدمش یارب مبارک باد بر سرو و سمن
این بیت اشارت دارد به جلوس پادشاهی بر تخت سلطنت که حافظ از او امید دادگری و هنرپروری داشته است.

صنعت براعت استهلال را از آن‌رو بدین‌نام خوانده‌اند که سخن

۵/۸؛ دمیری، ۱۰۷/۱). اما در غالب روایات از قول جبرائیل — که براق را در آغاز سفر نزد رسول خدا (ص) آورد — آمده است که پیامبر (ص) نزد خداوند از همه کسانی که پیش تر بر براق سوار شده اند، برتر و محبوب تر است (نک: ابن هشام، ابن سعد، همانجاها؛ نیز نک: عیاشی، ۲۷۷/۲؛ قمی، ۳/۲).

بنابر غالب روایات، پیامبر (ص) در معراج، به بیت المقدس سفر کرد (ابن هشام، ۳۹/۲) و برای دیدار با پیامبران بزرگ پیشین فرود آمد و افسار براق را به همانجایی بست که پیامبران پیش از او بسته بودند (ابن سعد، همانجا؛ مقریزی، ۲۱۴/۸). به همین سبب، مسلمانان دیوار غربی حرم شریف در بیت المقدس را «دیوار براق» نامیده اند و زمینهای اطراف آن همگی وقف هستند (جزار، ۳۶-۳۷؛ دروزه، ۵۵/۳ - ۵۶؛ زعیتر، ۸۱ بی). این دیوار از حدود قرن ۱۰ ق/۱۶ م برای یهودیان که می پنداشتند بخشی از «هیكل سليمان» است و به آن نام «دیوار نُدبه» داده اند، جنبه تقدس یافت (مسیری، ۱۷۰/۴؛ موسوعة، ...، ۸۷۹/۱ - ۸۸۰) و به ویژه از قرن ۱۳ ق/۱۹ م کوشیدند به هر طریق بر این دیوار و اطراف آن تسلط یابند. آنها برای این کار و برگذاری مراسم مذهبی خود به زور متوسل شدند و همین موجب درگیریهای میان ایشان و مسلمانان شد (مسیری، همانجا). حوادث سپتامبر ۱۹۲۲ م/شهریور ۱۳۰۱ ش که در آن شماری از دو طرف به قتل رسیدند و در منابع از آن به «انقلاب براق» یاد شده است، اوج این درگیریها بود (دروزه، ۵۵/۳ بی؛ دباغ، ۱۰ (۲) ۲۶۲ بی؛ نیز نک: عسلی، ۱۲، جم). سرانجام کار داورى به دولت انگلیس که بر فلسطین قیمومت داشت، واگذار شد. تا اینکه در باب مالکیت دیوار رأی به نفع مسلمانان صادر شد، اما مراسم مذهبی یهودیان به شرط آنکه ادوات خاص آن را به کار نبرند، آزاد اعلام شد (برای مجموعه اسناد، نک: الحق العربی، ...، ۹، جم). پس از ۱۹۶۷ م/۱۳۴۶ ش و اشغال بیت المقدس توسط اسرائیل، دیوار مذکور موقعیتی خاص یافت و نیروهای اسرائیلی خانه های پیوسته به دیوار را ویران کردند و در برابر آن میدان ساختند (برای تفصیل، نک: مسیری، همانجا).

مأخذ: ابن اثیر، مبارک، النهایة، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ ابن اسحاق، محمد، السیر و المفازی، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن منظور، لسان؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶ م؛ ابوالفتح رازی، حسین، روض الجنان و روح الجنان، به کوشش محمد جعفر یاحتی و محمد مهدی ناصح، مشهد، ۱۳۶۶-۱۳۷۲ ش؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، الدار المصریة؛ بخاری، محمد، صحیح، بیروت، دارالاجیل؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمد حمید الله، قاهره، ۱۹۵۹؛ جرار، حسنی ادهم، شعب فلسطین، عمان، ۱۹۹۲ م؛ جوهری، اسماعیل، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ الحق العربی فی حائط المکی فی القدس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ دباغ، مصطفی، بلادنا فلسطین، عمان، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م؛ دروزه، محمد عزت، حول الحركة العربیة الحدیثة، صیدا، ۱۹۵۱ م؛ دمیری، محمد، حیاة الحیوان الکبری، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ زعیتر، اکرم، القضية الفلسطينية، عمان، ۱۹۸۶ م؛ طبرسی، احمد، الاحتجاج، به کوشش ابراهیم بهادری و محمد هادی، تهران،

اسوه؛ طبری، تفسیر؛ علی، بسام، ثورة البراق، بیروت، ۱۹۹۱ م؛ عیاشی، محمد، التفسیر، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، ۱۳۸۰ ق؛ قمی، علی، تفسیر، به کوشش طبیب موسوی جزایری، نجف، ۱۳۸۷ ق؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۹ ق؛ مسیری، عبدالوهاب محمد، موسوعة اليهود و اليهودیة و الصحیونیه، بیروت، ۱۹۹۹ م؛ مقریزی، احمد، امتاع الاسماع، به کوشش محمد عبدالحمید نمسی، بیروت، ۱۴۲۰ ق/۱۹۹۹ م؛ موسوعة السیاسة، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، دارصادر.

علی بهرامیان

براق بابا (۶۵۵-۷۰۷ ق/۱۲۵۷-۱۳۰۷ م)، صوفی مشهور عصر ایلخانان.

نام براق (= سگ) در زبان ترکی قپچاقی میان مغولها و ترکهای سده های ۷ تا ۱۳ ق/۱۳ تا ۱۵ م نامی معمول بوده است؛ با اینهمه، در وجه تسمیه براق بابا گفته اند که چون وی لقمه مراد خویش ساری سلطوق را بلعید، به او لقب براق دادند (کاشغری، ۳۱۵/۱؛ اینان، ۱۵۱؛ EI²)؛ اما این کلمه در مآخذ عربی، به قیاس لفظ عربی براق، به ضم خوانده شده، و با آن کلمه خلط گردیده است (مثلاً نک: صفدی، الوافی، ...، ۱۰۶/۱۰، اعیان، ...، ۲۲۶/۱؛ ذهبی، ۱۳/۴؛ ابن تفری بردی، النجوم، ۱۶۹/۸).

در باره خاستگاه و خاندان براق بابا در مآخذ متقدم و متأخر مطالبی آمده که در بهره برداری از آنها نباید جانب احتیاط را از دست داد. در یکی از تاریخهای عثمانی — که به اسم سلطان مرادخان عثمانی نوشته شده — آمده است که براق بابا یکی از دو فرزند عزالدین کیکاووس، از سلاجقه روم (حک ۴۴۳-۶۵۵ ق/۱۲۴۵-۱۲۵۷ م) بود که در اواخر عمر پس از درگیریهایی به دست واسیلیوس، امپراتور بیزانس اسیر شده بود. هنگامی که عزالدین کیکاووس به یاری قتلغ ملک از قلعه ای که در آن محبوس بود، گریخت، دو فرزند خود را در آنجا بر جا گذاشت. براق بابا نخست تحت نظر بطریق روم آموزش دید و به مسیحیت گروید، اما بعدها به ساری سلطوق، از صوفیان معروف آن دیار پیوست، اسلام آورد و از مریدان او شد (گولینارلی، ۳۷، حاشیه؛ آق سرائی، ۷۵ بی؛ قس: ویتک، ۶۵۹-۶۵۸). در روایتهای دیگر، براق بابا راتنها از خانواده ای اشرافی و ثروتمند دانسته اند و به شاهزادگی او اشاره نکرده اند (ابن تفری بردی، المنهل، ...، ۲۴۷/۳؛ ابن حجر، ۴/۲)، در واقع تنها پیوند قاطعی که میان عزالدین کیکاووس و براق بابا می توان یافت، آن است که عزالدین در ۶۵۵ ق به شهر توقات (بین قونیه و سیواس در روم) گریخت (نک: لین پول، ۱۳۸؛ زامباور، ۲۱۸) و براق بابا نیز در همان سال، در همان شهر به دنیا آمد (ابن تفری بردی، ابن حجر، همانجاها) و نسبت (رومی) وی نیز از همین جاست.

براق بابا پس از پیوستن به ساری سلطوق تقریباً به همه نقاط آناتولی سفر کرد و در تاریخی نامعلوم از او جدا شد، ولی در آن هنگام وی چندان شهرت یافته بود که چون به ایران سفر کرد، در دربار غازان خان (حک ۶۹۴-۷۰۳ ق/۱۲۹۵-۱۳۰۴ م)، حکمران ایلخانی، مورد لطف و توجه او قرار گرفت. پس از مرگ غازان خان، براق بابا نزد پسر وی اولجایتو نیز از حرمت بسیار برخوردار بود، چندان که اولجایتو او را به

می‌گزارده‌اند و حتی براق بابا محتسبی را برای این کار گماشته بوده است (صفدی، اعیان، ۲۲۵/۱؛ ابن تغری بردی، النجوم، نیز ابن حجر، همانجاها).

با ملاحظه این تناقضات، برخی چنین نتیجه گرفته‌اند که براق بابا و پیروانش به طریقت حیدریه، از گروه قلندریه وابسته بوده‌اند («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). فرقه براقیه را گاه منسوب به جنبش بابائیه نیز دانسته‌اند، زیرا آن جنبش در نیمه اول قرن ۷ ق همزمان با یورش مغولان در آناتولی و در قلمرو سلاجقه روم (حک ۴۰۷-۷۰۷ ق/۱۰۶-۱۳۰۷ م) پا گرفت و دامنه‌اش به ایران نیز رسید (همانجا؛ EI²؛ «دائرة المعارف زبان...»، I/311). علاوه بر این، از آنجا که مراد براق بابا، ساری سلطوق از درویشهای ترک و از اولیای بکتاشیه بوده است (EI²، ذیل ساری سلطوق؛ ایرانیکا؛ «دائرة المعارف زبان»، همانجا)، او را به این فرقه نیز منسوب کرده‌اند.

براق بابا هم‌عصر مولانا جلال‌الدین بلخی بوده است، به همین سبب، احتمال داده‌اند که در اوایل زندگی خود مولانا را ملاقات کرده باشد؛ اما در مآخذ موجود به این موضوع اشاره‌ای نشده است. تنها می‌دانیم که حیران امیرجی، جانشین براق بابا، حسام‌الدین چلبی (د ۷۱۰ ق/۱۳۱۰ م) شیخ فرقه مولویه را در مسکین خانه براقیه در سلطانیه مهمان کرده، و از او پذیرایی نموده، و خود نیز پس از چندی برای زیارت مقبره مولانا رهسپار قونیه شده است (افلاکی، ۸۶۰/۲؛ ۸۶۱؛ گولپینارلی، ۱۱۴-۱۱۵، نیز ۴۹-۴۸؛ توران، ۵۴۷-۵۴۶).

براق بابا رساله‌ای کوچک از خود باقی گذاشت که بسیار موجز و پیچیده است. این رساله به ترکی قپچاقی، و مجموعه‌ای از ملفوظات وی در حالت وجد و بیخودی است که توسط یکی از مریدانش گردآوری شده است و به همین سبب، حاوی کلمات نامفهومی شبیه به شطحیات است. ۵۰ سال پس از مرگ براق بابا، قطب علوی تفسیری به زبان فارسی بر این رساله نوشت و نقل قولهای فراوانی به آن اضافه کرد. این رساله چندین بار به چاپ رسیده، و آخرین چاپ آن به کوشش گولپینارلی در ۱۹۳۶ م همراه کتاب یونس امره انجام پذیرفته است (دیری اوز، ۱۶۸؛ گولپینارلی، ۲۰۷-۲۰۲؛ ایرانیکا؛ «دائرة المعارف دیانت»، «دائرة المعارف زبان»، همانجاها).

مآخذ: آق‌سرای، محمود، مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳ م؛ ابن تغری بردی، المنهل الصافی، به کوشش نبیل محمد عبدالعزیز، قاهره، ۱۹۸۵ م؛ هم، النجوم؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الدرر الکامنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ ابن دوداری، ابوبکر، کنز الدرر، به کوشش روبرت رومر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ ابن طولون، محمد، القلائد الجوهریة، به کوشش محمداحمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۰ م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، تاریخ اولجایتو، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ افلاکی، احمد، مناقب العارفين، به کوشش تحسین یازجی، آنکارا، ۱۹۸۰ م؛ ذهبی، محمد، «ذیل العبر»، همراه العبر، به کوشش محمد سعید بن بسینی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ زامبارو، معجم الانساب و الاسرات الحاکمة، ترجمه زکی محمدحسن و حسن احمدحمود، بیروت، ۱۴۰۰ ق/

نمایندگی از سوی خود به نقاط مختلف می‌فرستاد؛ از جمله در ۷۰۵ یا ۷۰۶ ق براق بابا با صد تن از مریدانش با نامه‌ای از سلطان ایلخانی، نزد ملک ناصربه شهر دمشق رفت (صفدی، الوافی، همانجا؛ ابن دوداری، ۱۵۰/۹؛ ابن تغری بردی، النجوم، نیز ابن حجر، همانجاها). افرم که از دوستداران صوفیه در آن ناحیه بود، قاضی قطب‌الدین ابن شیخ سلامیه، ناظر سپاه را به قابون فرستاد تا از حال این گروه جویا شود (صفدی، همان، ۱۰۶/۱۰-۱۰۷؛ ابن طولون، ۳۲۰/۱). گفته‌اند: از براق بابا نزد افرم کراماتی ظاهر شد و به همین سبب، افرم هدایایی تقدیم او کرد (صفدی، همانجا).

به گفته ذهبی براق بابا در آن روزگار حدود ۴۰ سال داشت و با هیأتی شگفت به شام وارد شد (۱۳/۴). وضع ظاهری این گروه از صوفیان که با او به شام درآمدند، چندان شگفت بود که صفدی به وصف یکی از ایشان پرداخته، و سراج‌الدین محار در قطعه شعری به تفصیل وضع ایشان را وصف کرده است (صفدی، اعیان، ۲۲۵/۱-۲۲۶، الوافی، ۱۰۷/۱۰-۱۱۰؛ ابن تغری بردی، همانجا). سپس براق بابا و مریدانش از شام راهی مصر شدند، اما از ورود ایشان به آنجا جلوگیری شد. پس ناچار به بیت‌المقدس رفتند و در ۷۰۷ ق دوباره به ایران بازگشتند (همو، المنهل، ۲۴۹/۳؛ ابن حجر، ۵/۲).

اینکه براق بابا بر مذهب تشیع بود، یا تسنن چندان روشن نیست، اما اولجایتو که خود دارای گرایش شیعی بود، او را به سرزمین گیلان گسیل داشت تا ظاهراً به تبلیغ آیین تشیع بپردازد. در آن هنگام، گیلان دستخوش آشوب و ناآرامی بود و گیلانیان یکی از فرماندهان ایلخانی به نام قتلغ را در اسارت خود داشتند. براق بابا به همراهی قتلجبا در این مأموریت کوشش می‌کرد تا موجبات آزادی او را فراهم آورد، اما چون به حدود لاهیجان رسید، مردم آن سرزمین او را به اتهام جاسوسی به قتل رساندند (صفدی، الوافی، ۱۰۷/۱۰؛ ابن دوداری، همانجا؛ ابوالقاسم، ۷۰؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ «دائرة المعارف دیانت...»، ۷/۶۲). پس از این واقعه، به گفته ابوالقاسم کاشانی مریدان براق بابا استخوان کشته دیگری را به گمان اینکه جسد اوست، به سلطانیه آورده، دفن کردند و بر سر آن بنایی ساختند و اولجایتو نیز مبلغی به عنوان مقرری برای مریدان او معین کرد (همانجا).

با آنکه براق بابا اواخر عمر خود را در ایران گذرانید و در همانجا کشته شد، به نظر می‌رسد که وی همچنان پیروانی با عنوان براقیون در نواحی آناتولی داشته است (نک: «دائرة المعارف دیانت»، همانجا؛ ایرانیکا). در باب عقاید و آراء براق بابا و مریدانش در مآخذ موجود، خاصه منابع عربی آگاهی‌هایی آمده، و حتی هیأت ظاهری ایشان نیز وصف شده، و گویا همین موضوع دست مایه طعن و تمسخر مسلمانان شام بوده است (صفدی، همانجا؛ ابن تغری بردی، همان، ۲۴۸/۳؛ ابن حجر، همانجا). از روی همین اوصاف می‌توان دریافت که براق بابا و پیروانش به نحوی از «سنتهای شمنی» پیروی می‌کرده‌اند. با اینهمه، گفته شده است که او و مریدانش هر روز مانند دیگر مسلمانان نماز

۱۹۸۰م؛ صفدی، خلیل، اعیان العصر، ج تصویر، به کوشش سزگین، فرانکفورت، ۱۴۱۰/ق ۱۹۹۰م؛ همو، الوانی بالوقیات، به کوشش زاکلین سویله و علی عماره، بیروت، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰م؛ کاشغری، محمود، دیوان لغات الترک، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ گولینارلی، عبدالیاقی، مولویه بعد از مولانا، ترجمه توفیق هاشمپور سیحانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ لین پول، استنلی، طبقات سلاطین اسلام، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ نیز:

Diriöz, H.A., «Kutb ül-alevi'nin Barak Baba risalesi şerhi», *Türkiyat mecmuası*, İstanbul, 1951; El²; Gölpinarlı A., *Yunus Emre*, İstanbul, 1936; İnan, A., «Barak efsanesi», *Belleten*, Ankara, 1949, vol. XIII, no. 49; *Iranica*; Turan, O., «Selçuk türkiyesi din tarihine dair bir kaynak», *Fuad Köprülü armağanı*, İstanbul, 1953; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul, 1977; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1992; Wittek, P., «Yazıcıoğlu 'Ali on the Christian Turks of the Dobruja», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1952, vol. XIV.

رضوان مساح

بُراق حاجب (حک ۶۱۹-۶۳۲/ق ۱۲۲۲-۱۲۳۵م)، سر سلسله قراختایان یا قُتلغ خانیان، از حکومت‌های نیمه مستقل محلی در روزگار ایلخانان مغول، در منطقه کرمان. نام او در بیشتر منابع متقدم بُراق آمده، اما تلفظ درست این نام بُرق به معنای سگ شکاری نیز تک یا پُرموست (کاشغری، ۳۱۵/۱؛ نیز نک: بارتولد، ۳۵۴، حاشیه؛ I/311، El²؛ قس: دورفر، II/280؛ ابن اثیر، ۴۵۴-۴۵۳/۱۲؛ که احتمالاً تصحیف است).

براق و برادرش از امرای گورخان قراختایی بودند (ناصرالدین، ۲۲؛ حمدالله، ۵۲۸؛ نیز نک: نسوی، ۱۲۶). گورخان آن دو را به عنوان سفیر و برای دریافت باج و مالیات نزد سلطان علاءالدین تکش خوارزمشاه (ناصرالدین، همانجا؛ شبانکاره‌ای، ۱۹۵؛ محمد بن ابراهیم، ۲۰۱)، و به روایتی نزد سلطان محمد خوارزمشاه فرستاد (نک: نسوی، حمدالله، همانجاها؛ قزوینی، ۲۲۰-۲۱۹)؛ اما به آنها اجازه مراجعت داده نشد، تا آنکه سلطان محمد، قراختایان را برانداخت و به تدریج بر مقام و منزلت براق افزود؛ چنانکه نه تنها به او منصب حاجبی سلطان بخشید، بلکه مسئولیت دیوان مظالم و اتابکی فرزندش غیاث‌الدین، والی کرمان را بر عهده او گذاشت (ناصرالدین، همانجا؛ خواندمیر، حبیب‌السیر، ۶۵۴/۲).

با مرگ سلطان محمد خوارزمشاه، غیاث‌الدین در عراق عجم مستقر شد و براق را سمت شحنگی اصفهان داد (جوینی، ۲۱۱/۲؛ ناصرالدین، شبانکاره‌ای، همانجاها؛ خواندمیر، همان، ۲۶۷/۳، مآثر....، ۱۳۶) و به هنگام عزیمت به عراق عجم، نیابت خود را در حکومت کرمان به وی سپرد (نسوی، ۴۰، ۱۲۶؛ ابن خلدون، ۲۶۲/۲(۵)؛ نیز نک: اقبال، ۱۱۳)؛ اما از آنجا که براق ارکان حکومت خوارزمشاهی را متزلزل می‌دید، یا بدان سبب که میان او و تاج‌الدین کریم الشرق وزیر غیاث‌الدین اختلافاتی بروز کرده بود (رشیدالدین، ۵۵۵/۱؛ ناصرالدین، ۲۳-۲۲؛ حمدالله، همانجا)، از غیاث‌الدین اجازه خواست تا در پی سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه، یا برای پیوستن به سلطان شمس‌الدین ایلتش‌پادشاه دهلی که او نیز از قوم قراختای بود، از راه کرمان به

هندوستان رود (جوینی، ۲۱۱/۲-۲۱۲؛ حمدالله، همانجا؛ ناصرالدین، ۲۳). در بین راه شجاع‌الدین ابوالقاسم زوزنی والی کرمان به طمع اموال براق و گرفتن اسیر، در جیرفت بر ایشان تاخت، اما شکست خورد و براق پس از کشتن وی در ۶۱۹ق بر گواشیر، مرکز کرمان مسلط شد (برای تفصیل، نک: ناصرالدین، همانجا؛ حمدالله، ۵۲۸-۵۲۹؛ میرخواند، ۴۱۳/۴؛ محمد بن ابراهیم، همانجا؛ نیز نک: منهاج، ۳۱۴/۱-۳۱۵). بدین ترتیب، براق که موقع را مناسب یافته بود، با تصرف ولایت کرمان، از عزیمت به هند منصرف شد و توانست در دوره فترت میان انقراض خوارزمشاهیان و استقرار مغولان در ایران، حکومتی محلی برپا سازد.

در ۶۲۱/ق ۱۲۲۴م سلطان جلال‌الدین که در اندیشه گردآوری سپاه برای رویارویی با مغولان بود، از هند روی به کرمان نهاد. براق پس از فرستادن پیشکش‌هایی، در قریه بهرامجرد در ۱۰ فرسنگی گواشیر به استقبال او رفت و دختر خود را نیز به عقد وی درآورد (وصاف، ۵۸۳-۵۸۴؛ نیز نک: وزیر، ۱۴۳؛ بویل، 323). اما به تدریج آثار مکر و دورویی براق آشکار شد و با اینکه برخی از سرداران جلال‌الدین عزم داشتند او را به بند کشند، سرانجام، سلطان به اشاره یکی از نزدیکان سخت‌گیری بر براق را به مصلحت ندید (نسوی، ۲۲۷؛ ابن خلدون، نیز اقبال، همانجاها). پس از چندی، سلطان جلال‌الدین که به قصد شکار از گواشیر بیرون رفته بود، براق تمارض کرد و از همراهی او تن زد؛ آنگاه وی همراهان جلال‌الدین را از شهر بیرون کرد و دروازه‌ها را به روی ایشان بست. سلطان، ناچار حکومت براق را به ظاهر تأیید کرد و به روایتی به وی لقب قتلغ خان بخشید (نک: کاشغری، ۲۶۹/۱؛ دورفر، III/551؛ قتلغ = نیک بخت، دولت‌مند) و خود به سوی شیراز روان شد (جوینی، ۲۱۳/۲-۲۱۴؛ رشیدالدین، ۵۴۸/۱-۵۴۹؛ ناصرالدین، ۲۳-۲۲؛ نیز نک: بویل، همانجا؛ قس: جوینی، ۲۱۱/۲).

در جمادی‌الآخر ۶۲۳ که جلال‌الدین خوارزمشاه در گرجستان مشغول نبرد بود، براق از فرمان او سرپیچید و دوری سلطان را از نواحی مرکزی ایران، موقع مناسبی برای بسط قلمرو خود و تسلط بر عراق عجم دانسته، با مغولان نیز ارتباط یافت و بنا به روایتی، آنان را از شمار قوای جلال‌الدین و فتوحاتش آگاه ساخت (ابن اثیر، ۴۵۳/۱۲-۴۵۴). از این رو، جلال‌الدین برای دفع فتنه به شتاب تمام به همراه برادرش غیاث‌الدین، خود را از تفلیس به کرمان رساند. براق که از سلطان بیمناک بود، از در عذرخواهی و اظهار اطاعت درآمد و سلطان نیز او را بخشید (وصاف، ۵۸۵؛ حمدالله، ۴۹۸؛ میرخواند، ۴۲۹/۴؛ نیز نک: بویل، 329). به روایت دیگری، براق مقر خود را ترک کرد و در یکی از ده‌های کرمان متحصن شد. جلال‌الدین که دانست دستیابی به دژ محتاج صرف وقت بسیار است و از سوی دیگر، نمی‌تواند خود را در دو جبهه درگیر کند، خلعتی برای او فرستاده، وی را در حکومت کرمان ابقا کرد (ابن اثیر، ۴۵۵/۱۲-۴۵۵؛ ابن خلدون، ۲۷۵/۲(۵)). براق نیز از ضعف خوارزمشاه و غوغای مغول استفاده کرده، پس از آنکه اقتدار خود را بر سراسر

بیرون شهر کرمان و در محله ترک آباد (ترکان آباد) بنا کرده بود، دفن کردند (ناصرالدین، میرخواند، قزوینی، همانجا؛ خواندمیر، همان، ۲۶۷/۳؛ وزیری، ۱۴۹). از این بنا که به «قبة سبز» مشهور است، اکنون تنها محوطه‌ای کوچک باقی مانده است (نک: احمدی، ۱۵۸-۱۵۹؛ کرزن، II/244؛ سایکس، 194-195؛ باستانی، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۲۶؛ پیرنیا، ۲۶، ۵؛ لسترنج، 306-307).

براق با ایجاد پیوندهای خانوادگی با فرمانروایان هم عصر، می‌کوشید پایه‌های حکومت خویش را استوار سازد؛ چنانکه دختر بزرگش به همسری جغتای، خان مغول درآمد و دو تن دیگر از دخترانش با خاندان اتابکان یزد پیوند زناشویی بستند (نک: ناصرالدین، ۲۵؛ حمدالله، همانجا؛ جعفری، ۴۲؛ کاتب، ۷۱).

با آنکه براق پسری به نام مبارک خواجه (خواجه مبارک) داشت، ولایت عهدی خویش را به برادرزاده‌اش قطب‌الدین سپرده بود و همو تا دو سال حکمرانی می‌کرد؛ اما بعدها با مبارک خواجه نزاع پیدا کرد و به حکم اوگتای قاآن، مبارک خواجه به حکمرانی رسید (حمدالله، ۵۲۹ ب) و حکومت سلسله قراختیایان تا ۷۰۳/ق ۱۳۰۴م ادامه داشت.

بآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خلدون، العبر؛ احمدی کرمانی، یحیی، فرماندهان کرمان، به‌کوش محمدابراهیم باستانی‌پاریزی، تهران، ۱۳۵۴؛ اقبال‌آشتیانی، عباس، تاریخ مغول، تهران، ۱۳۶۴؛ و، و، گزیده مقالات تحقیقی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸؛ باستانی‌پاریزی، محمد ابراهیم، «آرامگاه قراختیایان»، مجله باستان‌شناسی، تهران، ۱۳۳۸، ش ۳ و ۴؛ بناکی، داوود، تاریخ، به‌کوش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸؛ پیرنیا، محمد کریم، «قبة سبز کرمان، آرامگاه قراختیایان»، آگاهی نامه، تهران، ۱۳۵۶، ش ۱۹۹؛ جعفری، جعفر، تاریخ یزد، به‌کوش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳؛ جونی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به‌کوش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴/ق ۱۹۱۶م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به‌کوش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبيب السیر، به‌کوش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۳؛ هم، مآثر الملوك، به‌کوش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به‌کوش محمد روشن و مصطفی مرسوی، تهران، ۱۳۷۳؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به‌کوش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳؛ فصیح خوافی، احمد، مجمل فصیحی، به‌کوش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰؛ قزوینی، یحیی، لب التواریخ، تهران، ۱۳۶۳؛ کاتب یزدی، احمد، تاریخ جدید یزد، به‌کوش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷؛ کاشغری، محمود، دیوان لغات الترك، به‌کوش علی امیری، استانبول، ۱۳۳۳؛ محمد بن ابراهیم، تاریخ سلجوقیان کرمان، به‌کوش هوتسما، لیدن، ۱۸۸۶م؛ منتخب التواریخ معینی، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به‌کوش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶؛ منهاج سراج، طبقات ناصری، به‌کوش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲؛ میرخواند، محمد، روضة الصفاء، تهران، ۱۳۳۹؛ ناصرالدین منشی کرمانی، سبط العلی، به‌کوش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲؛ نسوی، محمد، سیرت جلال‌الدین منکبرنی، ترجمه فارسی، به‌کوش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴؛ هم، سيرة السلطان جلال‌الدین منکبرنی، به‌کوش حافظ احمد حمدی، قاهره، ۱۹۵۳م؛ وزیری کرمانی، احمد علی، تاریخ کرمان، به‌کوش محمد ابراهیم باستانی‌پاریزی، تهران، ۱۳۴۰؛ و صاف، تاریخ، به‌کوش محمد مهدی اصفهانی، تهران، ۱۳۳۸؛ نیز:

Boyle, J. A., «Dynastic and Political History of the Il-Khāns», *The Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. J. A. Boyle, Cambridge, 1968; Curzon, G. N., *Persia and the Persian Question*, London, 1892; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965-1967; El2; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Sykes, P. M., *Ten Thousand Miles in Persia...*, New York, 1902.

روژه زرین کوب

ولایت کرمان گسترده، به تاخت و تاز در نواحی اطراف پرداخت و بر هرمز نیز دست یافت (ناصرالدین، همانجا).

در این حال، براق که می‌دانست اختلاف میان جلال‌الدین و غیاث‌الدین شدت یافته است، غیاث‌الدین را در کرمان پذیرا شد و از او در ابرقو استقبال کرد. براق حتی پس از چندی، مادر غیاث‌الدین را خواستگاری کرد و غیاث‌الدین نیز به اکراه پذیرفت (جونی، ۲۰۵/۲؛ رشیدالدین، ۶۵۷/۱-۶۵۸؛ میرخواند، ۴۱۵/۴؛ نیز نک: نسوی، ۱۷۶؛ ابن خلدون، ۲۸۱/۲). پس از مدتی، دو تن از نزدیکان براق و از جمله برادرش اغور ملک، غیاث‌الدین را به قتل براق ترغیب کردند، اما او نپذیرفت. براق که از این توطئه آگاهی یافت، غیاث‌الدین و مادرش را در ۶۲۵/ق ۱۲۲۸م کشت و اطرافیان وی را نیز به قتل رسانید (ناصرالدین، ۲۵؛ فصیح، ۳۰۱/۲؛ بناکی، ۲۴۰؛ اقبال، ۱۱۴-۱۱۵؛ بویل، 332). اما به روایتی دیگر، براق غیاث‌الدین را در قلعه‌ای محبوس ساخته، او را در آنجا به قتل آورد، یا غیاث‌الدین از زندان گریخت و به اصفهان رفت و در آنجا به فرمان سلطان جلال‌الدین کشته شد (نسوی، همانجا؛ نیز نک: ابن خلدون، ۲۸۲/۲). در عین حال، نسوی در روایت دوم تردید کرده است و می‌گوید: نامه‌ای را که براق برای جلال‌الدین به تبریز فرستاده بوده، دیده است که در آن، براق پس از برشمردن خدمات سابق خویش، از کشتن دشمن‌ترین دشمنان سلطان، یعنی غیاث‌الدین یاد کرده بود (ج عربی، ۲۴۴؛ نیز نک: ابن خلدون، همانجا).

به هر حال، براق با فرستادن سر غیاث‌الدین به نزد اوگتای قاآن (رشیدالدین، ۶۵۸/۱؛ فصیح، همانجا) مراتب فرمانبرداری خود را به اطلاع خان مغول رسانده، از او لقب قتلغ خان دریافت داشت و بدین ترتیب، حکومت خود را مورد تأیید دربار مغول قرار داد (ناصرالدین، همانجا). وی همچنین سفیری به سوی مستنصر خلیفه عباسی (حک ۶۲۳-۶۴۰ ق) روان کرد و از اسلام خود خبر داد و اظهار بندگی و اطاعت نمود. خلیفه نیز که با خوارزمشاهیان عناد می‌ورزید، به وی لقب قتلغ سلطان بخشید (جونی، ۲۱۴/۲؛ حمدالله، ۵۲۹؛ منتخب التواریخ، ۲۲؛ وزیری، ۱۴۶-۱۴۷).

در اختلافی که میان براق و علاءالدوله محمود، اتابک یزد رخ داد، براق به یزد لشکر کشید، اما پیش از آنکه نبردی روی دهد، غائله خاتمه یافت (وصاف، همانجا). به دنبال این وقایع، سرداران مغول که به فرمان اوگتای مأمور فتح سیستان شده بودند، از او یاری خواستند، و وی را به اطاعت از خان مغول فراخواندند. براق پاسخ داد که با لشکر خویش کار تصرف سیستان را بی‌یاری مغولان به انجام خواهد رساند (جونی، همانجا؛ و صاف، ۲۸۷؛ قس: منهاج، ۲۸۴/۱؛ خواندمیر، حبیب‌السیر، ۶۲۸/۲)؛ سپس فرزند خود رکن‌الدین خواجه مبارک را به خدمت اوگتای روانه ساخت. رکن‌الدین هنوز به مقصد نرسیده بود که براق درگذشت. مرگ او در ۲۰ ذی‌قعدة یا ذیحجة ۶۳۲ روی داد (نک: جونی، ۲۱۴/۲-۲۱۵؛ و صاف، ۲۸۸؛ میرخواند، ۴۳۷/۴؛ قزوینی، ۲۱۹-۲۲۰؛ ناصرالدین، ۲۶؛ فصیح، ۳۰۶/۲). براق را در مدرسه‌ای که خود در

براق خان، یا براق خان (د ۶۶۸/۱۲۷۰م)، پسر یسون توا، از فرمانروایان خانات جغتای. از زندگی او، تا پیش از ورود به دربار قویلای قآن (پایه‌گذار سلسله مغولان چین) چیزی دانسته نیست. بیشترین اطلاعات مربوط به زندگی براق را رشیدالدین فضل‌الله در جامع‌التواریخ آورده است. آغاز کار او زمانی است که قویلای (حک ۶۵۸-۶۹۳ق/۱۲۶۰-۱۲۹۴م)، براق را با یرلیغی (فرمانی) مبنی بر تقسیم حکومت خانات با مبارکشاه (پسر قره‌هولاگو) به آن سرزمین فرستاد. براق در آغاز ورود، خود را پناه‌جو وانمود کرد و حکم را پنهان نگه داشت؛ پس از چندی، اجازه ورود بستگانش را گرفت و سپس، به تدریج امیران مبارکشاه را به سوی خود جلب کرد. سرانجام، مبارکشاه را عزل، و او را به مرتبه مقدم بازشعجان (یوزداران) خود منصوب کرد و خود به قدرت رسید (رشیدالدین، ۷۷۰-۷۵۵/۱؛ قس: وصاف، ۶۷).

براق در اوایل سال ۶۶۳ق/۱۲۶۴م، در اوزگند رسماً به تخت نشست (همانجا) و از این پس، نسبت به قویلای نافرمانی پیشه کرد. نخستین اقدام براق برضد قویلای، بیرون راندن مغولتای - شحنة ترکستان، منصوب از سوی قویلای - و گماردن امیر بگمیش به جای او بود. از این رو، قآن لشکری به سرکردگی قونیچی به ترکستان فرستاد که به کشته شدن بگمیش منجر گردید. اما با رسیدن براق، قونیچی که تاب مقاومت در برابر لشکریان او را نداشت، ناگزیر به فرار شد و براق نیز پس از غارت ختن، از بیم یورش قیدو (قایدو)، رقیب قدرتمند قویلای و حکمران طراز (تلاس)، به سوی اولشکر کشید. در نخستین نبردی که در کنار سیحون روی داد، براق پیروز شد، اما با رسیدن قوای کمکی منگگه تیمور (منگوتیمور)، براق به ماوراءالنهر عقب نشست و سمرقند را نیز غارت کرد (رشیدالدین، ۱۰۶۵-۱۰۶۶؛ درباره روابط براق و قویلای، نک: گروسه، 329-324).

قیدو برای جلوگیری از خرابی بیشتر ماوراءالنهر، پسرعمویش قبچاق را با پیشنهاد صلح نزد براق فرستاد که از سوی او پذیرفته شد. از آن پس، براق و قیدو متحد شدند و یکدیگر را «آندا» (برادر خونی) خواندند (رشیدالدین، ۷۷۰/۱). سپس، براق در قوریلتای (شورای بزرگ شاهزادگان مغول) در مرغزار طراز شرکت جست و قرار شد که دو سوم ماوراءالنهر در اختیار او باشد و یک سوم به قیدو و منگگه تیمور برسد (همو، ۱۰۶۸-۱۰۶۹؛ قس: وصاف، ۶۹، که محل را داشت قتلوان ذکر کرده است). همچنین موافقت شد که براق از جیحون بگذرد و با حمله به ایران، بخشی از قلمرو اباقخان (حک ۶۶۳-۶۸۰ق/۱۲۶۵-۱۲۸۱م) را تصرف کند. قیدو چون به براق اعتمادی نداشت و می‌خواست او را از ماوراءالنهر دور کند، با این پیشنهاد موافقت کرد. در ۶۶۵ یا ۶۶۶ق، مسعود یک از طرف قیدو و براق و به منظور جاسوسی، به خدمت اباقخان در مازندران رسید و پس از یک هفته اقامت، به نزد براق بازگشت. پس از رفتن او، اباقخان به ماجرای براق، اما نتوانست او را دستگیر کند (رشیدالدین، ۱۰۶۳/۲-۱۰۶۵؛ وصاف، ۶۹-۷۰).

براق در ۶۶۷ق/۱۲۶۹م با حمله به خراسان، حدود بدخشان تا نزدیک نیشابور را غارت کرد (همو، ۷۱). مدتی بعد، براق با تگودار اغول - نوه جغتای - که در دربار اباقخان بود، مکاتبه کرد و او را به یاری خواند (رشیدالدین، ۱۰۷۰/۲). تگودار به قصد پیوستن به براق، به گرجستان رفت، اما اقدامش بی‌ثمر ماند و به وسیله لشکریان اباقخان دستگیر شد (همو، ۱۰۷۰/۲-۱۰۷۱؛ حمدالله، ۵۹۱). در این گیرودار، ظاهراً میان قبچاق اغول، و حبات اغول از یک طرف، و جلایرتای از امیران قیدو از سوی دیگر کدورتی پیش آمد، اما در واقع قیدو از آنها خواسته بود که به بهانه‌ای، لشکر براق را ترک کرده، از جنگیدن خودداری کنند. بنابراین، آن دو شاهزاده از براق جدا شدند و تلاش او برای بازگرداندن آنان نتیجه‌ای نداد (رشیدالدین، ۱۰۷۲/۲-۱۰۷۵).

در ۶۶۸ق، براق نیشابور را غارت کرد و قصد تاراج هرات را هم داشت که قتلغ تیمور او را از این کار بازداشت و قرار شد با ملک شمس‌الدین کرت از در دوستی در آیند؛ بنابراین، به او پیشنهاد همکاری و وعده واگذاری خراسان را دادند. ملک شمس‌الدین که ابتدا موافقت کرده بود، با دیدن لشکریان براق به هراس افتاد و از کرده خود پشیمان شد (همو، ۱۰۷۷/۲-۱۰۷۸). در همین سال، اباقخان به خراسان لشکر کشید و براق را به صلح دعوت کرد. او که ابتدا به صلح راضی بود، پس از مشورت با مرغانول و جلایرتای که خواهان جنگ بودند، نظرش را تغییر داد (همو، ۱۰۸۰/۲-۱۰۸۱). اشتیاق براق برای جنگ با اباقخان به اندازه‌ای شد که نظر جلال منجم را در به تعویق انداختن جنگ پذیرفت. پیش از آغاز جنگ، براق، ۳ تن را برای جاسوسی به اردوی اباقخان فرستاد، اما لشکریان او، آنان را پیدا کردند و به نزد اباقخان در هرات بردند. وی حیل‌ای به کار برد و با کشتن دو تن و آزاد کردن دیگری، وانمود کرد که از هرات عقب‌نشینی می‌کند و حتی خیمه و خرگاه خود را بر جای گذاشت. براق از شنیدن این خبر شاد شد و به سوی هرات لشکر برد (همو، ۱۰۸۱/۲-۱۰۸۲). سپاهیان براق پس از گذشتن از هریرود و تاراج خیمه اباقخان، در جنوب هرات مستقر شدند، اما با یورش اباقخان، سرانجام جنگ با کشته شدن مرغانول و گریختن جلایرتای، به سود اباقخان به پایان رسید (ذیحجه ۶۶۸) و براق در حالی که فلج شده بود و اطرافیانش او را ترک کرده بودند، در تخت روانی از مهلکه گریخت (همو، ۱۰۸۴/۲-۱۰۸۹؛ اهری، ۱۳۵؛ نیز نک: دوشن، 431-427/III). ظاهراً او در همین زمان مسلمان شد و خود را «غیاث‌الدین» لقب داد (وصاف، ۷۵؛ قس: ابوالغازی، ۱۵۰، که از اسلام آوردن براق ۲ سال پس از به تخت نشستن او یاد می‌کند).

در نزدیکی چاچ، براق، برادرش را برای دریافت کمک نزد قیدو فرستاد. اما قیدو که دیگر تحمل او را نداشت، با لشکریانش به براق حمله کرد. با شنیدن این خبر، براق همان شب درگذشت و قیدو دستور داد او را به رسم مغولان در بالای کوهی دفن کنند (رشیدالدین، ۱۰۹۰/۲-۱۰۹۶؛ قس: وصاف، ۷۶-۷۷، که علت مرگ براق را مسموم شدن به وسیله قیدو دانسته است).

من سكن فيها من القبائل والعربان، از مهم‌ترین و بهترین آثار او در تاریخ شهر کوفه است. این کتاب به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم در نجف (۱۳۵۶ق) منتشر شده است.

۲. *الدرة البهية والروضة المضية*، در تاریخ کربلا که در واقع تئمه‌ای است بر کتاب دیگر او با عنوان *الحسرة الدائمة* (نک: خاقانی، ۱۰۱/۲). این کتاب به کوشش علی هاشمی خطیب در نجف (۱۹۷۰م) انتشار یافته است.

۳. *قلائد الدر والمرجان فيما جرى في السنين من طوارق الحدثن*. ب- آثار خطی:

۱. *بهجة المؤمنين في احوال الاولين والآخرين*، یک دوره تاریخ عمومی تا عصر مؤلف در ۴ مجلد (آقابزرگ، الذریعة، ۱۶۴/۳). نسخه‌هایی از برخی مجلدات این اثر به طور پراکنده دیده شده است (نک: امین، همانجا).

۲. *الجوهرة الزاهرة، یا الجوهرة الشعشعانية و الثمرة الجنية*، در فضائل کربلا (برای نسخه‌های آن، نک: آقابزرگ، همان، ۲۹۳/۵).

۳. *الدرة المضية في تاريخ الحناتة و التوبة*، که به نامهای تاریخ مسجد الحناتة و نیز الحناتة و التوبة شهرت دارد (همان، ۲۸۶/۳، ۹۳/۷؛ برای نسخه‌ای از آن، نک: خاقانی، ۱۰۰/۶).

۴. *السيرة البراقية في الرد على النفحة العنبرية*، در نقد و تصحیح و تعلیق بر کتاب *النفحة العنبرية* اثر محمد بن کاظم، ملقب به صدر عالم (نک: آقابزرگ، همان، ۲۵۳/۲۴-۲۵۴؛ برای نسخه آن، نک: خاقانی، ۱۰۹/۶).

۵. *کشف الاستار في اولاد خديجة من النبي المختار*. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه کاشف الغطاء در نجف و نیز کتابخانه مجمع العلیی العراقی موجود است (همو، ۱۱۰/۶).

۶. *اللؤلؤ والمرجان*، در ذکر امام زادگان کوفه و تعیین قبر مختار ثقفی در زاویه مسجد کوفه (نک: آقابزرگ، همان، ۳۸۹/۱۸).

۷. *مختصر مقاتل الطالبیین* (برای نسخه‌ای به خط مؤلف، نک: خاقانی، ۱۰۵/۲-۱۰۶).

۸. *مختصر الحدائق الوردية* (آقابزرگ، همان، ۱۹۴/۲۰-۱۹۵).

۹. *معدن الانوار في نسب النبي وآله الاطهار* (همان، ۲۲۰/۲۱).

۱۰. *المنتخب من تاريخ قم* (همان، ۲۷۷/۳، ۲۲۲/۴، ۴۴۰/۲۲).

۱۱. *البيضة الغروية و التحفة النجفية، یا البيضة الغروية في الارض المباركة الزكية*، در تاریخ نجف (نک: همان، ۲۷۵/۲۵).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة، همو، طبقات اعلام الشيعة، قرن ۱۴، نجف، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ امین، محسن، اعیان الشيعة، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ تمیمی، محمدعلی جعفر، مشهد الامام او مدینه النجف، نجف، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ خاقانی، علی، «الآثار المخطوطة في النجف»، الاقلام، بغداد، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴-۱۹۶۵م، ص ۱، ش ۶، ۲؛ زرکلی، اعلام.

علی رفیعی

برامکه، نک: برمکیان.

مآخذ: ابوالغازی بهادرخان، شجره ترک، به کوشش دمزون، سن پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ اهری، ابوبکر، تاریخ شیخ اویس، به کوشش وان لون، لاهه، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ و صاف، تاریخ، به کوشش محمد مهدی اصفهانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نیز:

D'Olisson, G., *Histoire des Mongols*, The Hague / Amsterdam, 1834; Grousset, R., *L'Empire Mongol*, Paris, 1941.

شهنواز رازیوش

براقی، حسین بن احمد نجفی، یا سید حستون براقی (۱۲۶۱ یا ۱۲۶۲-۱۳۳۲ق/۱۸۴۵ یا ۱۸۴۶-۱۹۱۴م)، مورخ عراقی. نسب او به زید، فرزند امام حسن مجتبی (ع) می‌رسد (آقابزرگ، طبقات، ...، ۱(۲)/۵۲۳-۵۲۴؛ امین، ۴۱۸/۵). وی در براق یکی از ۴ محله معروف نجف اشرف دیده به جهان گشود (همانجا). نیای بزرگ او سید اسماعیل و خانواده‌اش که به «حسنی» معروف و اهل علم و تقوا بودند، در اواخر سده ۱۲ق از اطراف بغداد به نجف کوچیدند و در محله براق سکنتی گزیدند (تمیمی، ۱۶۸/۲-۱۶۹).

وی از دوران کودکی، به شوق تحصیل علم در مجالس عالمان و فاضلان نجف اشرف شرکت می‌جست و از شیوخ علما و فضلا و سالخوردگان، حوادث مهم گذشته را می‌شنید و جمع و ضبط می‌کرد. براقی سراسر عمر خویش را در گردآوری و ثبت و ضبط حوادث تاریخی گذراند و بیشتر اوقات به مطالعه و تحقیق پرداخت. وی به زبان فارسی نیز تسلط کامل داشت و در آثار خویش به کتابها و آثار فارسی استناد می‌کرد. براقی کتابخانه نه چندان بزرگ، اما نفیسی از آثار و نوشته‌های نادر تاریخی فراهم آورده بود و بسیاری از نسخه‌ها را نیز خود به خط خویش استنساخ می‌کرد (آقابزرگ، همان، ۱(۲)/۵۲۴-۵۲۵). وی در کنار مطالعه آثار و کتب، به مسافرت و کاوشهای علمی نیز می‌پرداخت و در این سفرها به مطالعه و بررسی کتیبه‌های کهن در مزارهای اطراف دجله و فرات و دیگر نواحی عراق همت می‌گماشت (همان، ۱(۲)/۵۲۵؛ امین، ۴۱۹/۵؛ تمیمی، ۱۷۳/۲).

براقی در حدود سال ۱۳۲۰ق از نجف به قریه لهیبات از نواحی حیره، مهاجرت کرد و تا پایان عمر در نهایت تنگدستی در آنجا به تبع و تحقیق پرداخت و سرانجام در همانجا دیده از جهان فرو بست و جنازه او را در نجف اشرف در خانه خودش به خاک سپردند (امین، ۴۱۸/۵، ۴۱۹؛ آقابزرگ، همانجا).

با آنکه کوشش براقی را در گردآوری منابع تاریخی و تاریخ‌نگاری ستوده‌اند، اما نشر او را متوسط و پاره‌ای داوریهای تاریخی وی را نادرست و عامیانه دانسته‌اند (تمیمی، ۱۷۱/۲؛ زرکلی، ۲۳۳/۲).

آثار: براقی آثار و تألیفات فراوانی داشته، اما بیشتر آنها پس از مرگ وی پراکنده شده است (نک: امین، ۴۱۹/۵؛ تمیمی، ۱۷۵/۲)؛ با اینهمه، پاره‌ای از آثار وی به صورت خطی و چاپی در دست است:

الف- آثار چاپی:

۱. *تاریخ الکوفة، یا عقد اللؤلؤ والمرجان في تحديد ارض كوفان و*

برانس، عنوان یکی از دو شعبه اصلی بربر، و از ساکنان کهن مغرب، علمای نسب شناس بربر و عرب برآنند که بربران به دو شاخه اصلی برنس و مادغس (یا مادغیس ملقب به ابتر) تقسیم می شوند. در منابع اسلامی شکل جمع این دو نام برانس و برانس آمده است (ابن خلدون، ۱۷۶۱/۱؛ ابن حزم، ۴۹۵).

اطلاعات در مورد برانس بسیار محدود، پراکنده و در برخی موارد متناقض است. نسب برانس را که از قبایل سلحشور (ابن خلدون، ۲۹۶/۲) و متمدن مغرب بوده اند (دبوز، ۳۷۳/۱)، به مازنیغ بن کنعان بن حام بن نوح می رسانند (ابن خلدون، ۱۷۷/۱)؛ سلاوی، ۶۴/۱-۶۵؛ دبوز، ۲۸/۱). مورخان درباره انتساب هریک از قبایل متعدد بربر به برنس یا برتر، با هم اختلاف نظر دارند. اصطخری ۵ قبیله کتامه، زناته، مصموده، ملیله و صنهاجه (ص ۵۱)، و ابن خلدون ۷ قبیله اوریه، ازداجه، مصموده، کتامه، صنهاجه، عجیسه و اوریغه را از برانس دانسته است. ابن خلدون همچنین آورده است که برخی از نسب شناسان بربر ۳ قبیله لمطه، هسکوره و کزوله را نیز از برانس می دانند (همانجا). برخی نیز در عرب یا بربر بودن دو قبیله مهم کتامه و صنهاجه با هم اختلاف نظر دارند و گروهی، آنان را عرب و از اخلاف حمیر دانسته اند (همو، ۱۹۲/۱)؛ سلاوی، ۶۵/۱؛ حسن، ۲۹۴). علت اختلاف آن است که اکثر مورخان، قبایل بربر شهرنشین را زیر عنوان برانس، و قبایل بیابان گرد و چادرنشین را زیر مجموعه بر آورده اند، حال آنکه خلاف آن نیز صادق است (به عنوان نمونه، نک: ابن خلدون، ۲۳۹/۱)؛ ۳۱۱/۲).

موطن اصلی برانس کوههای اوراس (همو، ۳۰۲/۲) در ۸۰ میلی بجایه و ۶۰ میلی قسنطینه (لئون افریقی، ۱۰۲/۲) بوده است؛ لیکن به سبب گستردگی و پراکندگی شعوب و قبایل آن در مغرب اوسط و اقصی، می توان ردپای آنان را در منابع اسلامی در سواحل دریای محیط (ابن خلدون، ۲۰۱/۱) و به خصوص دریای روم در شهرهایی چون قسنطینه و بجایه (زیستگاه کتامه، عجیسه و هواره، نک: همو، ۲۰۴/۱)، نواحی طرابلس (ابن خردادبه، ۹۱) و سرزمینهای همجوار آن چون برقه (زیستگاه هواره: ابن خلدون، ۲۸۴/۲)، الجزایر، ملیانه و مدیه (مسکن صنهاجه: همو، ۳۱۲/۲)، و هران (جایگاه قبیله ازداجه: همو، ۲۹۳/۲)، شمال تاهرت تا وهران (مسکن قبیله اوریه) و در کوههای غرب مراکش (مساکن مصامده: دبوز، ۳۷/۱) نیز یافت.

به هنگام پیشروی مسلمانان در خاک افریقیه، ابوالمهاجر انصاری در ۵۵۴/۴م، کسילה رئیس قبیله اوریه از بزرگترین و قدرتمندترین قبایل برنس را در نزدیکی تلمسان شکست داد. کسילה اسلام آورد و فرمانده مسلمانان نیز او را آزاد کرد (ابن خلدون، ۲۹۷/۲). در ۶۲۴/۴م همزمان با حکمرانی یزید بن معاویه، کسילה با یاری بربرها و فرنگان، عقبه بن نافع و همراهانش را در تهوده شکست داد و بلافاصله بر قیروان دست یافت (همو، ۲۹۷/۲-۲۹۸). عبدالملک مروان به

جبران این شکست، زهیر بن قیس بلوی را به ولایت داری افریقیه برگزید. زهیر در ۶۶۶/۴م نیروی کسילה را در ممس نزدیک قیروان شکست داد و کسילה و بسیاری از یارانش کشته شدند (همو، ۲۹۹/۲).

برانس نقش انکارناپذیری در شکل گیری و حمایت دولتهای بزرگی چون ادریسیان، فاطمیان و زیریان داشتند. قبیله اوریه از بزرگترین حامیان ادریسیان بودند و شاید اگر کمکهای ابویلی اسحاق بن محمد ابن عبدالحمید اوری (رئیس قبیله اوریه) نبود، دولت ادریسیان در مغرب پانمی گرفت. وی در ۱۷۲/۴م ادریس بن عبدالله را که در جریان فتح از مدینه گریخته بود، به گرمی پناه داد و بربرها را به سوی او فراخواند. به این ترتیب، قبایل متعددی چون زواغه، لواته، سدراته، غیاته، نفره، مکناسه و غماره با او بیعت کردند و به فرمان او گردن نهادند (همو، ۳۰۱/۲)؛ سلاوی، همانجا). قبیله کتامه نیز با حمایت از ابو عبدالله شیعی نقش مؤثری در برپایی نظام فاطمی در مغرب داشتند (همانجا).

از جمله دولتهای بزرگی که از میان برانس برخاستند، می توان از بنی زیری و رابطون که از قبیله صنهاجه، و نیز از موحدون که از قبیله مصامده برخاسته اند، نام برد (همو، نیز حسن، همانجاها).

کوهی به نام برانس در مغرب اقصی در ۱۵ میلی شمال تازا وجود داشته (لئون افریقی، ۳۵۷/۱؛ نیز نک: اطلس، ۱۶۷) که نام خود را از این طایفه بربر گرفته است. علاوه بر این، کوه دیگری نیز به نام جبل برانس در اندلس (یا قوت، ۷۳۳/۱) بوده که نام خود را از بربرهای برانس - اوریه که در فتوحات اندلس شرکت داشته، و در این ناحیه مستقر شده اند، برگرفته است. امروزه این کوه سیرا د آلمان خوانده می شود (EI², I/1037).

مآخذ: ابن حزم، علی، *جهمرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳/۱۹۸۳م؛ ابن خردادبه، *عیب الله المسالك والممالك*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶/۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، *العبره اصطخری*، ابراهیم، مسالک و ممالک، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *اطلس تاریخ الاسلام* حسین مونس، قاهره، ۱۴۰۷/۱۹۸۷م؛ حسن، علی حسن، *الحضارة الإسلامية فی المغرب*، قاهره، ۱۹۸۰م؛ دبوز، محمدعلی، *تاریخ المغرب الكبير*، ۱۳۸۴/۱۹۶۴م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۲م؛ لئون افریقی، حسن بن محمد رزان، *وصف افریقا*، ترجمه محمد حجتی و محمد اخضر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ یا قوت، بلدان؛ نیز: EI². مریم حسن دوست

برآوشتانی، ابوالفضل مجدالملک اسعد (د ۴۹۲/۴م)، وزیر شیعی سلطان برکیارق سلجوقی. اصل وی از براوستان، یکی از روستاهای قم بود (یا قوت، ۵۴۰/۱) و پدرش محمد بن موسی براوستانی قمی نام داشت. برخی نسبت او را بلاسانی (یا بلاشانی) (ابن اثیر، ۲۵۳/۱۰، جم: نیز نک: ذهبی، ۱۸۰/۱۹)، و لقب دیگر وی را مشیدالدوله آورده اند (معزی، ۶۳۹؛ اقبال، ۱۰۹، ۱۱۲). براوستانی هنگام مرگ ۵۱ ساله بوده است (نک: بنداری، ۹۹).

را باطنی مذهب و محرک قتل بسیاری از دولتمردان و فرماندهان برکیارق به دست فداییان اسماعیلی دانستند (بنداری، ۹۹؛ ابوالقاسم، ۱۱۶؛ خواندمیر، ۱۸۰؛ ابن اثیر، ۲۸۹/۱۰-۲۹۰؛ ذهبی، ۱۸۰/۱۹؛ اقبال، همانجا؛ بازورث، ۱۱۱؛ نیز نک: هاجسن، ۱۶۳). برکیارق از این کار خودداری می‌کرد، اما سران سپاه به اقامتگاه مجدالملک، هجوم آوردند و چون او به سرابده سلطان پناه برد، سپاهیان نیز به آنجا حمله بردند و مجدالملک را با خشونت بسیار بیرون کشیدند و به طرز فجیعی به قتل رساندند (ظهیرالدین، ۳۷-۳۸؛ راوندی، همانجا؛ خواندمیر، ۱۸۰-۱۸۱؛ شوشتری، ۴۵۸/۲، ۴۵۹؛ لمتن، ۲۵۷). پیکر مجدالملک را مدتی بعد در جوار مرقد امام حسین (ع) به خاک سپردند (قزوینی، ۸۴؛ شوشتری، ۴۶۰/۲).

مجدالملک از دولتمردان لایق و کاردان سلجوقی بود. گویند بسیار دیندار بوده است و درباره گرایشهای غلوآمیز شیعی او نیز حکایتی نقل کرده‌اند (نک: قزوینی، ۸۱، قس: ۸۲، ۸۳؛ شوشتری، ۴۵۹/۲، ۴۶۰). مجدالملک را در انجام دادن کارهای خیر و عبادتهای روزانه و نیز بخشش و صدقه، خاصه بر شیعیان بسیار ستوده‌اند (بنداری، ذهبی، همانجاها). او همچنین به دانش و فضل و حمایت از شعرا و ادبا و دانشمندان، شهرت داشت. خانه‌اش محل تجمع این طبقه بود و خود، مال و صیلة بسیار به‌ایشان می‌بخشید (بنداری، ۶۹). از همین رو، مددوح بسیاری از شاعران بزرگ آن دوران همچون امیر معزی و مؤیدالدین طغرائی، صاحب قصیده مشهور «لامية العجم» و دیگران بوده است (معزی، ۶۳۸-۶۴۳، ۷۳۲-۷۳۴، ۷۵۰-۷۵۵؛ اقبال، ۱۱۱، ۱۱۳؛ ابوالرءاء، ۷۲). برخی شاعران آن دوران نیز اشعاری در هجو او سروده‌اند که از آن میان می‌توان به موفق الدولة ابوطاهر خاتونی و ابوالمعالی نخاس اشاره کرد (ظهیرالدین، ۳۴؛ راوندی، ۱۳۶).

مجدالملک برای مشاهد ائمة اطهار (ع) در بقیع و کاظمین و نیز برای حضرت عبدالعظیم در ری، و سادات علوی و اشراف فاطمی بارگاه ساخت. دیوار شهر بیهق را که در اثر زلزله بزرگ خراسان ویران گشته، و در ۴۶۴ق به فرمان خواجه نظام‌الملک از نو بنا شده بود، پس از ویرانی مجدد آن به دست ارسلان ارغو، از نو عمارت کرد. مشهد خسروچرد نیز از آثاری است که مجدالملک عمارت کرده است (قزوینی، ۸۳؛ بیهقی، ۲۰۶؛ ابن اثیر، ۵۹۱/۹، ۳۵۲/۱۰؛ شوشتری، ۴۶۰/۲؛ آل یاسین، ۳۴؛ قمی، ۷۷/۲).

مآخذ: آل یاسین، محمد حسن، تاریخ حرم کاظمین، ترجمه غلامرضا اکبری، کنگره جهانی حضرت رضا (ع)، ۱۳۷۱ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابوالرءاء قمی، نجم‌الدین، تاریخ الوزراء، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، زبدةالتواریخ، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و یحیی ذکا، تهران، ۱۳۳۸ش؛ بازورث، کلیفورد ادموند، «تاریخ سیاسی و دودمانی ایران»، تاریخ ایران کمبریج (از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخان)، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۶ش، ج ۵؛ بنداری اصفهانی، فتح، مختصر تاریخ سلسله سلجوقی (زبدة النصرة) عمادالدین کاتب، ترجمه محمدحسین جلیلی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهق، به کوشش احمد یهنیاری، تهران، ۱۳۱۷ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، دستور

از زندگی او پیش از آنکه به امور دیوانی وارد گردد، اطلاعی نداریم. وی در دوران سلطنت ملک‌شاه سلجوقی، نایب شرف‌الملک خوارزمی، مستوفی کل دیوان استیفا بود و پس از کناره‌گیری او، به طور مستقل مستوفی کل شد و لقب مجدالملک گرفت (ظهیرالدین، ۳۴؛ بنداری، ۶۹؛ اقبال، ۱۰۹). در اواخر سلطنت ملک‌شاه، برآوستانی به همراه تنی چند از صاحب منصبان برضد سيطرة مطلق خواجه نظام‌الملک و فرزندان او شوریدند. برآوستانی پس از قتل خواجه به دست فداییان باطنی، و مرگ سلطان ملک‌شاه، در اصفهان اقامت گزید (بنداری، ۷۱، ۹۶؛ اقبال، همانجا؛ لمتن، ۲۵۳).

هنگام سلطنت برکیارق و وزارت عز‌الملک (فرزند خواجه نظام‌الملک)، مجدالملک که نمی‌خواست با فرزندان خواجه در امور دولت همکاری کند، همچنان در اصفهان گوشه‌نشینی اختیار کرد. در این زمان تتش، فرزند الب ارسلان و عموی برکیارق، در مرزهای مصر و شام به اندیشه سلطنت سر به عصیان برداشته، متوجه شهرهای ری، همدان و گلپایگان شد (ظهیرالدین، ۳۶؛ راوندی، ۱۳۹؛ بنداری، ۹۵). در ذیحجه ۴۸۷ عز‌الملک وفات یافت و برادرش خواجه ابوبکر عبیدالله مؤیدالملک، وزیر شد (همو، ۹۶، ۹۷؛ اقبال، همانجا). مؤیدالملک وقتی به جنگ با تتش می‌رفت، از مجدالملک نیز خواست تا در این نبرد او را یاری رساند؛ اما مجدالملک که خود مدعی صدارت بود و نمی‌خواست از زیردستان مؤیدالملک باشد، این پیشنهاد را نپذیرفت (ظهیرالدین، بنداری، همانجاها؛ اقبال، ۱۱۰). وی مدتی بعد به ری رفت و از یک سو با همکاری زبیده خاتون مادرشاه، فخرالملک، برادر بزرگ‌تر مؤیدالملک را به طمع وزارت انداخت، و از سوی دیگر دشمنان مؤیدالملک را برانگیخت تا برکیارق را به عزل مؤیدالملک واداشتند (بنداری، ۹۷؛ اقبال، ۱۱۰، ۱۲۷). مؤیدالملک به زندان افتاد و فخرالملک در صفر ۴۴۸ به صدارت رسید. وی تا ۴۹۰ق بر این مسند بود، اما چون شایستگی و کاردانی نداشت، همه امور به دست مجدالملک می‌گشت که در این زمان وزارت زبیده خاتون و ریاست استیفای برکیارق را برعهده گرفته بود (قزوینی، ۸۱؛ بنداری، ۹۷-۹۸؛ ابن اثیر، ۲۶۳، ۲۵۲/۱۰؛ اقبال، ۱۱۰؛ لمتن، ۲۵۱، ۲۵۷). سرانجام در ۴۹۰ق، برکیارق که برای سرکوب فتنه خراسان عازم آن سرزمین شده بود، فخرالملک را از صدارت عزل کرد و مجدالملک برآوستانی را وزارت داد.

مجدالملک از ۴۹۰ تا ۴۹۲ق با همراهی و یاری زبیده خاتون، بر همه امور مهم کشور مستولی بود (قزوینی، ۱۲۰؛ اقبال، همانجا). از سوی مؤیدالملک هم که فرصتی می‌جست، محمد، برادر برکیارق را به جنگ با سلطان تشویق کرد. محمد نیز مؤیدالملک را به وزارت برداشت و در شوال ۴۹۲ برای جنگ با برکیارق عازم ری شد (ظهیرالدین، ۳۷؛ بنداری، ۹۸؛ راوندی، ۱۴۵؛ اقبال، ۱۲۹). برکیارق سپاهی گرد آورد و از ری به زنجان رفت، اما امرا و سپاهیان، بر اثر تحریکات عوامل مؤیدالملک، از سلطان خواستند تا مجدالملک را تسلیم ایشان کند؛ و او

کنسولی در آن دیار، زبانهای شرقی لازم نبوده است (آبرری، ۱۶۴؛ براون، همان، ۱۶-۱۳).

براون در سفر دوم حاجی پیرزاده به فرنگ در ۱۸۸۵م با او آشنا و محشور شد و از او لقب مظهر علی گرفت (افشار، ۱۲۱-۱۲۳). وی در پایان تحصیلات پزشکی، فارسی را نیز خیلی خوب فرا گرفته بود، و شدیداً آرزوی دیدن ایران را در سر می‌پروراند. در همین زمان به عنوان پژوهشگر پیوسته دانشگاه کمبریج برگزیده شد و دانشگاه او را تشویق کرد که سال اول پژوهش را در ایران بگذراند (بالیوزی، ۱۱-۱۰؛ آبرری، ۱۶۶-۱۶۷؛ براون، همان، ۱۶). براون قصد از سفر خود به ایران را مطالعه دربارهٔ امراض شایع در این کشور، سیاحت و گردش و تکمیل زبان فارسی اعلام کرده بود، اما قراین نشان می‌دهد که در مورد هدف اول فعالیت زیادی نکرد (نصر، ۷۹، ۸۰، ۸۲).

براون در سفر یکسالهٔ خود به ایران (۱۸۸۷-۱۸۸۸م) از نقاط بسیاری دیدن کرد و با گروههای مختلف مردم در آمیخت و با اندیشه‌های مذهبی و صفات باطنی ایشان آشنا شد، بدان سان که گویی خود یک ایرانی کامل عیار شده است (مینوی، ۴۰۲؛ محمود، ۱۲۸۷/۵؛ براون، «تاریخ جدید» ۳-۴). سفر او به ایران پس از پیدایش حرکت بابیها انجام شد. این موضوع وی را بر آن داشت تا دربارهٔ این فرقه به مطالعه بپردازد (راس، ۹؛ براون، همان، ۲۶).

براون در تابستان ۱۸۸۸م تلگرافی از انگلستان دریافت کرد که انتخاب او را به عنوان مدرس زبان فارسی در دانشگاه کمبریج نوید می‌داد. از این رو، پس از بازگشت به انگلستان کار تدریس زبان فارسی را در آن دانشگاه آغاز کرد و به سبب کمی شمار دانشجویان فرصت کافی برای نوشتن به دست آورد (آبرری، ۱۷۱؛ مینز، ۳). در ۱۹۰۱م هنگامی که گیب، دانشمند ترک شناس انگلیسی درگذشت، براون اتمام کارهای نیمه تمام او را عهده‌دار شد (مینوی، ۴۰۵)؛ در ۱۹۰۲م به جای ریو به ریاست مدرسهٔ زبانهای شرقی گماشته شد و در ۱۹۰۳م به عضویت آکادمی انگلستان درآمد (مینز، ۵؛ آبرری، ۱۸۴).

براون از ابتدای جنبش مشروطیت در ایران از آن پشتیبانی کرد و هنگامی که روسها چشم طمع به ایران دوخته بودند، کوشید تا از تلاش آنان در بدنام کردن ایرانیان نزد غربیان، جلوگیری کند. او برای اثبات حقانیت ایران و اعتراض به سیاستهای انگلیس و روس در ایران، کوششهای بسیار کرد (قزونی، ۷۴؛ کسروی، ۱۱). روابط او با مشروطه خواهان پیش از به توب بستن مجلس شروع شد و با تبعیدیان و سایر آزادی خواهان به همکاری پرداخت (جوادی، ۱۹). در لندن کمیته‌ای به نام «کمیته ایران» که در جهت مصالح ایران تبلیغ می‌کرد، تشکیل داد (راس، ۱۲). براون در ۱۹۱۱م به عضویت «کالج سلطنتی پزشکان» انتخاب گردید (آبرری، همانجا). در ۱۹۱۸م، ضمن سخنرانی در فرهنگستان لندن، دربارهٔ جنبش مشروطه خواهی در ایران، خواستار

الوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۴م؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۶ق؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوق نامه، تهران، ۱۳۳۲ش؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ قمی، عباس، الکتنی والالاقاب، تهران، ۱۳۹۷ق؛ لمتن، ا.ک.س، «ساختار درونی امپراتوری سلجوقی»، تاریخ ایران کمبریج (از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان)، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۶ش، ج ۵؛ معزی، محمد، دیوان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۸ش؛ هاجسن، گ.س، «فرقه اسماعیلیه»، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ یاقوت، بلدان،

کیانوش صدیق

براون^۱، ادوارد گزنویل (۱۲۷۹-۱۳۴۴ق/ ۱۸۶۲-۱۹۲۶م)، خاورشناس انگلیسی و دوستدار ایران و زبان فارسی، پدرش سر بنجامین براون، مدیر یک کارخانهٔ کشتی سازی بود، او میل داشت پسرش در رشتهٔ مهندسی تحصیل کند، اما ادوارد پس از اتمام دبیرستان میلی به این رشته در خود نیافت. در همین زمان جنگ روسیه و ترکیه آغاز شده بود. براون ۱۵ ساله شیفتهٔ فداکاریهای ملت ترک برای دفاع از سرزمین خود شد و آرزو کرد به ارتش بپیوندد و به کمک سربازان ترک برود. به همین منظور یادگیری زبان ترکی را آغاز کرد؛ اما پدر با ورود وی به ارتش مخالفت کرد و او را به تحصیل در رشتهٔ پزشکی در کمبریج تشویق نمود (بالیوزی، ۸-۹؛ براون، «یک سال...»، ۵، ۸-۹؛ راس، ۹؛ مینوی، ۳۹۸-۳۹۹). به این ترتیب، وی ضمن ادامهٔ یادگیری زبان ترکی، تحصیل پزشکی را در ۱۸۷۹م در کمبریج آغاز کرد.

او ضمن یادگیری زبان ترکی پی برد که کسب مهارت در این زبان بدون دانستن زبانهای عربی و فارسی میسر نخواهد بود. بنابراین، نخست به فراگیری زبان عربی و سپس در ۱۸۸۰م به آموختن زبان فارسی پرداخت (براون، همان، ۱۲-۱۱). در تابستان ۱۸۸۲م، دو ماه در استانبول گذراند و در آنجا بیش از پیش شیفتهٔ زبان فارسی، به ویژه اشعار عرفانی گردید. در این زمان آرزوی دیدار سرزمین حافظ، سعدی و فردوسی در او پیدا شد و در بازگشت با شوق بیشتر یادگیری زبان فارسی را پی گرفت.

براون ضمن کار در بیمارستان با چند ایرانی آشنا شد که جالب توجه‌ترین آنها میرزا محمدباقر بواناتی (ه) جهانگرد و طالب شناخت زبانها و ادیان دیگر بود (بالیوزی، ۹؛ راس، همانجا). بواناتی به براون درس فارسی می‌داد و از اشعار خود و دیگران داستانهای ایرانی و همچنین تفسیری از قرآن را که به زبان فارسی بر ساخته و به گونه‌ای پیچیده به نظم آورده بود، برای او می‌خواند. بواناتی نسخه‌ای از این تفسیر را به براون داد که اکنون جزو کتابهای او در دانشگاه کمبریج محفوظ است (براون، همان، ۱۵-۱۲؛ مینوی، ۴۰۰-۴۰۱). براون در ۱۸۸۴م یادگیری زبان هندی را آغاز کرد، به این نیت که با تسلط بر زبانهای ترکی، عربی، فارسی و هندی بتواند به استخدام وزارت خارجه درآید و روانهٔ مشرق زمین گردد. اما بعداً روشن شد که برای خدمات

عوفی و تذکرة الاولیا ی عطار (همو، ۸۴۸-۸۴۹: مینوی، ۴۰۵). مجموعه‌ای از نامه‌های دوستان براون به او که بیشتر به سالهای ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۱م مربوط است، در کتابخانه کمبریج (شماره Add. 7604) محفوظ است. در بعضی از این نامه‌ها مطالب جالبی دربارهٔ اوضاع ایران دیده می‌شود (جوادی، ۱۷).

اولین کتاب انتشار یافته براون در ۱۸۹۱م تحت عنوان «داستان یک سیاح که برای روشن شدن تاریخ باب نوشته شده است»^۱ نام دارد. این کتاب ترجمه‌ای است از مقاله «سیاح» تألیف عباس افندی، معروف به عبدالباها (نک: محمود، ۱۲۸۷/۵، ۱۲۸۸؛ قزوینی، ۸۷). کنجکاوای او دربارهٔ بابیه، از خواندن کتاب کنت دو گوینو پیداشد (همو، ۸۵). سفر او به ایران، با حرکت‌های ضدبهابی گری مصادف بود (براون، «تاریخ جدید»، ۲۶). از این رو، در مراجعت به انگلستان، با مدارکی که از سفر خود به دست آورده بود، به تنظیم کتابها و معرفی این گروه در مجامع پرداخت (جوادی، ۱۲). اثر دیگر براون، یک سال در میان ایرانیان، در ۱۸۹۳م انتشار یافت. این کتاب شرح وقایع ایام اقامت او در ایران است و گفته می‌شود بهتر، دلکش‌تر و آموزنده‌تر از آن، کتابی در باب ایران و ایرانیان نوشته نشده است (نک: محمود، ۱۲۷۸/۵؛ مینوی، ۴۰۴).

براون از ۱۸۹۵م، به تهیه کتابی دربارهٔ تاریخ ادبیات ایران اقدام نمود (همانجا). او خود نوشته است که میل به نوشتن یک تاریخ ادبیات فارسی کامل پس از ۱۸۸۰م که یادگیری فارسی را آغاز کردم، در من پدید آمد. مجلدات چهارگانه این اثر به ترتیب در ۱۹۰۲، ۱۹۰۶، ۱۹۲۰ و ۱۹۲۴م، منتشر شد (براون، «تاریخ ادبی...»، مقدمه، IV/7). در دو جلد اول، تاریخ ادبیات ایران از قدیم‌ترین زمان تا ابتدای هجوم مغول و مسائل ادبی مربوط به زبانهای ماقبل اسلام و پس از آن مطرح شده است (مینوی، ۴۰۵). در جلد‌های ۳ و ۴ دوره مغول، فرقه اسماعیلیه، سلسله صفویه و احیای مذهب شیعه بررسی گردیده است (همو، ۴۱۳؛ راس، ۱۱). این اثر براون را کامل‌ترین تاریخ ادبیات فارسی دانسته‌اند (بارتولد، ۱۷۴؛ مینوی، همانجا).

براون تاریخ مشروطیت ایران را در چندین رساله و کتاب ثبت کرد که مهم‌ترین آنها دو کتاب است: *انقلاب ایران* و *تاریخ مطبوعات ادبیات ایران* در دوره مشروطیت (همو، ۴۱۲). در کتاب *انقلاب ایران* که در ۱۹۱۰م انتشار یافت و با اشعاری از میرزا آقاخان کرمانی آغاز می‌شود، براون می‌کوشد به مردم اروپا تفهیم کند که مجلس ملی ایران، چنانکه آنها می‌پندارند، یکی از هوسهای مظفرالدین شاه نبوده است و چنین قضایاتی از عدم درک کیفیت و اصالت انقلابی حکایت می‌کند که بهترین عناصر ملی ایران طرفدار آنند. این کتاب را از مهم‌ترین و مستندترین مآخذ غربی دربارهٔ تاریخ مشروطیت ایران دانسته‌اند (جوادی، ۱۳-۱۴).

در همان سال براون کتاب *نقطه الکاف* میرزا جانی را که نسخه

اتخاذ سیاست صحیح از جانب دولت خود شد. فرهنگستان سخنرانی وی را به چاپ رساند (صدیق، ۶).

براون در ۱۰ سال آخر عمر، کتب خطی بسیار و نیز دو کتابخانه را که دارای کتب خطی فارسی بود، خریداری کرد (راس، همانجا). وی در ۶۴ سالگی درگذشت. مجسمه او در ۱۳۱۷ش در کتابخانه دانشسرای عالی تهران نصب گردید و یکی از خیابانهای نزدیک دانشگاه تهران در ۱۳۳۴ش به نام او نام‌گذاری شد (مینوی، ۴۱۴؛ صالح، ۱۱).

افکار و آثار: نیکلسن او را از بزرگ‌ترین شرق شناسان و بزرگ‌ترین انسان دوستی دانسته است که تمام زندگی خود را وقف بررسی تاریخ، افکار و ادبیات شرق کرد (نک: آبری، ۱۹۲). او خواهان یگانگی در جهان دانش بود. جنگ جهانی اول او را بی‌اندازه آزرده دل و پیرو شکسته کرد (مینز، ۷). دلبستگی او به زبان برای خود زبان نبود، او حتی به دستور زبان و زبان شناسی دلبستگی نداشت. زبان برای او وسیله‌ای بود که با آن می‌توانست مردم دیگر را بشناسد و مقصود خود را به آنها بفهماند. هدف اصلی او پی بردن به روش زندگی مردم و آگاه شدن از اندیشه و هنر آنان بود (همو، ۳).

به نوشته راس، براون مردی نابغه محسوب می‌شد و شاخص نبوغ او دو چیز بود: اول استعداد فوق‌العاده برای فراگرفتن زبانها؛ دوم طریزیان او که معلومات و عمق فکر و میزان ذوق و صفای باطن او را روشن می‌ساخت (ص ۲۱-۲۲). او علاوه بر زبانهای یونانی، لاتین، فرانسه و آلمانی، ۳ زبان شرقی، یعنی فارسی، عربی و ترکی را به خوبی می‌دانست. او نه تنها اثر انگلیسی را خوب می‌نوشت، در شعر نیز طبعی عالی داشت و بسیاری از اشعار فارسی را به شعر انگلیسی ترجمه کرده است (قزوینی، ۱۵۳).

براون سیاست انگلستان در ایران را تقبیح می‌کرد و می‌گفت: دولت انگلستان نباید به هیچ وجه در امور ایران مداخله کند. این دانشمند در شمار استادانی بود که در ۱۹۱۴م اعلامیه مخالفت با ورود انگلستان در جنگ را امضا کردند، هر چند پس از حمله آلمان به بلژیک نظرش تغییر کرد (راس، ۱۵-۱۴). در ۱۹۲۱م که شورای انجمن سلطنتی آسیایی انگلستان تصمیم گرفت به مناسبت صدمین سال تأسیس خود جشن بگیرد، براون خواست که دانشمندان آلمانی هم دعوت شوند و نزدیک بود مخالفت شورا با این پیشنهاد به استعفای او از آن انجمن بینجامد (همانجا).

شمار آثار بزرگ او اعم از تألیف و ترجمه کتابهای فارسی ۱۸ مجلد است. افزون بر اینها، براون ۳۲ رساله متوسط یا کوچک و ۱۳ دیباچه به زبان انگلیسی بر کتب فارسی یا عربی دیگران نوشته است (نک: قزوینی، ۱۴۰).

کتابهای فارسی که او خود یا با یاری دیگران تصحیح کرده است، عبارتند از *تذکرة الشعراء* و *دولت‌شاه سمرقندی*، جلد دوم *لباب الالباب*

منحصر به فرد آن در کتابخانه ملی پاریس به دست او افتاده بود، با مقدمه‌ای به نفع ازلیها و به زبان بهاییها انتشار داد (محمود، ۱۲۸۶/۵-۱۲۸۷). تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت در ۱۹۱۴م انتشار یافت. انگیزه براون در تألیف این اثر، بنا به گفته خود او انکار این نظریه شایع در میان محققان بوده است که پس از سده ۹/ق ۱۵م اثر اصیل و ارزشمندی پدید نیامده است (آربری، ۱۸۳). گفته‌اند که این کتاب اولین بررسی جامع در باب شعر جدید سیاسی آن دوران است و او خود در مقدمه فارسی خویش آن را «تاریخ منظوم انقلاب» می‌خواند (جوادی، ۱۷).

در همین دوران براون آماده طبع کتابی درباره خوشنویهای روس در تبریز بود که جنگ جهانی اول آغاز شد و کتاب انتشار نیافت (آربری، ۱۸۸). ترجمه‌ای فارسی از روی نسخه خطی این کتاب با عنوان نامه‌هایی از تبریز در ۱۳۵۱ش انتشار یافت (جوادی، ۲۰-۲۳). کتاب طب اسلامی براون که حاصل سخنرانیهای او در مجمع پزشکان بریتانیا بود، در ۱۹۲۱م انتشار یافت. در سخنرانی اول، وضع پزشکی در صدساله اول هجرت؛ در سخنرانی دوم خدمات و آثار دوران درخشش تمدن اسلامی به ویژه ۴ پزشک ایرانی: طبری، رازی، اهواری و ابن سینا؛ در سخنرانی سوم انتقال پزشکی اسلامی به اروپا؛ و در سخنرانی چهارم پزشکی اسلامی عرب و اندلس و خدمات دانشمندانی همچون ابن جلدج و ابن رشد و دیگران بررسی شده است (راس، ۱۲؛ رجب‌نیا، ۱۸-۱۹).

براون در اواخر عمر خود به تهیه فهرست تفصیلی نسخه‌های عربی، فارسی و ترکی کتابخانه خویش پرداخت و یادداشتهای او در این باب پس از مرگش به همت شاگرد او نیکلسن تکمیل شد و در ۱۹۳۲م به چاپ رسید (مینوی، ۴۱۴).

افزون بر اینها، براون چندین کتاب در «انتشارات گیپ» منتشر کرد و در چاپ چندین کتاب نیز با محمد قزوینی و دیگران همکاری داشت (همو، ۴۰۵-۴۰۶).

مآخذ: افشار، ایرج، سواد و بیاض، تهران، ۱۳۲۴ش؛ جوادی، حسن، مقدمه بر نامه‌هایی از تبریز براون، تهران، ۱۳۵۱ش؛ رجب‌نیا، مسعود، مقدمه بر طب اسلامی براون، تهران، ۱۳۵۱ش؛ صالح، علی پاشا، مقدمه بر ج ۲ تاریخ ادبی ایران براون، تهران، ۱۳۵۸ش؛ قزوینی، محمد، «وفات استاد ادوارد براون انگلیسی»، ایرانشهر، برلین، ۱۳۰۵ش، ش ۲ و ۳؛ کسروی، احمد، تاریخ هجده ساله آذربایگان، تهران، ۱۳۱۳ش؛ محمود، محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، تهران، ۱۳۳۱ش؛ مینز، الیس ه، «خاورشناسان بزرگ انگلیسی»، روزگارنو، ۱۹۴۱م، ش ۲؛ مینوی، مجتبی، نقدحال، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نصر، عباس، نقش سیاسی ادوارد براون در ایران، اصفهان، ۱۳۷۹ش؛ نیز:

Arberry, A.J., *Oriental Essays*, London, 1960; Balyuzi, H.M., *Edward Granville Browne and the Bahá'í Faith*, London, 1970; Barthold, W. W., *La Découverte de l'Asie*, tr. B. Nikitine, Paris, 1947; Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1930; id., *The New History*, Amsterdam, 1975; id., *A Year Amongst the Persians*, London, 1950; Ross, E.D., «A Memoir», *ibid*; Sadiq, I., *Chehel Gostār*, Tehran, 1973.

بروزین

براهویی، زبان قومی به همین نام، از خانواده زبانهای دراویدی

(کریستال، ۴۳۷). در دسته‌بندیهای دقیق‌تر براهویی را عضوی از خانواده «دراویدی شمال غربی» دانسته‌اند. نام این زبان در متون مختلف به صورتهای بروهی، بروهکی و کورگالی هم ثبت شده است (گریسن، ۶۱۹). گروهی زبان براهویی را کردگالی خوانده، و به اشتباه با کردی مرتبط دانسته‌اند (نک: افشار سیستانی، ۹۶۸/۲). جمعیتی در حدود ۱/۷ تا ۲ میلیون نفر به این زبان تکلم می‌کنند که ۱/۵ میلیون نفر آنها در پاکستان (مناطق کلات و هیروپور)، ۲۰۰ هزار نفر در افغانستان، ۱۰ هزار نفر در ایران (روستاهای لوتک، حسین‌آباد و سه کوهه سیستان) و اندکی هم در ترکمنستان زندگی می‌کنند (بریتانیکا). حوزه پراکندگی قوم براهویی، مناطق کوهستانی شرق بلوچستان و نواحی مجاور سند است، ولی مراکز عمده تجمع آنها جلاوان، سراوان و مکران است. به نظر می‌رسد که گونه کلاتی زبان براهویی، گونه معیار آن باشد، هرچند که در این مورد اتفاق نظر وجود ندارد (گریسن، همانجا؛ ایرانیکا، IV/439). براهویی در میان زبانهای دراویدی، زبانی منزوی به شمار می‌رود، زیرا موقعیت جغرافیایی و شرایط اجتماعی گویشوران آن، باعث شده است که اکثر مردم براهویی، دو زبانه (براهویی و بلوچی) باشند و زبان براهویی خود از زبانهای غیر دراویدی مانند بلوچی و فارسی نیز تأثیرات بسیار بپذیرد. براهویی زبانان علاوه بر بلوچی، تا حدودی با زبان اردو هم آشنایی دارند و در موقعیتهای مختلف اجتماعی و با توجه به مخاطبان خود از یکی از این زبانها استفاده می‌کنند (همان، IV/438). نوشتار: نظام نوشتاری براهویی با نظام نوشتاری دیگر زبانهای دراویدی یکسان نیست. براهویی خط خاصی ندارد و متون امروزی آن هم عمدتاً با خط فارسی نستعلیق نوشته می‌شود.

در مورد پیشینه خط براهویی نظریهای گوناگونی وجود دارد. از آن جمله گفته‌اند که ابتدا این زبان را به خط هیروگلیف می‌نوشتند و سپس نظام نوشتاری «مونهجودارو» جایگزین آن شد. با آنکه این نظریات اثبات نشده، ولی این نکته تقریباً مسلم است که پیش از اسلام از خط «خروشتی» برای نگارش براهویی استفاده می‌شده، و پس از ورود اسلام، رسم الخط فارسی و عربی جایگزین آن گردیده است. سکه‌ها، کتیبه‌ها و کتابهایی که به این زبان تا قرن ۱۲/ق ۱۸م موجودند، به فارسی و عربی نگاشته شده‌اند (براهویی، ۵۵-۵۹).

در الفبای عربی و فارسی، به منظور سازگار شدن با واجهای براهویی تغییراتی داده شده است (کوثر، ۲۹-۴۸): ا ب پ ت ث (یا ث)، یعنی ا ج چ ح خ د (یا ذ)، یعنی ل (یا د)، یعنی ل (یا ژ)، یعنی ز (یا ژ)، یعنی ع غ ف ک گ ل ل (آوایی بین ا و ا)، که به صورت lh نمایانده می‌شود) م و ه ی.

همان طور که مشاهده می‌شود، صامتهای برگشته در این زبان با گذاردن ط بر روی حرف نمایانده می‌شوند. همچنین واجهای دمیده این زبان از طریق افزودن حرف ه به حرف موردنظر نمایانده می‌شوند؛ مانند که برای k^h، طه برای t^h و د^h برای d^h.

واج‌شناسی: نظام آوایی براهویی شباهتهای زیادی به نظام آوایی

دری، به ای، خطایی و مقصدی.

در این جدول صرف دو واژه iragh (نان)، mār (پسر، فرزند مذکر)، در تمامی این حالات نشان داده شده است (همانجا):

حالت	مفرد	جمع
فاعلی	iragh, mār	iraghāk, māk
اضافی	iraghñā, mārñā	iraghātā, mātā
مفعولی	iraghe, māre	iraghāte, māte
برایی	iraghki, mārki	iraghāteki, māteki
هم کنشی	iraghto, mārto	iraghāteto, māteto
بایی	iraghaṭ, mārṭ	iraghāteaṭ, māteaṭ
ازی	iraghān, mārān	iraghāteān, māteān
دری	iraghī, mārī	iraghāteī, māteī
به ای	iraghūy, mārāy	iraghāteāy, māteāy
خطایی	iraghisk(k), mārisk(k)	iraghātek, mātek
مقصدی	iraghiskā, māriskā	iraghātekā, mātekā

ذکر این نکته لازم است که پسوند -ti- که حالت دهنده دری در براهویی است، در صورتی که مفهوم حرکت به سوی شخص یا جایی را تداعی کند، -āe- جایگزین آن می شود.

صفت: در براهویی مطابقت صفت با اسم از نظر حالت، جنس دستوری و شمار وجود ندارد و صفات پیش از موصوفهای خود قرار می گیرند، مانند pir-angā (پیرمرد). همچنین معرفه بودن و نکره بودن موصوفها به ترتیب با -ā- و -ō- بیان می شوند، مانند kabēn-ā kārēm (کار دشوار)، as^h asī kōr-ō bandag^h (مردی نابینا) (گریسن، 623). نمونه استثنای نکره سازی صفت «بزرگ» است: balun > ballo. در معرفه سازی نیز باید به خاطر داشت که اگر صفت مورد نظر، تک هجایی باشد، تکواض معرفه سازی -ā- به angā- بدل می شود، مانند jwānanāṅgā tūfak (تفنگ خوب). صفات مقایسه ای در براهویی بر دو قسمند: مطلق و تفضیلی (صفت عالی در آن وجود ندارد). صورت تفضیلی صفت با افزودن پسوند قرضی بلوچی -tir- به صفت مطلق ساخته می شود، مانند jwān > jwāntir (بهتر) (همانجا).

ضمایر:

ضمایر شخصی: این ضمایر برای حالت های مختلف متفاوتند (گریسن، 623؛ نیز نک: ایرانیکا، IV/439-440).

ضمایر اشاره: این ضمایر بر ۳ نوعند: dā (این)، o (آن)، e (آن یکی که دورتر است). ظاهر صورتهای صرفی آنها کاملاً بی قاعده است.

ضمایر انعکاسی: این ضمایر با افزوده شدن -ten- (خود) به ضمایر متصل شخصی ساخته می شوند، مثل tenā, tene.

ضمایر پرسشی: ضمایر پرسشی اصلی براهویی عبارتند از der

بلوچی دارد. مصوتهای این زبان اینهاست:

مصوتهای بلند ā ī ū e o
مصوتهای کوتاه a i u
مصوتهای مرکب au ay (که البته عمدتاً در واژه های قرضی دیده می شوند) (گریسن، 621).

مصوتهای e و o در براهویی، ممکن است هم به صورت بلند به کار روند، هم به صورت کوتاه؛ و کشش آنها موجب تمایزات معنایی نمی شود. مصوتهای i و u در پاره ای از موارد بدون تمایز معنایی به ترتیب جایگزین مصوتهای e و o می شوند، مانند xalāteaṭ و xalātiaṭ (باسنگها) و uṭ و oṭ (من هستم).

صامتهای براهویی نیز اینها هستند:

انسدادی k, g ʈ, ʃ t, d p, b
سایشی x, ɣ f
صفیری ʂ, ʐ s, z
مصوت گون (ŋ) n m
y ɸ l, lh, r w

توضیح: صامت ŋ واجگونه ای از ɸ با توزیع آزاد است و lh نیز صامت کناری بی واک است. نکته دوم اینکه براهویی گرایش زیادی به استفاده از صامتهای دمیده دارد.

صرف: براهویی از جمله زبانهای پیوندی است که در آنها عواملی دستوری چون جمع، شمار، حالت و جز آن به صورت وند به واژه پایه متصل می شوند. براهویی تمایز جنس دستوری ندارد و برای اسامی مذکر و مؤنث از یک نوع صفت استفاده می کند، مانند arwat / ballo bandag^h «مرد / زن بزرگ». دیگر ویژگیهای صرفی این زبان بدین شرح است:

شمار: نظام شمار براهویی، نظام دوگانه مفرد و جمع است. علامت جمع این زبان āk- است که پس از مصوتهای بلند به k- بدل می شود، مانند xaf-āk (گوشها) و lummaq-āk (مادران) در مقابل dū-k (دستها). این تبدیل پس از صامتهای ɸ, t, d, p, b, m, n, l, h, ɹ, ʂ, ʐ و ʂ, ʐ دیده می شود، مانند pāṭ-k (درختان)، ror-k (گوساله ها)، xal-k (سنگها)؛ در حالی که واژه های مختوم به -r-، در حالت جمع -r- خود را از دست می دهند، مانند mār > māk (پسران)، dītar > dītak (خونها). اگر واژه به مصوت ā- ختم شده باشد، تکواض گونه ghāk- به جای āk- ظاهر می شود: bāwa > bāwaghāk (پدران)، lumma > lummaghāk (مادران). پسوند -āsk- نیز پس از اسامی خاص، بیانگر خانواده یا طایفه متعلق به آن اسم است، مانند bāz xānāsk (بازخانها، خانواده بازخان). در براهویی دو واژه نیز دیده شده است که صورت جمع بی قاعده دارند: masir > masink (دختران [فرزندان مؤنث]) و ɸr > ɸnk (خواهران) («راهنما...»، npn).

حالت: واژه های براهویی تا ۱۱ حالت دستوری را می توانند اختیار کنند: حالات فاعلی، مفعولی، اضافی، برایی، هم کنشی، بایی، ازی،

(که، چه کسی؟)، ant (چه، چه چیز؟) و arā(d) (کدام؟)، که البته هریک در حالت‌های مختلف صرف می‌شوند (همانجا).

اعداد: سه عدد اصلی اول در زبان براهویی، واژه‌های اصیل این زبانند: asi (یک)، irat (دو)، musi (سه). دیگر اعداد، همگی دخیل از زبان‌های ایرانی هستند، مانند apt (هفت)، (h) ašt (هشت). اعداد ترتیبی نیز در این زبان با افزودن mīkō یا vīkō ساخته می‌شوند، مانند irat-mīkō (دوم)، musi-mīkō (سوم)، ēār-vīkō (چهارم)... استثنا کلمه «اول» است: muhīkō (گیرسن، ۱۹۶۳) که می‌تواند به صورت awalīkō هم استفاده شود (ایرانیکا، IV/439).

فعل: افعال براهویی را می‌توان در نگاهی کلی به دو گروه تام و غیر تام، و مثبت و منفی تقسیم کرد. صورت‌های منفی افعال از طریق افزایش میانوند منفی ساز به صورت مثبت آنها، و نمود غیر تام از طریق افزایش پیشوندی -iš- به نمود تام ساخته می‌شود. صورت استمراری

جدول: نمونه صرف افعال با قاعده

امر			
tixabu	بگذار	tixapa	بگذار
حال			
tixpan	نی‌گذارم	tixpur	می‌گذارم
tixpere		tixpes	
tixpas		tixp	
حال استمراری			
tixpana	در حال گذاشتن نیستم	tixpara	دارم می‌گذارم
tixpere		tixpesa	
tixpasa		tixpax	
آینده کامل			
tixparon	نخواهم گذاشت	tixparon	خواهم گذاشت
tixparore		tixparore	
tixparur		tixparur	
شرطی کامل			
tixparosun	اگر نمی‌گذاشتم	tixparosut	اگر می‌گذاشتم
tixparosure		tixparosure	
tixparosur		tixparosur	
ماضی مطلق			
tixtawon	نگذاشتم	tixtawat	گذاشتم
tixtawere		tixtawes	
tixtawas		tixtaw	
ماضی استمراری			
tixtawuna	در حال گذاشتن نبودم	tixtawaja	داشتم می‌گذاشتم
tixtawere		tixtawesa	
tixtawasa		tixtawaka	
ماضی نقلی			
tixtanun	نگذاشته‌ام	tixtanun	گذاشته‌ام
tixtanure		tixtanure	
tixtano		tixtane	
ماضی نقلی استمراری			
tixtanuna	در حال گذاشتن نبودم	tixtanuna	در حال گذاشتن بودم
tixtanure		tixtanusa	
tixtano		tixtane	

نمود غیر تام نیز که ساختار نحوی آن از بلوچی قرض گرفته شده است، با افزایش فعل ربطی حال یا گذشته به حالت «دری» اسم مصدر حاصل می‌شود.

صورت خام فعل در وجه امری دیده می‌شود، مانند bin (بشنو). با وجود این، صورت امر بسیاری از افعال بی قاعده است، مانند maning > mar (بودن > باش)، huning > hur (دیدن > بین).

در براهویی، دوزمان حال و گذشته، دو نمود تام و غیر تام و دو وجه التزامی و امری وجود دارد که صورت‌های مختلف صرفی آن برای فعل tixing (گذاشتن) در جدول آمده است (ایرانیکا، IV/441).

گفتنی است که بن ماضی در مورد پاره‌ای افعال با افزودن -s به ریشه ساخته می‌شود:

معنی	فعل	بن ماضی
آمدن	baning	bas
بودن	maning	mas
نشستن	tūling	tūs

با وجود این، صورت‌های بی قاعده هم دیده می‌شوند:

معنی	فعل	بن ماضی
شنیدن	bining	bing
خوردن	kuning	kung
مردن	kahing	kask

(برای نمونه‌های بیشتر و صورت‌های صرفی گوناگون افعال، نک: کوثر، ۱۳۴۲-۴۸).

مآخذ: افشار سیستانی، ایرج، سیستان نامه، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ براهویی، عبدالرحمان، براهویی زبان و ادب کی مختصر تاریخ، لاهور، مرکزی اردو بورده کوثر، انعام الحق، بلوچستان می بولی جانی والی زبانوں کا تقابلی مطالعہ، اسلام آباد، ۱۹۹۱ م؛ نیز:

Brahui Grammar Guide, members. tripod. com/-Svaxen / grammar.htm; Britannica, 2000; Crystal, D., The Cambridge Encyclopedia of Language, Cambridge, 1988; Grierson, G. A., Linguistic Survey of India: Muṇḍā and Dravidian Languages, Delhi, 1973, vol. IV; Iranica.

بهر روز محمودی بختیاری

براهویی، یا برهویی، اتحادیه‌ای از طایفه‌های براهویی زبان پراکنده در استان سیستان و بلوچستان و برخی نقاط همجوار در کشورهای پاکستان و افغانستان.

اصل و ریشه این نام نامعلوم است و وجوهی که آورده‌اند، مانند برگرفته شدن آن از ابراهیم، مورد یقین نیست (نک: EI¹, II/630). در سند، براهویی را عموماً به مردم کوهستان‌های کلات اطلاق می‌کنند (تیت، ۱۳۳۶) و احتمال می‌دهند که از براهو مشتق شده است و صورت سیرانیکی (جطکی) ابراهیم است که بر مسلمان بودن آنها در برابر همسایگان جط هندو اشاره دارد (ایرانیکا، IV/436).

زبان براهویی منشأ دراویدی دارد که ممکن است زبان اقوام بومی ارتفاعات کلات، قبل از ورود ایلات و طوایف براهویی و بلوچ به این سرزمین، بوده باشد (EI¹، همانجا؛ نیز نک: ه د، براهویی، زبان). براهوییها مسلمان و سنی مذهبند و برخی از آنها نیز به فرقه ذکری

۱. پاکستان: مراکز عمده آنها در بلوچستان و سند، اطراف کویت، کلات، خاران، حوض دار، نوک کندی، دالبندی، پنجگور، تربت و لسبیله است (ایرانیکا، IV/433).

۲. افغانستان: گروهی از براهوییهای نیمه ساکن در مسیر رود هلمند (هیرمند) از چهار برجک به طرف مشرق تا شراوک و نوشکی مسکن گزیده اند. اینان طول سال را در شراوک زندگی می کنند و شماری از آنها زمستان را در رودبار و هلمند سفلی می گذرانند (همان، IV/434).

۳. ترکمنستان: اجداد آنها در سده ۱۳ و اوایل سده ۱۴ ق به همراه بلوچها و افغانها به این منطقه مهاجرت کرده اند و اکنون بیشتر در واحه مرو زندگی می کنند (همانجا).

۴. ایران: براهوییهای ایران از حوزه بلوچستان به ندرت بیرون رفته اند و بیشتر در نواحی سراوان، خاش و سیستان پراکنده بوده اند. شهر سراوان در قدیم اردوگاه تابستانی براهویی بوده است (همانجا).

بنابه روایات شفاهی، در زمان مددخان گرد در خاش میان او و گروهی از براهوییها جنگ در گرفت و با آنکه براهوییها شکست خوردند، ولی گروهی از آنها در همانجا اقامت گزیدند و جمعی نیز به همراه شریف خان به سیستان رفتند (تحقیقات میدانی). ملا رگام از شعرای محلی خاش که شاعر معاصر و مخصوص مددخان بود، در اشعار خود به این جنگ اشاره کرده است (زند مقدم، ۵۰۲-۵۰۱/۲).

گزارشهای مکتوبی درباره اقامت براهوییها در سیستان در دست نیست و حتی مؤلف جغرافیای نیمروز که کتاب خود را در ۱۲۸۸ ق تألیف کرده، و شمار طوایف سیستان را ذکر کرده، از براهویی نام نبرده است (کرمانی، ۶۲-۶۵، نیز فهرست، ۲۰۹-۲۱۲). اما ۳ دهه بعد، تیت از حضور دو هزار براهویی در سیستان خبر می دهد (نک: ایرانیکا، همانجا). براهوییها پس از مهاجرت به سیستان با طایفه قدرتمند سرتندی (در محل به سرابندی شهرت دارند) که خود را با براهوییها از یک تبار می دانستند، متحد شدند. این دو گروه قنبر، بنیان گذار حکومت کلات را اولین رئیس خود می دانند (جانب اللهی، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۴۹). براهوییهای نیمه چادر نشین ایران تا چندی پیش تقریباً همگی در سیستان زندگی می کردند و تنها معدودی از آنها نزدیک خاش اقامت داشتند (ایرانیکا، همانجا).

تشکیلات سیاسی و تقسیمات اجتماعی: در میان براهوییها، کوچکترین واحد اجتماعی «شلوار» است. اعضای یک شلوار پدرتبار هستند و نیای مشترک دارند (جانب اللهی، ۱۲۵). از مجموع چند شلوار، تیره، و از مجموع تیره ها، طایفه شکل می گیرد. در این جامعه عشایری واحد دیگری به نام «خیل» وجود دارد که معمولاً از چند شلوار از یک تیره یا طایفه هم تبار یا تیره ها و طایفه های غیر هم تبار شکل می یابد. اعضای خیل با یکدیگر رابطه اقتصادی دارند و نه نسبی.

منتسب هستند (EI¹, II/632).

نژاد: براهوییها را بازمانده اقوام اولیه ساکن ایران و هند، قبل از هجوم آریاییها دانسته اند که در هندوستان به درویدیان شهرت یافتند و طبقه پاریا یا نجس از این دسته اند (حکمت، ۵۵-۵۶). تقریباً همه محققان، بنابر ویژگیهای ظاهری و اندامی براهوییها، آنها را غیر بلوچ می دانند (نک: فیروزان، ۳۳). براهوییها قامتی کوتاه و صورتی گرد و فربه دارند، در صورتی که بلوچها بلند و لاغر اندام و باریک صورتند (پاتینجر، ۷۴؛ تیت، ۳۲۴؛ سایکس، ۹۵-۹۴). موی و ریش عده ای از براهوییها خرمایی (پاتینجر، همانجا)، و برخی دیگر سیاه و مجعد است (اعتماد السلطنه، ۴۳۸/۱).

جمعیت: مطابق قدیمی ترین برآورد جمعیتی، مردان جنگی قبایل عمده براهویی حدود ۱۰۳ هزار نفر تخمین زده می شدند (پاتینجر، ۷۸-۸۰). در سرشماری ۱۳۱۹ ق/۱۹۰۱ م جمعیت براهوییهای قلمرو امارت کلات ۳۰۰ هزار نفر ذکر شده است (تقی زاده، ۱۷۴). در منابع به ۸۶۱ هزار تن براهویی زیان در کلات و ۱۸ هزار تن در افغانستان اشاره شده است (نک: «مردم...»، I/177). در ۱۳۷۷ ش جمعیت عشایری کوچنده براهویی در ایران - که عمدتاً در محدوده شهرستانهای زابل، زاهدان و بیرجند به سر می برند - ۳۹۱۷ نفر (۵۸۳ خانوار) بوده است (سرشماری...، ۲۵-۲۶).

خاستگاه قومی: بنابر نظر تیت (ص ۳۲۳) براهوییها در اصل قسمتی از ایل ماماسنی (یا مقسنی) بودند که در جنوب شرقی پنجگور در جبری تمرکز و استقرار داشتند. ماماسنیها که اصلاً لر هستند، در بلوچستان به «محمد حسنی» معروفند (همو، ۳۲۵). از تشابه نام براهویی با بعضی طایفه های گرد ساکن در کلات (محل استقرار اولیه براهویی) مانند برادوست یا براخوی، برخی احتمال داده اند که براهوییها اصلاً گرد نژادند. تا چندی پیش قریب ۳۰۰ هزار نفر از طایفه براخوی در اطراف کلات زندگی می کردند و حکومت مرکزی بلوچستان در دست یکی از تیره های آن به نام کمرانی (= قنبرانی) قرار داشت (مردوخ، ۸۰/۱). به هنگام تحقیقات دایمز در بلوچستان، یک طایفه مهم از کردها در میان براهوییها می زیستند. از این رو، براهوییهای لسبیله را «گرد - گالی» و زیانشان را گرد - گال می نامیدند (نک: EI¹, II/630). برخی از محققان براهوییها را در اصل همان طایفه کوفج یا قفص ساکن کوه های کرمان دانسته اند که به قول مقدسی، زیانشان نامفهوم و شبیه زبان اهل سیند بوده است (ص ۴۷۱؛ مینورسکی، 374؛ لغت نامه...، ذیل کوفج؛ سید سجادی، ۱۰۹). برخی هم آنها را بازمانده درویدیهایی کهنی دانسته اند که در ۳۰۰۰ ق م از شمال غربی به هند هجوم بردند؛ و بعضی بر آن رفته اند که اینان از مهاجران نواحی مرکزی هند به سوی کلات بوده اند. نظر اخیر بسیار سست و نامعقول می نماید (الفبا، 1-2 ff.).

پراکندگی: طوایف براهویی در این مناطق سکنی داشتند و برخی هنوز هم سکنی دارند:

خیل فقط به هنگام کوچ فصلی و در عرصه کوچ موجودیت خارجی پیدا می‌کند. شمار اعضای خیل در کوچهای مختلف معمولاً متفاوت است (تحقیقات میدانی). یک طایفه به هنگام کوچ ممکن است به چند خیل تقسیم شود. پاتینجر به ۶ طایفه براهویی اشاره می‌کند که هر یک به ۲۰ تا ۳۰ خیل تقسیم می‌شدند (ص ۶۳-۶۴).

هر یک از واحدهای اجتماعی براهویی رئیس یا رهبری دارند که در رده «شلوار» و تیره «ریش سفید» یا «گماش»، و در رده طایفه «کدخدا» یا «سردار» نامیده می‌شوند. هر خیل نیز تحت رهبری «سرخیل» اداره می‌شود. رؤسای طایفه‌های براهویی سیستم اعم از اسکان یافته یا کوچنده عنوان کدخدا داشته‌اند که یک درجه پایین‌تر از سردار و عامل ارتباط سردار و طایفه محسوب می‌شده‌اند (تحقیقات میدانی).

تقسیم‌بندی ایلی در سازمان سیاسی براهویی‌های ساکن در خارج از ایران با براهویی‌های ایران تفاوت دارد. مثلاً در پاکستان کوچک‌ترین واحد اجتماعی هم‌تبار در قبیله براهویی «پرا» نام دارد. پس از آن «شلوار» است و از مجموعه چند شلوار «تهکر» شکل می‌گیرد که سرپرست آن از بین کماشها (ریش سفیدان شلوارها) انتخاب و «تهکری» یا «میر» نامیده می‌شود. از مجموع چند «تهکر» قبیله شکل می‌گیرد و رئیس آن از بین شایسته‌ترین «تهکریها» به عنوان «سردار» انتخاب می‌شود (اردو، ۲۸۸/۴، ۲۸۹).

تیره‌های مهم براهویی: براهویی‌های کنونی ایران یک طایفه بزرگ متشکل از چند تیره را تشکیل می‌دهند که عمدتاً در سیستم زندگی می‌کنند. مهم‌ترین و پرجمعیت‌ترین تیره‌های براهویی ایران زرکاری یا زیرکاری است که بیشتر دامدارند و در منطقه لوتک زندگی می‌کنند. شاخه‌های رهبری بزرگ طایفه براهویی نیز از این تیره برمی‌خاستند (تحقیقات میدانی). تیره‌های یاگی‌زی (یاغی‌زی)، موسی‌زی، جنگی‌زی، عیسی‌زی، مستان‌زی و شاهی‌زی نیز از تیره‌های دیگر براهویی هستند (جانب‌اللهی، ۱۴۷). الفنبان این تیره‌ها را با عنوان طایفه در فهرست طوایف براهویی آورده است (نک: ایرانیکا، IV/437). این تیره‌ها معمولاً پدرتبار هستند و پسوند «زی» (به صورت زهی و زایی هم تلفظ می‌شود) نشان از هم‌تباری اعضای هر تیره دارد. این پسوند معمولاً از نسل سوم به دنبال نام افرادی که تیره به او منسوب می‌گردد، افزوده می‌شود (تحقیقات میدانی). پرسن (ص ۲) در شرح طایفه ماری (ماری‌ها به هنگام اقتدار براهویی‌های کلات از بلوچها جدا شدند و به آنها پیوستند) پاکستان از پسوندانی و آنی به عنوان نسل و فرزندان هم نام می‌برد که پیش از تداول پسوند زی به دنبال نام افراد افزوده می‌شده است (همو، ۱۷).

به گفته پاستر طوایف براهویی مکران نام و هویت خود را از نام جد خود که غالباً با پسوند زی همراه است، می‌گیرند، مانند عمر زی یا محمود زی؛ برخی نیز مانند محمود حسنی برآنند که نام خود را از نام محل اقامت یا سردار بزرگ طایفه‌شان گرفته‌اند (ص ۱۳۲). با این حال

تیره‌هایی هستند که خود را براهویی می‌دانند، ولی با براهویی از یک‌تبار نیستند و در حقیقت وابسته به آنها محسوب می‌شوند، مثل لوارزی که منسوب به براهویند (اکبری، ۱۸-۱۹)، در پاکستان به چنین طوایف وابسته‌ای «پلو شریک» یا «پلوی» می‌گویند. اگر رؤسای این طوایف در یک منطقه می‌زیستند، «هم پله» محسوب می‌شدند که در غم و شادی هم شریک بودند (اردو، ۲۹۰/۴). در سیستم به چنین رابطه‌ای اصطلاحاً «مرگ و زند» می‌گویند، مثلاً بارانی‌ها با براهوییها «مرگ و زند» دارند، یعنی در مراسم غم و شادی یکدیگر شرکت می‌کنند (تحقیقات میدانی).

به نظر الفنبان (نک: ایرانیکا، IV/434-435) اصطلاح «طایفه براهویی» بیشتر مفهوم یک موجودیت سیاسی را به ذهن می‌آورد، تا موجودیت قومی. طایفه براهویی ترکیب شکننده‌ای از گروه‌بندی خانواده‌هایی است که به سبب منافع متقابل مانند حقوق چرا، مالکیت گله و گاو و بستگی‌های خونی (که کمتر از موارد دیگر اهمیت دارد) به یکدیگر می‌پیوندند. به طور کلی ضوابط بنیادی در پیوستگی طایفه‌ای براهویی بر نسب پدرتباری و پیمان سیاسی نهاده شده است (همانجا).

بنابر تحقیقات الفنبان، براهویی‌های ایران، افغانستان و پاکستان از ۲۷ طایفه ترکیب یافته است که ۸ طایفه آن اصلی، و بقیه طوایف وابسته هستند. بزرگ‌ترین طایفه از طوایف وابسته، مینگل بوده است که با طایفه‌های پنگل‌زی، بیژنجو و ته‌تسانی (محمّد حسنی، احتمالاً مَسَنی) بیش از ۸۰٪ جمعیت این گروه را تشکیل می‌دهند (همان، IV/437-438). تقریباً ۸۰٪ از جمعیت طوایف اصلی به طایفه‌های قلندران، میرواری، قبرانی و سومالانی متعلق بوده‌اند. الفنبان فهرستی از ۲۷ طایفه براهویی را همراه با محل سکناي آنها در کشورهای مختلف و زبان هر طایفه براساس صورت رسمی متعلق به میراحمدیار، آخرین خان کلات به دست داده است (نک: همان، IV/437، حاشیه).

کوچ و معیشت براهویی‌های ایران: براهویی‌های سیستم به دو گروه یکجانشین و کوچنده تقسیم شده‌اند. گروه‌های یکجانشین بیشتر در نواحی دریاچه هامون، در روستاهای حسین‌آباد، لوتک، ده‌مامی (بشت‌آب)، ده حاج علیم‌خان و در مشرق پلنگک زندگی می‌کنند و به کشاورزی اشتغال دارند. گروه‌های دامدار و کوچنده در همان ناحیه و در لوتک دشت کبوتران، ورمال، دشت میرآخوری، پوزه عدل‌شاه، گینگه، اسبی، آتک، ریگاؤک، چاه لشکران، چاه الله داد و شيله استقرار دارند. برخی از براهویی‌ها که در مناطقی مثل ورمال و سوردگال (سوردغال) و اطراف شيله هستند، در تمام فصول در سیاه‌چادر به سر می‌برند.

براهویی‌های دامدار نزدیک به ۳ ماه از سال، معمولاً از نیمه اسفند به مناطق بیلاقی می‌روند. یک گروه از آنها به خاش و منطقه قطارخنجک و جون‌آباد در دامنه کوه تفتان، و گروه دیگر از مسیر

در آورد و قسمتی از بلوچستان به پاکستان ملحق شد (سایکس، همانجا؛ محمود، ۹۴۲/۳؛ نیز نک: ایرانیکا، IV/436؛ جانب‌اللہی، ۱۳۶-۱۳۹).

مآخذ: احتسایان، احمد، جغرافیای کشورهای آسیای غربی و همجوار ایران، تهران، فردوسی؛ اردر دائرة معارف اسلامی، لاہور، ۱۳۸۹/ق/۱۹۶۹م؛ اعتمادالسلطنہ، محمدحسن، مرآة البلسان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اکبری، اسدالله، براهینهای امروز، گزارش داخلی، آرشیو سازمان برنامه و بودجه، زاهدان، ۱۳۶۷ش؛ پاتینجر، هنری، مسافرت سند و بلوچستان، ترجمه شاپور گودرزی، لندن، ۱۸۱۶م؛ تقی‌زاده، حسن، «بلوچستان»، مقالات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۹ش، ج ۱؛ تیت، ج. پ.، سیستان، ترجمه غلامعلی رئیس‌الذاکرین، زاهدان، ۱۳۶۲ش؛ جانب‌اللہی، محمدسعید، «مقدمه‌ای بر شناخت طوایف سیستان»، مجمرعه مقالات مردم‌شناسی، دفتر دوم، ابلات و عشایر، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حکمت، علی‌اصغر، نگار در تاریخ ادیان، شیراز، ۱۳۳۹ش؛ زندمقدم، محمود، حکایت بلوچ، تهران، ۱۳۷۰ش؛ سرشماری اجتماعی-اقتصادی عشایر گوجند (۱۳۷۷ش)، نتایج تفصیلی، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۸ش؛ سیدسجادی، منصور، «تاریخ قوم کوج»، فصلنامه ذخایر انقلاب، تهران، ۱۳۶۸ش، ش ۷؛ فیروزان، ت. «دربارہ ترکیب و سازمان ابلات و عشایر ایران»، ابلات و عشایر، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کرمانی، ذوالفقار، جغرافیای نیرو، به کوشش عزیزالله عطاردی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ الفت‌نامه دهخدا؛ محمود، محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، تاریخ، تهران، چاپخانه آتش، مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لندن، ۱۹۰۶م؛ تحقیقات میدانی محمدسعید جانب‌اللہی؛ نیز:

El: Elfenbein, J., «The Brahui Problem Again», Texte destiné au colloque international du CNRS, Le Fait ethnique en Iran et en Afghanistan: pertinence, formes, genèse et enjeux, Paris, October 1985; Iranica; Minorski, V., introd. Hudūd al - 'Ālam, London, 1937; Muslim Peoples, ed. R. V. Weeks, Greenwood Press, Connecticut; Pastner, S. and C. Mc C. Pastner, «Agriculture, Kinship and Politics in Southern Baluchistan», Man, 1972, vol. VII, no. 1; Pehrson, R. N., The Social Organization of Marri Baluch, Chicago, 1966; Sykes, P. M., Ten Thousand Miles in Persia or Eight Years in Iran, New York, 1902.

عباس عبدالله گروسی - محمدسعید جانب‌اللہی

براهین اثبات باری، برهانهای اثبات وجود خدا. توسل به روشهای عقلانی در اثبات وجود خدا یکی از راههای حصول اعتقاد دینی شمرده می‌شود، اما در عین حال اذعان به برتری معرفت فطری و شهودی خدا، افزون بر صوفیه و منکران روشهای برهانی، مورد توجه دیگر متفکران اسلامی نیز بوده است و بسیاری از کسانی که در کوششهای عقلی اثبات وجود خدا سهیم بوده‌اند، تأکید کرده‌اند که مراتب برتری از ایمان، بدون نیاز به نظر و اکتساب برای انسان حاصل می‌شود (غزالی، احیاء، ۱۰۵/۱-۱۰۶، ۱۱۳؛ نیز نک: ه. د. خدا). تاریخ کلام اسلامی نشان می‌دهد که طرح و بسط مباحث عقلی تا حدود زیادی به الزامات رویارویی با مخالفان بستگی داشته است.

اهمیت برهانهایی که در این مقاله مورد بحث قرار می‌گیرند، به ویژه در استدلالهای متکلمان، این است که کوشش برای استوار ساختن مبانی و مقدمات این برهانها مباحث گسترده‌ای را در موضوعات دیگر چون طبیعیات به میان آورده است. برهانهای فلسفی نیز از این حیث شایان توجهند که هریک از آنها دیدگاههای فلسفی متمایزی را انعکاس می‌دهند.

سفیدابه به نواحی بیلاقی بیرجند، مثل حسین‌آباد و سریشه می‌روند. هر دو گروه تا اواخر اردیبهشت در بیلاق توقف دارند (تحقیقات میدانی). پیشینه تاریخی: براهوینها در دوره‌ای نسبتاً طولانی - از اواخر دوره صفوی تا اواخر دوره قاجار - یکی از قدرتمندترین گروههای حکومتگر بلوچستان بوده‌اند. آنان در زمان نادرشاه با تشکیل اتحادیه‌ای از طوایف مختلف حکومت عمده بلوچستان را در دست گرفتند و قدرت بسیار یافتند (جانب‌اللہی، ۱۳۴). در زمان سلطنت شاه جهان تیموری (۱۰۳۷-۱۰۶۸/ق/۱۶۲۸-۱۶۵۷م) حکومتی منسجم و قوی با عنوان خان‌نشین کلات ظهور کرد که اقتدار آن بر پایه نظام پیچیده اتحادیه براهویی (شامل طایفه‌های قبرانی یا قبرانی، میرواری، ایلتازی) و بلوچهای زند و لشاری و دواریه‌های کشاورز استوار بود. نخستین رهبر این حکومت شخصی به نام میرواری میراحمدخان یکم (حک ۱۰۷۰-۱۱۰۷/ق/۱۶۶۰-۱۶۹۵م) بود که قلمرو خود را گسترش داد و به خودمختاری دست یافت. جانشین او میرعبدالله خان (حک ۱۱۲۵-۱۱۴۷/ق/۱۷۱۳-۱۷۳۴م) بر وسعت قلمرو و تثبیت نفوذ براهوینها افزود (ایرانیکا، IV/436). پاتینجر مؤسس دولت براهویی را قبر، نیای طایفه یا تیره قبرانی می‌داند (ص ۸۰) و سایکس قبر را سرکرده شهبانان براهویی دانسته که در اواسط سده ۱۷م، به دعوت یکی از راجه‌های هندوستان با افاغنه مهاجم به بلوچستان جنگیدند و پس از شکست افغانها بر منطقه تسلط یافتند و حتی راجه را از حکومت برداشتند و خود مستقلاً زمام امور را در دست گرفتند (نک: جانب‌اللہی، ۱۳۵).

مقارن لشکرکشیهای نادرشاه، عبدالله خان نواده قبر در کلات حکومت داشت. نادر حکومت او، و سپس حکومت پسر او نصیر یا ناصرخان را تأیید کرد و به او لقب بیگلربیگی داد. با اینهمه، او بعد از مرگ نادر ادعای استقلال کرد و با احمدخان دزانی حاکم افغانستان به جنگ برخاست، ولی توفیق نیافت (سایکس، 235-236، 103) و بعد از او محمودخان و سپس مهربان خان حاکم شدند. مهربان خان نخست با نماینده انگلیس قرارداد همکاری بست، ولی پس از مدتی از تعهد شانه خالی کرد و از کسانی بود که با نیروهایش در ۱۲۵۴/ق/۱۸۳۹م در گردنه بولان، همراه با افغانان از پیشروی ارتش انگلیس جلوگیری کرد. انگلیسیها اردویی برای تنبیه او به کلات فرستادند و در جنگی که بین آنها درگرفت، مهربان خان با اتباعش کشته شدند و کلات به تصرف قوای انگلیس درآمد. انگلیسیها ناصرخان دوم را جانشین او کردند و یک نفر انگلیسی را به عنوان مشاور او در نظر گرفتند. وقتی در ۱۲۷۲/ق/۱۸۵۶م بین دو کشور ایران و انگلیس جنگ درگرفت، مشاور انگلیسی او به مأموریت بوشهر رفت و ناصرخان توسط مخالفانش مسموم شد و خدادادخان جای او را گرفت (همو، 237؛ احتسایان، ۲۰۶-۲۰۷؛ محمود، ۹۳۹/۳-۹۴۰). او نیز با انگلیس پیمان مودت بست و ۲۰ سال بر ناحیه‌ای که تا بمپور امتداد داشت، فرمانروایی کرد، تا آنکه بلوچستان تجزیه شد و دولت بریتانیا کلات را جزو امپراتوری هند

۱. برهان حدوث: این برهان که باید آن را به تعبیر دقیق‌تر «دلیل حدوث» نامید، عنوانی عام است که بر ادله نظری متکلمان در اثبات وجود خدا می‌توان اطلاق کرد. اندیشه حدوث وجه اشتراک برهانهای کلامی متفاوتی است که کم و بیش قابل صورت‌بندی در قالبی واحدند. بدین‌گونه، اصول و مفاهیم بنیادی این نوع برهان که آن را از برهانهای فلسفی اثبات وجود خدا متمایز می‌کند، نمونه‌ای از روش ویژه تفکر کلامی محسوب می‌شود.

به رغم تفاوت‌های بنیادی میان نگرش معتزله و مکتب اعتقادی اهل سنت که محور عمده آن را مسأله ارزش عقل بشری در معرفت دینی تشکیل می‌دهد، اعتقاد به برهان پذیر بودن وجود خدا از وجوه مشترک میان معتزله و اشاعره است. در این زمینه آنچه محل اصلی اختلاف را آشکار می‌کند، از یک سو جنبه تکلیفی بحث نظری درباره معرفت خدا، و از سوی دیگر نتایج و لوازم نظری و عملی اعتقاد به وجود اوست؛ اما با آنکه معتزله در طرح مباحث نظری پیشگام بوده‌اند، کمبود متون متعلق به معتزلیان متقدم، امکان آگاهی تفصیلی به روشهای آنان در اثبات وجود خدا را نمی‌دهد. با اینهمه، در مباحثی که متکلمان اشعری در این زمینه داشته‌اند، باید سهم تفکر معتزله را در نظر گرفت.

ساختار کلی اغلب دلیلهایی که متکلمان بر اثبات وجود باری آورده‌اند، بر دو اصل استوار است: نخست سرشت آغاز شونده و ناپایدار جهان (حدوث) و دوم نیازمندی هر امر حادث به عاملی عاری از حدوث که به او هستی و تعین بخشد.

الف- مفهوم حدوث برخلاف آنچه در تبیینهای فیلسوفان مسلمان از نسبت میان مبدأ وجود و جهان مخلوق به کار رفته، و به دو گونه حدوث ذاتی و زمانی تقسیم شده است، پیش از فلاسفه در اندیشه و زبان متکلمان جای گرفته، و معنایی جز همان حدوث زمانی از آن تصور نمی‌شده است. در این معنا جهان حادث چیزی است که زمانی وجود نداشته، و سپس در مقطعی از زمان پدید آمده است (مانکدیم، ۹۴؛ ابن فورک، ۲۸). بخش چشمگیری از کوششهای فکری متکلمان به اثبات اصل حدوث جهان اختصاص داشته است که مقدمه نخست برهان بر ضرورت وجود باری را به دست می‌دهد. تنوع برهانهای متکلمان بیشتر حاصل این دلیلهای گوناگون است که بر اصل حدوث جهان اقامه کرده‌اند:

۱. استدلالی که شهرستانی آن را به ابوالحسن باهلی نسبت داده است (نهایه...، ۱۲)، مبتنی بر نوعی قیاس تمثیلی میان وضع موجودات و کل جهان مخلوق است. مطابق اینگونه استدلال که اشعری (د ۳۳۴ ق/۹۳۶ م) نیز آن را در اللمع (ص ۶-۷) آورده است، موجودی مانند انسان نمی‌تواند خود را از مرحله آغازین پیدایش به مراحل رشد و کمال رسانده باشد، همچنان که ساختمان به خودی خود از خاک پدید نمی‌آید. بنابراین، انتقال موجودات از حالی به حال دیگر وابسته به فعل صناعی مدبر است. اشعری این فرض را که ماده‌ای نخستین همچون نطفه برای انسان قدیم باشد، مردود می‌شمارد، زیرا آنچه قدیم است،

نمی‌تواند در معرض تأثر و تطور قرار گیرد که اینها از ویژگیهای حدوث است. این استدلال بسیط که باید نمونه‌ای از برهان نظم یا اتقان صنع (نک: دنباله مقاله) نیز به شمار آید، از سیاق برخی آیات قرآنی (برای نمونه، نک: مؤمنون/۱۲-۱۴) در تذکار به آفرینش الهی برگرفته شده است.

۲. در دلیل دیگری که به اشعری نسبت داده شده است، بر مبنای پذیرش نظریه ذره (اتم یا جزء لایتجزا یا جوهر فرد) قدیم بودن هیأت ترکیبی جهان نفی می‌شود. مطابق نگرش عام متکلمان جهان ترکیبی است از ذرات تجزیه‌ناپذیر که اجسام و پدیده‌های طبیعی در فرایندهایی از اجتماع و افتراق آنها به وجود آمده‌اند. ذرات نخستین هرچند ازلی فرض شوند، جز در گسستگی و پیوستگی با یکدیگر نمی‌توانند برای پیدایش جهان طبیعت کافی باشند. بنابراین، آفرینش جهان مستلزم عاملی پیشین است که این فرایندهای ترکیبی ذرات را پدید آورد و از همین‌رو، جهانی که نمی‌توانسته است بر آفرینش امری حادث مقدم باشد، خودناگزیر حادث است (شهرستانی، همان، ۱۱).

۳. اعتقاد به اینکه تمامی اجزاء جهان متشکل از دو جنس بنیادی جوهر و عرَضند، از اصول مهم در کلام اسلامی است که به ویژه در سنت اشاعره بسط و تأکید بیشتری یافته است. جوهر یا جوهر فرد در مفهوم کلامی - برخلاف معنی مصطلح آن در فلسفه ارسطویی - بر ذره یا جزء تجزیه‌ناپذیر اطلاق می‌شود که اجسام از ترکیب آنها پدید آمده‌اند. عرض که مایه تمایز و منشأ اوصاف هر یک از جوهرهاست، از جوهر جدایی‌ناپذیر است. بنابراین، هم یکایک ذرات و هم اجسام که متشکل از ذراتند، نمی‌توانند تهی از عرض باشند. از سوی دیگر عرض کیفیتی ذاتاً ناپایدار است که بنابر اصل مشهور «عرض دو لحظه نمی‌پاید»، دوام آن مستلزم آفرینش پیاپی است و این چیزی جز حدوث نیست. بدین‌گونه، جوهر ملازم با چیزی حادث است که مقدم بر آن حادث وجود نمی‌تواند یافت. از اینجا حادث بودن جوهر و در نتیجه سراسر جهان اجسام اثبات می‌شود (باقلائی، ۱۷-۱۸، ۲۲-۲۳؛ جونی، الارشاد، ۲۳، الشامل، ۹۸، بی‌لمع، ۷۶-۷۹؛ درباره بیان معتزله، نک: مانکدیم، ۹۲-۹۵؛ ملاحمی، ۹۶-۱۰۰، ۱۴۶؛ در سارۀ پاسخهای ابن رشد، نک: «الکشف...»، ۴۹-۵۳).

ابن حزم (د ۴۵۶ ق/۱۰۶۴ م) که مخالف نظریه جزء لایتجزاست، صورت دیگری از این برهان را طرح کرده است که مطابق آن حدوث اعراض دلیل بر حدوث افراد است (۵/۱۶۴ بی). نظیر اینگونه استدلال را که مستقل از مفهوم ذره است، فارابی نیز در رساله «القیاس الصغیر علی طریقه المتکلمین» (ص ۸۷-۹۰) بازگو کرده است. مقدمه اول آن این است که هر جسمی مرکب است و هر مرکبی همراه با عرضی لاینفک است. فارابی که این نوع استدلال را به عنوان نمونه‌ای از قیاسهای مرکب متکلمان یاد می‌کند، می‌گوید: مقدمات این قیاسها خود مبتنی بر قیاسهای دیگری هستند که متکلمان اثبات برخی از آنها را تا مبانی اولیه‌شان دنبال نکرده‌اند (نک: همان، ۳۸-۳۹).

مستقل که این رشد آن را از رساله گم شده جویی به نام النظامیه نقل می‌کند، بر دو مقدمه استوار است: نخست اینکه جهان و هر چه در آن است، جایز است که یکسره به گونه‌ای دیگر باشد. دوم اینکه آنچه جواز در آن راه دارد، حادث است و بنابراین، نیازمند فاعلی است که یکی از گونه‌های جایز را به آن تخصیص دهد («الکشف»، ۵۴ - ۵۵، ۶۰؛ جویی، لمع، ۸۰ - ۸۱، الارشاد، ۱۸ - ۱۹؛ شهرستانی، نه‌ایه، ۱۵ - ۱۶، ۳۹ - ۴۰؛ نسفی، ۷۸/۱؛ درباره استفاده از این مفهوم در ادله معتزله، نک: ملاحمی، ۱۶۷، بی).

۳. غزالی (د ۵۰۵ق/۱۱۱۱م) در الاقتصاد برهان خود را بر وجود خدا با اصل حدوث جهان آغاز می‌کند و به این حکم می‌رساند که هر آنچه حادث باشد، نیازمند سبب است تا حادث را که وجود و عدم آن امکان دارد، به وجود آورد. وی توضیح می‌دهد که مقصود او از امکان این است که هستی و نیستی چیزی هر دو جواز داشته باشد. امور حادث در حالتی که نسبت به بودن و نبودن امکان مساوی داشته باشند، نمی‌توانند به خودی خود به وجود آیند، بلکه وجود آنها مستلزم وجود مرجحی است که آنها را به جانب وجود براند. برای غزالی که بیشترین حمله را در تهافت الفلاسفه متوجه اصل علیت می‌سازد، سببیت و امکان معنایی غیر از مفهوم فلسفی آنها دارد، چنانکه خود او تأکید می‌کند که مرادش از سببیت چیزی جز ترجیح نیست (الاقتصاد، ۱۹ - ۲۰). بدین گونه، برهانی که غزالی بر اساس مفهوم «ترجیح» می‌آورد، با آنکه مانند دیگر براهین متکلمان مبتنی بر مقدمه‌ای در حدوث جهان است، برهانی متفاوت به شمار می‌آید. غزالی در اینجا از مفهوم وجوب و امکان ابن سینا متأثر بوده است، اما دیدگاه او با لوازم فلسفی این مفهوم نسبتی ندارد. به عقیده او سببیت به معنای ضرورت صدور ترتب علی که در برهان ابن سینا مورد نظر است، به قدیم بودن جهان و نفی قدرت و اراده الهی در آفرینش می‌انجامد (تهافت، ۸۹ - ۹۰؛ نیز نک: شهرستانی، همان، ۱۴ - ۱۷).

در دوره‌های پس از غزالی که مباحث فلسفی بسیاری به علم کلام راه یافت، مفهوم وجوب و امکان بر روایتهای قدیم تر برهان حدوث افزوده شد و در مواردی به صورت برهانی مستقل درآمد (نک: عضدالدین، ۱۶۷، بی؛ ابن میثم، ۶۳ - ۶۸؛ علامه حلی، ۵۹ - ۶۰؛ تفتازانی، ۴ - ۱۵/۲۰). فخرالدین رازی در بیان اقسام برهانهای متکلمان به ادله مبتنی بر امکان نیز پرداخته است؛ اما تمایز بین برهان امکان و برهان حدوث (اصل جواز) در برخی آثار او چندان روشن نیست (محصل، ۲۱۶ - ۲۳۱؛ کتاب الاربعین، ۷۰، بی).

۴. برخی از متکلمان در تقریر خود از برهانی که بر اثبات نیاز حادثات به مُحِد آورده‌اند، به مقدمه دیگری نیز در رد تسلسل پرداخته‌اند. تا این فرض را نفی کنند که پیدایش حادثات از یکدیگر می‌تواند تا بی‌نهایت امتداد داشته باشد و نتیجه این فرض بی‌آغاز بودن جهان و بی‌نیازی آن از خالق است (باقلائی، ۲۴ - ۲۵). متکلمان در استدلال کلی بر ابطال تسلسل بر فلاسفه تقدم داشته‌اند. چنانکه ابن رشد

صورت‌های دیگری از استدلال بر پایه حدوث اعراض در میان متکلمان رواج داشته است. یکی از ادله مشهور در این زمینه بر مبنای حرکت و سکون است. جسم خالی از حرکت و سکون نیست و این هر دو عرض و حادثند. مبانی این حکم موضوع بحث‌های طبیعی گسترده‌ای در آثار کلامی متأخرتر بوده است (فخرالدین، المطالب، ۴ - ۲۴۵؛ بی؛ عضدالدین، ۲۴۵ - ۲۴۷).

حدوث به مفهومی که متکلمان در این برهانها به آن می‌اندیشیدند، ملازم با نیازمندی مستمر به آفریدگار است. بنابراین، آنچه از راه برهانهای حدوث درباره سرشت حادث مخلوقات گفته می‌شود، نه تنها بر خلق آغازین، بلکه بر همه حالات و فعلیتهای جاری حادثات صدق می‌کند. به این اعتبار علیت نمی‌تواند واقعیت تحول اشیاء و اتصاف آنها به اعراض مختلف را تبیین کند، زیرا وقوع هر رویدادی، از این دیدگاه، به منزله آفرینش آن به قدرت مطلق الهی است. متکلمان اشعری به صراحت معتقد بودند که حادث با همه صفات خود به محدث تعلق دارد و خداوند هر چیزی را با جوهر و اعراض آن یکجا می‌آفریند، یعنی آنها در هر لحظه، به همان صورتی که هستند، مصنوع آفریدگارند (نک: ابن فورک، ۳۸، ۲۵۳ - ۲۵۴؛ بغدادی، ۷۰ - ۷۱).

ب - مقدمه دوم برهان حدوث این است که جهان مخلوق با وصف حدوث به صناعی غیر حادث نیاز دارد. اثبات این مقدمه را نیز متکلمان اشعری به چند صورت طرح کرده‌اند:

۱. باقلانی (د ۴۰۳ق/۱۰۱۳م) در استدلال بر این ضرورت می‌گوید: همچنان که نوشته را بدون وجود نویسنده و ساختمان را بدون وجود سازنده نمی‌توان پذیرفت، حرکات افلاک و نقشهای جهان مستلزم وجود صناعی حرکت‌بخش و نقش‌آفرین است. استدلال دوم باقلانی که اثبات این اصل را از شکل بسیط آن به شیوه برهان فلسفی نزدیک‌تر می‌کند، این است که موجودات حادث به حسب ذات بر یکدیگر تقدم و تأخر وجودی ندارند. اینکه هستی یافتن یک چیز پیش از چیز دیگری تحقق یافته است، ثابت می‌کند که باید فاعلی تقدم و تأخر آنها را رقم زده باشد (ص ۲۳).

باقلائی در دلیل سوم خود مفهوم تازه‌ای را وارد بحث می‌کند که در میان متکلمان اشعری پس از او جایگاه مهم‌تری می‌یابد. وی می‌گوید: ما می‌دانیم که هر یک از اجسام عالم در مقام حدوث می‌توانسته‌اند واجد ترکیب و صورتی باشند بجز آنچه اکنون دارند؛ اما تعیین یافتن آنها به این وضع خاص نمی‌تواند به خود آنها نسبت داده، یا صرفاً ناشی از قابلیت پذیرش دانسته شود. بنابراین، لازم بوده است که عاملی تعیین بخش از سر قصد به حادثی که به تعبیر باقلانی «صحت» پذیرش صور گوناگون را داراست، صورت معینی را اختصاص داده باشد (همانجا).

۲. جویی (د ۴۷۹ق/۱۰۸۶م) در تقریر کامل‌تری از آنچه باقلانی به صحت تعبیر کرده بود، مفهوم «جواز» را به میان می‌آورد. این مفهوم در استدلال دیگری از جویی به صورت دلیل مستقلی درمی‌آید که در عین داشتن ویژگی کلامی، شبیه به مفهوم فلسفی امکان است. این دلیل

اشاره می‌کند، اهمیت این اصل نزد متکلمان چندان بود که برخی از آنان ابطال تسلسل را مبنای طرح برهانی مستقل در اثبات آفرینش جهان قرار داده‌اند (همان، ۴۳؛ فخرالدین، همان، ۲۷-۲۸، ۸۲-۸۴؛ آمدی، ۹ بی). کتاب معروف یحییٰ نحوی^۱ (تألیف: ۵۲۹م) در رد برهانهای پروکلس بر ازلت جهان که از حدود قرن ۴/۱۰م در جهان اسلام شناخته شده بود (نک: ابن خمار، ۲۴۳-۲۴۷؛ شهرستانی، الملل، ۲۰۸-۲۱۲)، به عقیده ابن رشد و ابن میمون منبعی برای متکلمان در اثبات تناهی ابعاد و ابطال تسلسل بوده است. ابن رشد خود عقیده متکلمان را در این باره مردود شمرده است («السماح...»)، ۱۱۰-۱۱۱؛ ابن میمون، ۱۸۵/۱؛ برای بحثی تطبیقی در این زمینه، نک: ولفسن، 410ff).

اندیشه کلامی حدوث با آنکه موردپذیرش فلاسفه نیست، بر دیدگاههای آنان دربارهٔ مبدأ هستی تأثیر نهاده است (نک: برهان امکان در همین مقاله)، اما این تأثیر در اندیشه کندی (د ح ۲۵۲ق/۸۶۶م) چنان بوده است که او را از دیگر فیلسوفان متمایز می‌کند. کندی برخلاف تعالیم ارسطویی و نوافلاطونی برای مخلوقات حدوث زمانی قائل شده، و در اثبات وجود خدا از گونه‌ای برهان حدوث بهره گرفته است (ص ۱۱۳-۱۲۲، ۲۰۶-۲۰۷).

۲. برهان امکان و وجوب: همچنان که برهان حدوث عام‌ترین نوع استدلال کلامی بر وجود خدا به شمار می‌رود، برهان امکان و وجوب را می‌توان مهم‌ترین برهان فلسفی در این باب دانست. مفهوم امکان (امکان خاص) در برابر وجوب، اساس این برهان را در صورتهای مختلف آن تشکیل می‌دهد. تقسیم هستی به واجب و ممکن اندیشه‌ای است که طرح نخستین آن به فارابی (د ۳۳۹ق/۹۵۰م) بازمی‌گردد؛ اما ابن سینا (د ۴۲۸ق/۱۰۳۷م) این تقسیم‌بندی عقلی دوگانه یا به اعتباری سه گانه را - با احتساب شق سوم، یعنی امتناع وجود (نک: د ه، مواد ثلاث) - در مباحث مهم هستی‌شناسی و در پیوند با بحث وجود و ماهیت مورد استفاده قرار داد و بنای الهیات خاص یا خداشناسی را نیز بر آن نهاد. ممکن الوجود چیزی است که ذات آن به خودی خود - و صرف نظر از اینکه موجود باشد یا نباشد - نه اقتضای بودن دارد و نه اقتضای نبودن. به بیان دیگر وجود و عدم آن هیچ‌یک مستلزم امری محال نیست، نوع دیگر واجب الوجود است که ذات آن ایجاب می‌کند که وجود داشته باشد و عدم برای آن ممتنع و مستلزم تناقض است (الشفاء، الهیات، ۳۷-۳۸). بر مبنای اصل علیت آنچه وجود و عدم آن ذاتاً ممکن است، برای وجود یافتن نیازمند علتی است که وجود آن را ضرورت بخشد و با تحقق چنین علتی وجود آن واجب خواهد بود، اما واجب بالغیر، یعنی دارای وجوبی از ناحیه علت، در صورتی که وجوب ذاتی بنا به مفهوم برابر با بی‌نیازی مطلق از هر گونه علت است (همانجا، نیز النجاة، ۳۶۷-۳۶۹).

برهان امکان و وجوب از یک سو مبتنی بر این اصل است که وصف ممکن بر جهان موجود صدق می‌کند و از سوی دیگر از وجود داشتن

آنچه ممکن است، نتیجه گرفته می‌شود که باید واجب الوجودی در کار باشد. چیزی که به خودی خود ضرورت وجودی ندارد، وجود آن از عدمش برتر نیست و نمی‌تواند پدید آید، مگر از ناحیه وجودی دیگر. اما آن وجود هستی‌بخش نیز باید یا خود واجب باشد یا اگر ممکن فرض شود، باید سرانجام از وجود واجب سرچشمه گرفته باشد. این فرض که برای هر موجود ممکن بتوان علتی برشمرد و آن را نیز به موجود ممکن دیگری نسبت داد و این جست و جوی علل را صرفاً در سلسله ممکنات ادامه داد، با اصل امتناع تسلسل رد می‌شود. برهان امکان و وجوب مبتنی بر این حکم است که مجموعه موجودات ممکن - متناهی یا نامتناهی - به تنهایی از تبیین علت ایجاب‌کننده موجودات عاجز است و این سلسله باید سرانجام به مبدای بیرون از خود متکی باشد (همو، الاشارات، ۳۰/۳ بی). استدلالهایی را که در ضمن بیان برهان امکان برای ابطال تسلسل آمده است، می‌توان برهان بر امتناع تسلسل به نحو کلی نیز به شمار آورد (نک: همو، الشفاء، الهیات، ۳۲۷ بی؛ نیز ۵ د، تسلسل).

ابطال تسلسل در بیان ابن سینا بدین‌گونه توضیح داده شده است: سلسله موجودات ممکن بیرون از دو حال نیست، یا واجب است یا ممکن. اما این مجموعه چون از افراد ممکن تشکیل شده است، نمی‌تواند واجب باشد، علاوه بر این، اگر افراد وجود نداشته باشند، مجموعه‌ای وجود نخواهد داشت و از این‌رو، وجود سلسله ممکنات وابسته به افراد و به همین جهت ممکن است. در این صورت سلسله‌ای که ممکن بالذات است، در وجود یافتن به وجود دیگری نیاز دارد. این وجود دیگر نمی‌تواند داخل همان سلسله باشد، زیرا این بدان معنی است که فردی از سلسله ممکنات، واجب الوجود باشد. بنابراین، تنها فرض باقی مانده این است که کل ممکنات از وجودی بیرون از خود که همان واجب الوجود است، هستی یافته‌اند (النجاة، ۳۸۳-۳۸۴، المبدأ، ۲۲-۲۳).

ابن سینا این برهان را به دو گونه تقریر کرده است: در یک جا بر پایه تقسیم یاد شده برهان را با اثبات این اصل آغاز می‌کند که موجودات جهان به دلیل خصوصیتی که دارند، ممکن الوجود و معلولند، اما تقریر دیگری که او از این برهان به دست می‌دهد، به عقیده او از مزیت ویژه‌ای برخوردار است. این تقریر که با صورت‌بندی روشن‌تر در نجات او (همانجا) نیز آمده است، با تصدیق به این گزاره به گفته او بدیهی آغاز می‌شود که «چیزی وجود دارد». انکار این گزاره به معنی شکاکیت مطلق در هستی همه چیز از جمله هستی خویش است. مرحله دوم استدلال نیز بر پایه تحلیل مفهومی وجود به واجب و ممکن است. آنچه وجود دارد، یا واجب است یا ممکن. اگر واجب دانسته شود، مقصود حاصل است و اگر ممکن باشد، یافتن علت برای آن، به ترتیبی که گفته شد، ما را به ضرورت وجود واجب می‌رساند.

متوجه شیوه استدلال ابن سینا و ادعای او در فارغ بودن این برهان از نگرستن به ممکنات است (نک: فخرالدین، المطالب، ۱۳۴/۸-۱۳۵). صدرالدین شیرازی علاوه بر اینکه ادعای لقی بودن این برهان را نمی‌پذیرد (همان، ۲۸/۶-۲۹)، تقسیم وجود به واجب و ممکن را در واقع برآمده از نگرش مبتنی بر اصالت ماهیت می‌داند. آنچه مایه تمایز این دو نوع وجود است، از دیدگاه او چیزی جز مراتب حقیقت وجود نیست، در حالی که تقسیم‌بندی ابن سینا ناظر بر ویژگی ماهیت است. وی از این رو، مفهوم غنی و فقیر (وابسته) را جایگزین مفهوم وجوب و امکان ساخته است (همان، ۸۴/۱-۸۷، المبدأ، ۳۰-۳۳).

اشکال دیگر مربوط به وارد ساختن مفهوم کل یا مجموعه ممکنات است. این اشکال را که با عنوان مغالطه فرد و کل طرح شده است، برخی فلاسفه غرب نیز در نقد برهان جهان‌شناختی فیلسوفان و متکلمان مسیحی وارد کرده‌اند (رو، ۱۴۴ ff.؛ بلومفیلد، ۳۶۸ ff.). اشکال این است که چگونه می‌توان کل یا مجموعه را به منزله موجودی حقیقی، مشمول اصل علیت شمرد؟ (غزالی، تهافت، ۱۱۳؛ فخرالدین، «شرح»، ۱۹۵-۱۹۷). فلاسفه مسلمان در پاسخ به این اشکال به تحلیل مفهوم کل پرداخته‌اند و در اینجا مفهوم اعتباری کل را از آن حیث که به افراد حقیقی اشاره دارد، قابل استناد دانسته‌اند (نصیرالدین، ۲۳/۳-۲۶؛ صدرالدین، الاسفار، ۳۰/۶-۳۶).

اما سخت‌ترین معارضه با برهان امکان و وجوب و مبانی فلسفی آن از جانب غزالی بوده است. از مهم‌ترین مسائل مورد مناقشه او در تهافت الفلاسفه، اعتقاد به قدیم بودن جهان است که از نتایج نگرش علی به آفرینش، و از لوازم برهان امکان و وجوب است. غزالی این اعتقاد را در تناقض با اثبات صانع برای جهان دیده، و آن را نامعقول‌تر از عقیده دهریه شمرده است. مخلوق بودن از دیدگاه او ملازم با حدوث به معنای زمانی آن است، چنانکه قدم زمانی عالم عقول و ماده نخستین جهان مستلزم بی‌نیازی آنها از آفریدگار است. اصل ضرورت علی که مبنای اعتقاد به قدم عالم است، با قدرت مطلقه الهی سازگار نیست (غزالی، همان، ۴۸ ب). ابن رشد (د ۵۹۵ق/۱۱۹۸م) در پاسخ غزالی، خطای او را در این می‌داند که میان حدوث زمانی و حدوث ذاتی تمایزی نشناخته است. زمانمند نبودن چیزی به معنای بی‌نیاز بودن آن از علت نیست. از اینجا است که فیلسوفان دوره‌های بعد بر این نکته تأکید کرده‌اند که ملاک نیازمندی به علت، امکان و وابستگی وجودی است، نه پدید آمدن در زمان (نک: صدرالدین، همان، ۲۰۶/۱ ب؛ قس: فخرالدین، کتاب الاربعین، ۶۸ ب).

ابن رشد از منظر ارسطویی تقسیم موجود به واجب و ممکن را مورد اشکال قرار داده، و این برهان را از بنیاد مردود شمرده است. به عقیده او موجود، یعنی آنچه وجود دارد، نمی‌تواند نسبت به هستی و نیستی مساوی باشد. چیزی که در ذات خود وجوب نداشته باشد، محال است که به واسطه فاعلی از ممکن به ضروری بدل شود؛ و این بدان معناست که در سرشت ممکن دگرگونی روی دهد (ابن رشد، تفسیر، ...).

ابن سینا این صورت برهان را از آن «صدیقین» می‌نامد، زیرا در آن به جای آنکه به احوال مخلوقات نگریسته شود - که آن نوع استدلال نیز در حد خود معتبر است - به بررسی نفس وجود از آن حیث که وجود است، پرداخته می‌شود و از همین رو، این نوع برهان در اثبات وجود و وحدانیت خداوند برتر و استوارتر است (الاشارات، ۶۶/۳؛ نیز نک: فخرالدین، المباحث، ۴۵۰/۲).

صدرالدین که خود برهان دیگری را با عنوان «صدیقین» به صورتی متفاوت طرح می‌کند، برهان ابن سینا را شایسته این عنوان ندانسته است. به عقیده صدرالمتألهین این استدلال از نوع برهان لقی نیست که در آن از علت به معلول پی برده می‌شود و آنچه جز این باشد، برهان اتی است و اعتباری همچون برهان لمی ندارد. وی می‌گوید: با اینهمه، طرفداران برهان ابن سینا آن را استدلال از مفهوم وجود به نوع خاصی از وجود به شمار می‌آورند، یعنی استدلال از طبیعت مشترک وجود به وجود واجب که مشمول و مقتضای آن است و به این اعتبار می‌تواند در حکم معلول آن باشد. صدرالدین این توضیح را کافی نمی‌شمارد و به این نتیجه اساسی می‌رسد که بر وجود واجب به نحو ذاتی نمی‌توان برهان اقامه کرد؛ و از اینگونه هرچه گفته شود، چیزی بیش از استدلال عرضی و شبه لقی نیست (نک: برهان صدیقین در همین مقاله).

برهان ابن سینا پس از او صورتهای دیگری نیز یافته است. سهروردی این برهان را به شکل خلف طرح می‌کند و نشان می‌دهد که محال است بتوان تمام موجودات را ممکن فرض کرد. چنین فرضی بدین معناست که کل و مجموعه متشکل از همه موجودات نیز ممکن باشد. آنگاه باید گفت این مجموعه به دلیل امکان نیازمند علت است و این علت را نمی‌توان ممکن، یعنی فردی از آن مجموعه به شمار آورد، زیرا فردی از یک مجموعه نمی‌تواند علت پیدایش کل مجموعه‌ای باشد که خود نیز جزئی از آن است. شیخ اشراق به این نکته توجه می‌دهد که این استدلال بدان معنا نیست که حکم یکایک افراد را به مجموعه به عنوان کل واحد سرایت دهیم، بلکه می‌گوییم: مجموعه وابسته و معلول وجود افراد است و اگر آنها ممکنند، به طریق اولی مجموعه نیز دارای وصف امکان خواهد بود (سهروردی، ۳۸۶-۳۸۷؛ صدرالدین، الاسفار، ۳۰/۶؛ درباره برهان دیگری از سهروردی، نک: ص ۳۸۸).

در برهانهای دیگری که فارابی و ابن سینا در رد تسلسل آورده‌اند، مانند برهان استدلاخصر و برهان وسط و طرف، تناهی علل فاعلی به اثبات می‌رسد، اما ضرورتی که برای وجود علت نخستین و بی‌نیاز از علت اثبات می‌شود، منطبق بر وجود واجب است، چنانکه آنها را نیز می‌توان در حکم برهانهای مستقل بر وجود باری دانست. با اینهمه، برهانهای از اینگونه که مبتنی بر مفهوم علیتند، از نوع برهان امکان و وجوب بیرون نیستند (ابن سینا، الشفاء، الیهات، ۳۲۷ ب؛ ۳۴۳؛ صدرالدین، همان، ۱۶۶/۲).

برهان امکان و وجوب از دیدگاههای متفاوتی مورد نقد و اشکال بعضی از فلاسفه و متکلمان واقع شده است. برخی از این اشکالات

۱۴۹۸/۳، ۱۶۳۲، تهافت...، ۳۹۷-۳۹۵، «الکشف»، ۵۷-۵۸).

اشکال این رشد نزد پیروان ابن سینا پاسخی روشن دارد، اما این پاسخ مبتنی بر دیدگاهی است که میان وجود و ماهیت تمایز می‌نهد و وجود را در مقام تحلیل عارض بر ماهیت می‌شمارد. تفکیک وجود و ماهیت مسأله‌ای است که نخست فارابی («عیون...»، ۶۶) به آن توجه کرد و سپس ابن سینا آن را گسترش داد. مفهوم امکان در برابر وجود (امکان خاص) از نتایج تفکر ابن سینا در این موضوع است. در سنت ارسطویی که این رشد از موضع وفاداری به آن سخن می‌گوید، از قوه در برابر فعل بحث می‌شود، یعنی استعدادی که ماده برای یافتن تعینات و صورتهای تازه دارد. برهان امکان از کاربرد اصل علیت در چهارچوب دوگانه امکان و وجوب شکل گرفته است، بدین معنا که از پرسش درباره چرایی موجود شدن آنچه هست آغاز می‌کند، در حالی که در تفکر ارسطو چرایی را تنها درباره ضرورت و تبدیل قوه به فعل می‌توان طرح کرد (نک: دوم، ۲۱۳ ب). از اینجا است که نزد ارسطو وجود خدا یا مبدأ نخستین صرفاً به عنوان فعلیتی که باید مبدأ سرمدی حرکت و صورت‌بخش جهان باشد، ضرورت می‌یابد (نک: دنباله مقاله).

۳. برهان حرکت: قدیم‌ترین برهان جهان‌شناختی اثبات وجود خدا، برهان حرکت است که بنیاد آن را ارسطو نهاده است و فیلسوفان مسلمان آن را بسط داده‌اند. این برهان در شیوه استدلالی برهان امکان و وجوب و برهانهای جهان‌شناختی دیگر که فیلسوفان غرب طرح کرده‌اند، تأثیر مهمی داشته است.

در فلسفه طبیعی ارسطو نهاد اجسام زمینه حرکت و دگرگونی است و دانش طبیعت چیزی جز مطالعه پدیده‌های جهان از حیث حرکت نیست (فیزیک، گ 200 b، سطرهای 14-12). ارسطو در تبیین علل حرکت و دگرگونی در طبیعت به این نتیجه دست می‌یابد که سرچشمه حرکت در جهان باید محرکی نخستین باشد که خود نامتحرک است. حرکت و زمان از دیدگاه ارسطو دو پدیده همیشگی و زوال‌ناپذیر طبیعتند. زمان را نمی‌توان دارای آغاز و انجام تصور کرد، زیرا این بدان معناست که پیش از نقطه آغاز و پس از نقطه پایان آن باز هم زمانی را فرض کرده باشیم. تغییر و حرکت نیز بی‌گمان با زمان ملازم است. بنابراین، زمان و حرکت و به همین سان جهان ازلی وابدیند. به عقیده ارسطو حرکتی که دائم باشد، حرکت مکانی است و حرکت مکانی مدام را تنها در حرکت چرخشی می‌توان یافت. این نتیجه عقلی را تجربه نیز تأیید می‌کند، چنانکه افلاک بی‌وقفه در حرکت چرخشند (همان، گ 250 b، سطر 11 ff، گ 261 a، سطر 31-263 a، سطر 3، متافیزیک، گ 1071 b، سطرهای 11-4، گ 1072 a، سطر 22).

هر محرکی نیازمند علتی است که حرکت را در آن پدید آورد، زیرا حرکت گذار از قوه به فعل است و مبدأ آن باید چیزی بالفعل باشد. در حرکت‌های طبیعی که محرک و متحرک به ظاهر یکی شمرده می‌شوند، شیء را نمی‌توان از همان جهت که متحرک است، محرک نیز دانست، زیرا قوه و فعل — کنش و پذیرش — ذاتاً دو طرف دارند. بنابراین، چه در

حرکت طبیعی و چه در حرکتی که از طریق محرک بیرونی بر شیء وارد می‌شود، باید علتی در کار باشد و خود آن علت نیز متحرک و نیازمند علتی دیگر است (همو، فیزیک، گ 200 b، سطر 26 ff، گ 254 b، سطر 7 ff). اما جست و جوی سلسله علل حرکت ناگزیر باید به علتی ختم شود که خود معلول محرکی نیست، زیرا نمی‌توان زنجیره علت‌های یک معلول را که هر یک وابسته به دیگری است، تا بی‌نهایت ادامه داد. این علت نخستین همان محرک نخستین است که چون مبدأ حرکت ازلی است، خود باید ازلی و دارای فعلیت محض و از همین رو، غیرمادی باشد، زیرا وجود هرگونه امر بالقوه در این محرک، ضرورت فعلیت ازلی را متنی می‌سازد و مادی بودن نیز مستلزم پذیرش دگرگونی و امکان زوال است (همان، گ 256 a، سطر 4-b 256، سطر 23، گ 267 b، سطرهای 6-9).

ارسطو که نخستین بار به علل چهارگانه اندیشیده است، درباره حرکت علاوه بر اینکه از عنصر ماده و صورت در شیء متحرک و از علت فاعلی حرکت سخن می‌گوید، جایگاه مهمی برای علت غایی حرکت قائل می‌شود. علت غایی عامل ضروری هر حرکتی است و البته همواره به معنی هدف بیرونی نیست، بلکه در حرکت‌های طبیعی همان صورت نوعی اشیاء است که با حرکت در آنها تحقق می‌یابد. اما در حرکت پیوسته جهان علت غایی همچون علت فاعلی باید چیزی متعالی از جهان و برخوردار از کمال مطلق باشد. از اینجا است که ارسطو اندیشه خدا را به عنوان مبدأ ازلی حرکت و غایت نهایی آن به میان می‌آورد. افلاک که در مراتب هستی دارای برترین گونه حرکتند و منشأ فعلیتهای جهان مادون خود هستند، به سبب میل به آن غایت کمال در حرکت پیوسته‌اند. بنابراین، علت فاعلی خدا بدین گونه توضیح داده می‌شود که او آسمانها را با الهام عشق و شوق به خویش به حرکت وامی‌دارد (همو، متافیزیک، گ 1076 a، سطر 4، گ 1072 b، سطرهای 20-1). محرک را تنها به همین صورت می‌توان نامتحرک دانست، زیرا محرک بودن به گونه فیزیکی مستلزم تماس با متحرک و کنش متقابل با آن است (همو، فیزیک، گ 202 a، سطرهای 3-7).

این موضوع که از دیدگاه ارسطو برای افلاک متعدد، چند محرک نامتحرک وجود دارد و رابطه محرک نامتحرک نخستین، به عنوان محرک مستقیم فلک نخستین، با محرک‌های نامتحرک دیگر چگونه است، زمینه‌ای برای تفسیرهای متفاوت شارحان آثار او پدید آورده است. از سوی دیگر در تفسیرهای نوافلاطونی که مبتنی بر نظریه صدور یا فیض است، کوشش شده است که مفهوم محرک نخستین با شأن آفرینش — که در خداشناسی ارسطو وجود نداشت — تلفیق شود. نظریه ارسطو ضمن اینکه در الهیات و جهان‌شناسی متفکران مسلمان جایگاه مهمی دارد، بیشتر در پرتو این تفسیرهای بعدی گسترش یافته است (نک: کرمر، 287-289، حاشیه، نیز 285).

اندیشه محرک نخستین در چارچوب تفکر کندی که متأثر از دیدگاه متکلمان است، صورت خاصی می‌یابد. کندی با بحث گسترده‌ای در

رفته است (نک: اشعری، ۱۰؛ غزالی، احیاء، ۱۲۹/۱).

از ویژگیهای برهان نظم تنوع گسترده‌ای است که در تقریرهای آن وجود دارد. در شیوه استنتاج آن نیز مبانی متفاوتی به کار گرفته‌اند. قالب مشترک این تقریرها بر دو مقدمه کلی استوار است: ۱. جهان طبیعت در بردارنده پدیده‌های منظم است، ۲. هر نظمی نیازمند تدبیر فاعلی نظم‌آفرین است. مقدمه نخست این برهان که چگونگی تبیین آن در پذیرش مقدمه دوم نیز مؤثر است، از راه شناخت ساز و کارها و قوانین طبیعت حاصل می‌شود. از همین رو، یافته‌های علمی جدید به گسترش دامنه بحث درباره برهان نظم مدد رسانده است. برخی متفکران مسلمان معاصر با آگاهی از اشکالهای معروف هیوم و بحثهای جدیدتر میان فیلسوفان دین در غرب، دیدگاههای تازه‌ای را در باب این برهان و مبانی فلسفی آن به میان آورده‌اند.

برهان نظم در میان متکلمان رواج بیشتری داشته است. سابقه این نوع برهان به پیش از دوره‌ای بازمی‌گردد که استدلالهای عقلی پیچیده‌تری چون برهان حدوث رواج یافت. آیات قرآنی و احادیثی که پدیده‌های جهان را نشانه‌های خلقت الهی معرفی می‌کند، الهام‌بخش عموم متکلمان اعم از اصحاب حدیث و مکاتب عقل‌گرا بوده است. استدلال ساده و دور از مناقشات عقلی، ویژگی مشترک در بیانهای مختلف آنان است، چنانکه اختلاف مبانی اعتقادی تأثیری در نوع تقریر این برهان ندارد. نمونه‌ای از بیان برهان نظم را اشعری می‌آورد: «انسانی که در غایت کمال و تمام است، نطفه‌ای بوده است و پس از آن علقه‌ای و مضغه‌ای، و سپس گوشت و استخوان و خون. می‌دانیم که او نمی‌توانسته است خود را از حالی به حال دیگر درآورد... و ناقلی داشته است که او را از مرحله‌ای به مرحله دیگر برده است و او را در آنچه بر آن است، تدبیر کرده است...» (ص ۶-۷). اشعری در این برهان بر ضرورت صنع صانع و تدبیر مدبر تأکید می‌کند، اما در عین حال روش ویژه او در استناد به اصل تحول و تکامل، مبنایی برای استدلال بر حدوث مخلوقات نیز فراهم ساخته است (نک: برهان حدوث در همین مقاله).

غزالی نیز پس از اشاره به آیات قرآنی تأکید می‌کند که هر کس درباره این آیات بیندیشد و به بدایع آفرینش آسمانها و زمین و حیوانات و گیاهان نظر کند، به اندک تأملی به روشنی در می‌یابد که این ترتیب استوار و شگفت نمی‌تواند از صانع مدبر و فاعل تقدیرکننده بی‌نیاز باشد. به عقیده او این حقیقت چنان است که فطرت انسانها به آن گواهی می‌دهد و نیازی به آوردن برهان نیست (همان، ۱۲۵/۱-۱۲۶). فخرالدین رازی (د ۶۰۶/ق ۱۲۰۹م) در تقریر دقیق‌تری از این برهان، دلالت طبیعت را بر وجود خداوند، براساس آیات قرآن، به دو نوع تفکیک می‌کند. به عقیده او در بخشی از آیات، نظم مشهود در ساختمان موجودات دلیل بر اثبات صانع دانسته شده است و این همان برهان اتقان صنع است. اما علاوه بر این، برهان دیگری را بر پایه اصل هدایت در موجودات می‌توان از قرآن به دست آورد. برخی از آیات توجه ما را

مفهوم نامتناهی، آن را مختص وجود قدیم می‌شمارد و برخلاف ارسطو نتیجه می‌گیرد که زمان و مکان و حرکت را نمی‌توان نامتناهی دانست (ص ۱۱۸-۱۲۲، ۲۰۴-۲۰۵). از دیدگاه او جهان مخلوقات به فعل «ابداع» پدید آمده است و فعل راستین را تنها می‌توان به مبدع ازلی نسبت داد. جهان برای پدید آمدن نیازمند علت است و آنچه به عنوان علت هر پدیده می‌شناسیم، جز واسطه‌ای در زنجیره محدود علتها نیست. کندی با آنکه نظریه ارسطو را درباره تأثیر حرکت اجرام آسمانی می‌پذیرد، این نوع حرکت را نیز حادث و معلول فعل ابداع به شمار می‌آورد. بدین‌گونه، وی در برهان خود بر وجود خدا، از اندیشه ارسطویی محرک نخستین در قالب مفهوم خلق از عدم بهره گرفته است (نک: همانجا، نیز ۱۸۱-۱۸۴؛ کرمر، ۱۹۵-۱۹۷). برهان محرک نخستین در فلسفه اسلامی با تفصیل بیشتری طرح شده است (ابن سینا، المبدأ، ۳۴-۳۸؛ بهمنیار، ۴۷۴-۴۷۸؛ سهروردی، ۳۸۸-۳۸۹؛ فخرالدین، المباحث، ۵۵۴/۱-۵۵۶؛ صدرالدین، الاسفار، ۳۸۳/۳، ۴۲۲/۶-۴۲۳/۶؛ برای تقریر خاصی از این برهان، نک: ابن میمون، ۲۴۵/۲-۲۷۲).

فیلسوفان مسلمان در پرتو نظریه نوافلاطونی صدور، سلسله مراتب خلقت و چگونگی صدور کثرت مخلوقات از خدای واحد بسط را تبیین کرده‌اند. بحث عقول دهگانه و تبیین رابطه نظام‌دار آنها با محرک نخستین، کوششی منسجم در پیوند دادن فلسفه طبیعی با خداشناسی است (فارابی، «عیون»، ۶۷-۶۹، «التعلیقات»، ۱۴، ۱۵؛ ابن سینا، الشفاء، الیهات، مقاله ۹، فصلهای ۴-۵، النجاة، ۳۹۸-۴۰۸؛ ابوسلیمان، ۳۷۲-۳۷۶). با اینهمه، ابن سینا برهان حرکت را شیوه حکمای طبیعی در اثبات وجود خدا شمرده، و برخلاف ارسطو بحث درباره وجود خدا را از بنیاد به فلسفه اولی مربوط ساخته است. تفاوت فارابی و ابن سینا با ابن رشد در خداشناسی ناشی از همین دیدگاه بوده است. به اعتقاد ابن رشد خداشناسی مبتنی بر فلسفه طبیعی در ذات خود به طبیعیات تعلق دارد، اما ابن سینا در برهان ویژه خود بر اثبات وجود خدا به جای تکیه بر مفهوم طبیعی حرکت، قالب استدلال ارسطو را برای مفهوم وجودی امکان و حدوث به کار گرفته است (نک: ابن رشد، «السماع»، ۱۸-۱۹).

۴. برهان نظم: مشاهده نظم و سامان حاکم بر جهان از دیرباز انسانها را به وجود خدا به عنوان صانع و تدبیرکننده جهان دلالت می‌کرده است. این نوع رهیافت، با همه خرده‌هایی که بر صورت برهانی آن گرفته‌اند، نسبت به دیگر استدلالها به فهم عموم نزدیک‌تر است و با تجربه‌های دینی مؤمنان نیز سازگاری بیشتری دارد.

مایه‌های اصلی برهان نظم را در آیات فراوانی از قرآن کریم می‌توان دید که نشانه‌های خلقت و حکمت الهی را در چند نمونه از نظامهای سنجیده طبیعت بیان می‌کند و انسانها را دعوت می‌کند که در بدایع طبیعت بیندیشند (برای نمونه، نک: بقره/۱۶۴؛ نبا/۶۷۸-۱۶۶). اینگونه استدلال — که در ادوار پیشین «اتقان صنع» نامیده شده است — در قالب برهانی اغلب برای اثبات صفاتی چون علم و حکمت الهی به کار

وجود فاعلی دارای طرح و تدبیر است، در مقام اثبات عقلی، مسائل فلسفی دیگری را به میان می‌آورد. در این باره ۳ روش استنتاج وجود داشته است.

۱. تجربه نظم در آنچه انسان تولید می‌کند، یا سازمان می‌دهد، حکم می‌کند که نظم در اینگونه امور حاصل تدبیر و غایت‌اندیشی است. براین مبنا بسیاری از بیانه‌های این برهان برپایه مشابهت میان جهان و انسان یا جهان و یکی از مصنوعات پیچیده بشر استوار است (نک: غزالی، همان، ۱۲۹/۱؛ مانکدیم، ۴۰۸-۴۰۹؛ تفتازانی، ۱۱۰/۴). متکلمان اسلامی قیاس تمثیلی را در موضوعات دیگر نیز به کار برده‌اند، اما ایقان منطقی اینگونه استنتاج موردپذیرش نیست.

۲. در حکم به وجود ناظم به دو روش بر مبنای استقرا نیز تمسک شده است که اعتبار آنها در گرو ارزش منطقی استقراست: راه حل نخست بر مبنای این اصل است که امور اتفاقی نمی‌توانند دائمی یا اکثری باشند، و این همان اصلی است که در تبیین کلی استقرا به آن استناد می‌شود (نک: ابن سینا، الشفاء، برهان، ۹۵-۹۷؛ صدرالدین، المبدأ، ۲۳؛ نیز نک: تفتازانی، ۱۱۱/۴). در روش دوم که معاصران به آن پرداخته‌اند، برپایه حساب احتمالات نشان داده می‌شود که احتمال پیدایش اتفاقی یک ساختار منظم، چندان اندک است که به صفر میل می‌کند و چنین احتمالی قابل اعتنا نیست (نک: هیک، ۸۱-۸۲؛ صدر، ۲۳-۳۴).

۳. برخی از معاصران کوشیده‌اند تا حکم یاد شده را به شیوه برهانی اثبات کنند. صورت کلی این استدلال چنین است که نظم مانند هر پدیده‌ای از علتی ضروری سرچشمه می‌گیرد و باید با علت خویش سنخیت داشته باشد. لازمه سنخیت در اینجا وجود فاعلی دارای شعور و غایت است. بیان دیگری از این نوع، این است که هر مجموعه منظمی از راه انتخاب میان ترکیبها و صورتهای مختلف پدید می‌آید و انتخاب تنها می‌تواند معلول علتی برخوردار از آگاهی و اختیار باشد (همو، ۳۹-۴۳).

آنچه از راه برهان نظم اثبات می‌شود، ضرورت وجود نیرویی نظم‌دهنده و هدف‌دار برای جهان است، زیرا رکن مفهوم نظم را غایت و تدبیر تشکیل می‌دهد. با توجه به این نکته می‌توان درباره حدود کاربرد این برهان بحث کرد. کسانی که اعتبار این برهان را نپذیرفته‌اند، هیچ‌گاه منکر وجود علت فاعلی برای نظم پدیده‌ها نبوده‌اند، چنانکه اصل علیت یا موجبیت، وجود علتی را برای مجموعه منظم ایجاب می‌کند. اختلاف در این است که منکران وجود خدا نظم موجود را معلول عوامل درون طبیعت قلمداد می‌کنند و غایت را به نهاد طبیعت نسبت می‌دهند. از اینجاست که برخی معتقدند برهان نظم به لحاظ فلسفی از اثبات وجود مبدای بی‌نیاز از طبیعت قاصر است. از این دیدگاه که با مبانی اغلب فلاسفه مسلمان نیز سازگاری دارد، برهان نظم را می‌توان مکمل برهانهای چون وجوب و امکان دانست و از آن برای شناخت صفات واجب متعال بهره گرفت.

به نیرویی در نهاد موجودات جلب می‌کنند که آنها را در مسیر دگرگونیهای طبیعی به غایتی مشخص راه می‌برد. از دیدگاه فخرالدین رازی این واقعیت چیزی فراتر از نظم طبیعت است (التفسیر، ۳۱/۱۳۹-۱۴۰).

فلاسفه مسلمان از اندیشه نظم در اثبات ذات الهی کمتر بهره گرفته‌اند، هرچند شواهد نظم جهان را در مبحث علم و حکمت الهی و در بیان آموزه‌هایی چون عنایت و نظام احسن (هم) به کار برده‌اند (ابن سینا، المبدأ، ۸۸-۹۰؛ صدرالدین، الاسفار، ۱۰۶/۷، المبدأ، ۱۲۴، پی؛ اما این اندیشه در فلسفه کندی و ابن رشد در اثبات وجود خدا به کار گرفته شده است. کندی به استفاده از آموزه‌های فلسفی مربوط به جهان و مراتب موجودات، وجود نظم را در طبیعت به نحو گسترده‌تری توضیح می‌دهد. وی در آغاز یکی از رسائل خود می‌گوید: «به راستی که در نظم این جهان و ترتیب آن و کنش برخی چیزها بر بعضی دیگر و اتقان هیأت آن برپایه امر اصلح در کون و فساد و ثبات و زوال هر موجودی، بزرگ‌ترین دلالت است بر استوارترین تدبیر و محکم‌ترین حکمت. با هر تدبیری، مدبری در کار است و با هر حکمتی حکیمی» (ص ۲۱۵، ۲۳۰-۲۳۱). او در جای دیگری اندیشه عالم صغیر یا مشابهت میان جهان و انسان را مبنا قرار می‌دهد و می‌گوید: همچنان که نظام بدن انسان به وجود نیروی نامرئی نفس که تدبیرکننده بدن است، دلالت می‌کند، نظم جهان محسوس نیز دلیل بر وجود دانای نادیدنی است که آن را تدبیر می‌کند (ص ۱۷۳-۱۷۴، ۲۵۷).

ابن رشد در دنباله بحثهایی که در رد ادله متکلمان آورده است، به طرح برهانی با عنوان «دلیل عنایت» پرداخته است که به عقیده وی مضمون آن برگرفته از تعالیم وحی است. وی این برهان را هم درخور فهم عامه مردم دانسته است و هم مناسب با شیوه اهل تفکر («الکشف»، ۶۵، ۶۷-۶۹، ۱۰۸، پی). دلیل عنایت که تقریر ویژه ابن رشد از برهان نظم است و با مفهوم عنایت در فلسفه ابن سینا تفاوت دارد، مبتنی بر دو مقدمه است: ۱. همه موجودات جهان با هستی انسان سازگارند؛ ۲. اینگونه سازگاری نمی‌تواند ناشی از اتفاق باشد، بلکه از جانب فاعلی است که آن را اراده و تقدیر کرده است. شناخت ما از جهان و انسان هرچه بیشتر باشد، این حقیقت بر ما آشکارتر می‌شود که اجزاء گوناگون طبیعت از آسمان و زمین و اعضای بدن در خدمت نوع بشرند (همان، ۶۵-۶۶).

ویژگی برهان ابن رشد تأکید او بر اصل غایت یا هدف‌دار بودن است که در کلیت آن با مفهوم نظم پیوندی نزدیک دارد، چنانکه برهان نظم را «برهان غایت‌شناسانه» می‌دانند. مفهوم نظم بیش از آنکه معنای ترتیب علی یا مبنای زیبایی‌شناختی داشته باشد، وصفی است برای هماهنگی اجزاء یک مجموعه در برآوردن کارکردی که از آن مجموعه انتظار می‌رود. بنابراین، نظمی که به طبیعت نسبت داده می‌شود، متضمن هدف‌دار بودن آن است و از این حیث برهان موسوم به هدایت را نیز می‌توان در مقوله برهان نظم جای داد. این حکم که هر نظمی مستلزم

است. در این برهان برای حقیقت ناب وجود، ضرورتی ازلی اثبات می‌شود و این حقیقت ناب بر ذات الهی انطباق می‌یابد. مبانی این برهان که در واقع اصول حکمت صدرایی محسوب می‌شوند، عبارتند از اصالت وجود، تشکیک وجود و رابطه میان وجود مطلق و وجود ربطی. بنابر نظریه اصالت وجود، تحقق عینی هر چیز به وجود آن است، نه به ماهیت (چیستی) آن. ویژگیهای اشیاء و تمایز آنها از یکدیگر در حقیقت امر به چیزی جز وجود آنها باز نمی‌گردد و آنچه به عنوان ماهیت هر چیز شناخته می‌شود، امری اعتباری است که ذهن آن را از قیدها و محدودیت‌های وجودی آن چیز انتزاع می‌کند (الاسفار، ۳۸/۱، بی).

چون تنها هستی است که حقیقت دارد، تمایز موجودات و ماهیات آنها را نمی‌توان به چیزی جز شدت و ضعف هستی آنها نسبت داد، بدین معنا که منشأ تفاوت موجودات، بهره‌های متفاوت آنها از حقیقت واحد وجود است. کثرت موجودات به وحدت حقیقت وجود باز می‌گردد و وجود در عین وحدت زمینه کثرت نیز هست. بدین گونه، حقیقت وجود که میان همه موجودات مشترک است، خود به واسطه تفاوت مراتب مایه تمایز آنها از یکدیگر نیز شده است. این نوع تفاوت مراتب (تشکیک خاصی وجود) نامیده می‌شود (همان، ۳۷-۳۵/۱، ۱۵-۱۴/۶).

مرتبه کمال وجود، حقیقتی بسیط است که نقص و محدودیت در آن راه ندارد. وجود مطلق که هستی همه موجودات بهره‌ها و تجلیاتی از آن است، نمی‌تواند پذیرای عدم باشد، زیرا وجود از آن حیث که وجود است، عین بودن است و عدم را نفی می‌کند. نفی عدم از وجود، ذاتی وجود است و نیازمند دلیل نیست. از میان رفتن یا پدید آمدن اشیاء معنایی جز این ندارد که حدود وجودی تغییر و تبدل می‌یابند و ظرفها و تعینات وجود جای خود را به یکدیگر می‌دهند. بنابراین، وجود دارای دو نوع کلی است، یکی وجود بسیط تام که عین کمال و فاعلیت است و از بی‌نیازی مطلق برخوردار است. دوم آنچه جز اوست و همه موجودات با مراتب مختلف در آن مشترکند. هستی هیچ چیز هویتی مستقل از وجود محض ندارد و از همین روست که موجودات عین وابستگی و نیازمندی به وجود مطلقند و شأنی جز معلولیت و ربط محض ندارند. صدر المتألهین این ساختار هستی‌شناختی را بر وجود خداوند و جهان مخلوقات تطبیق می‌دهد، وجود محض همان ذات غنی آفریدگار است که سرچشمه فیض وجود به ماسوای خویش است. مخلوقات نیز افعال و آثار آن وجود واجبند و چیزی جز وابستگی به او نیستند (همان، ۱۵/۶، نیز ۳۶۸/۲، ۳۷۲).

ویژگی مهم برهان صدیقین در این است که ترتیب معرفتی آن با سیر واقعی وجود از مبدأ هماهنگی دارد. در اینجا از وجود معلول به وجود علت استدلال نمی‌شود، بلکه ذات باری بهترین دلیل بر وجود خود دانسته می‌شود. وصفی که ملاهادی سبزواری برای مطلق وجود ذکر می‌کند، در این مورد صادق است: مفهوم آن از آشکارترین چیزهاست، اما که آن در غایت پوشیدگی است (شرح، ۴۲، ...). صدر المتألهین

۵. برهان صدیقین: این برهان برخلاف دیگر برهانهای وجود خدا مبتنی بر تأمل در حقیقت وجود است. صدرالدین شیرازی (د ۱۰۵۱/ق ۱۶۴۱م) که پایه‌گذار صورت تکامل یافته این برهان است، آن را برترین و استوارترین طریقه معرفت خدا دانسته است. در اینجا به تعبیر او حد وسط برهان، چیزی جز همان حقیقت مطلوب نیست و راه با مقصد وحدت می‌یابد. از دید او در همه برهانهایی که متکلمان و حکمای طبیعی آورده‌اند، اموری غیر از وجود حق واسطه معرفت او قرار می‌گیرند، مانند امکان برای ماهیت، حدوث برای مخلوقات، و حرکت برای جسم (الاسفار، ۱۳/۶-۱۴).

عنوان «صدیقین» را، چنانکه اشاره شد، نخستین بار ابن سینا در مورد تقریر خاص خود از برهان وجوب و امکان به کاربرد، از آن حیث که به عقیده او استدلال را از تأمل در خود وجود آغاز می‌کند و از استناد به آفرینش و فعل او بی‌نیاز است (الاشارات، ۶۶/۳). در برهان ابن سینا که او آن را از روشهای متکلمان و حکمای طبیعی برتر شمرده است، وجود از همان حیث که وجود است، به واجب و ممکن تقسیم می‌شود و از آنجا ضرورت وجود واجب و سپس وحدانیت و صفات دیگر او به اثبات می‌رسد. به عقیده صدر المتألهین اینگونه استدلال به «شیوه صدیقین» نزدیک‌تر است، اما چنان نیست که ابن سینا ادعا می‌کند، زیرا در آن به مفهوم وجود استناد شده است، نه به حقیقت وجود (صدرالدین، همان، ۲۶/۶-۲۷).

تفاوت تقریر خاص ابن سینا با صورتهای دیگر برهان امکان این است که در آنها استدلال از وجود ممکن و اوصاف آن آغاز می‌شود. استناد به اوصاف جهان مبنای برهانهای حدوث و حرکت نیز هست. اما ابن سینا تصدیق به اصل وجود چیزی را - فارغ از وجوب یا امکان آن - مبنا قرار می‌دهد و سپس نتایج هر یک از دو فرض را بررسی می‌کند (نک: النجاة، ۳۸۳-۳۸۴، المبدأ، ۲۲-۲۳). موضوع بحث در اینجا وجود به عنوان مفهومی مشترک و مشتمل بر مصادیق متفاوتی است که یکی از آنها وجود واجب است. اما با آنکه گذار از مفهوم ممکن الوجود به وجود واجب، مستقل از اوصاف موجودات صورت می‌گیرد، استفاده از این مفاهیم در تبیین هستی جهان متکی بر اصلی مفروض است که وجودات عینی را در دو مقوله واجب و ممکن متمایز می‌سازد. در برهان ابن سینا پس از تقسیم وجود به واجب و ممکن، در مرحله نخست گفته می‌شود که اگر وجود مفروض واجب باشد، مقصود حاصل شده است. اما این حالت آنگاه نتیجه مطلوب را به دست می‌دهد که آنچه در شق نخست ادعا می‌شود که واجب و بی‌نیاز از علت است، همان وجود خداوند باشد؛ در غیر این صورت برهان نمی‌تواند با شق دوم، یعنی ممکن بودن وجود مفروض ادامه پیدا کند. از اینجا است که باید گفت روایت ابن سینا از برهان صدیقین نیز ممکن بودن جهان را به نحو ضمنی مفروض گرفته است (نک: فخرالدین، المطالب، ۱۳۴/۱-۱۳۵).

برهان صدیقین به صورتی که صدرالدین شیرازی عرضه کرده است، نتیجه هستی‌شناسی خاص او، و به اعتباری در بردارنده طرح کلی آن

وجودی با برهان صدیقین این است که در برهان آنسلم مفهوم وجود مورد تحلیل قرار می‌گیرد. از همین رو، این اشکال بر آن وارد شده است که نتیجه حاصل از مفهوم و تعریف چیزی، متضمن وجود خارجی آن نیست. اما صدر المتألهین برهان خود را بر حقیقت وجود بنا می‌نهد و آن را از متن هستی‌شناسی عام خود به دست می‌آورد.

برخی از محققان صورتی از برهان هستی‌شناختی را به فارابی نیز نسبت داده‌اند، بر این اساس که وی در بحث خود از مراتب موجودات مفارق، سلسله صعودی آنها را به موجودی ختم می‌کند که ضرورتاً همان وجود کامل مطلق است و به دلیل کمال مطلق، نیستی آن را نمی‌توان تصور کرد (نک: فخری، ۱۳۸۶).

مأخذ: آمدی، علی، غایة الرام فی علم الکلام، به کوشش حسن محمود عبداللطیف، قاهره، ۱۳۹۱/ق/۱۹۷۱؛ ابن حزم، الفصل، قاهره، ۱۳۸۴/ق/۱۹۶۴؛ ابن خمار، حسن، «مقالة فی ان دلیل یحیی النحر علی حدث العالم اولی بالتبول من دلیل المتکلمین اصلاً»، الافلاطونية المحدثه عند العرب، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۵؛ ابن رشد، محمد، تفسیر مابعدالطبیعة، به کوشش مورس بویر، بیروت، ۱۹۴۸؛ همو، نهافت التهافت، به کوشش مورس بویر، بیروت، ۱۹۸۷؛ همو، «السماع الطبیعی»، رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۶/ق/۱۹۲۷؛ همو، «الکشف عن مناهج الادلة»، فلسفة ابن رشد، دمشق، ۱۳۵۳/ق/۱۹۳۵؛ ابن سینا، الاشارات و التنبیحات، تهران، ۱۳۸۷؛ همو، الشفاء، الهیات، به کوشش جرج قنوتی و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰/ق/۱۹۶۰؛ همو، الشفاء، برهان، به کوشش ابوالعلاء عقیلی، قاهره، ۱۳۷۵/ق/۱۹۵۶؛ همو، المبدأ والمعاد، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۶۳؛ همو، النجاة، قاهره، ۱۳۳۱/ق/۱۹۱۳؛ ابن فورک، محمد، مجرد مقالات الشيخ ابی الحسن الاشعری، به کوشش دانیل زیماره، بیروت، ۱۹۸۷؛ ابن میثم بحرانی، میثم، قواعد الرام فی علم الکلام، قم، ۱۳۹۸؛ ابن میمون، موسی، دلالة الحائرين، به کوشش حسین آتای، آنکارا، ۱۹۷۴؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد، «مقالة فی المحرک الاول»، همراه صوان الحکمة، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۴؛ اشعری، علی، اللمع، به کوشش جوزف مکاریتی، بیروت، ۱۹۵۲؛ باقلانی، محمد، التمهید، به کوشش جوزف مکاریتی، بیروت، ۱۹۵۷؛ بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، بهمنیار بن مرزبان، التخصیص، به کوشش مرتضی مطهری، تهران، ۱۳۴۹؛ تفازانی، مسعود، شرح المقاصد، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۴۰۹/ق/۱۹۸۹؛ جوبینی، عبدالملک، الارشاد، به کوشش محمدیوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، بغداد، ۱۳۶۹/ق/۱۹۵۰؛ همو، الشامل، قاهره، دارالعرب؛ همو، لمع الادلة، به کوشش فوئید حسین محمود و محمود خضیری، قاهره، ۱۳۸۵/ق/۱۹۶۵؛ حائری یزدی، مهدی، هرم هستی، تهران، ۱۳۶۱؛ دوئم، پیر، مصادر الفلسفة العربیة، ترجمة ابوعرب مرزوقی، تونس، ۱۹۸۹؛ سبزواری، ملاهادی، حاشیه بر الاسفار (نک: همو، صدرالدین شیرازی)، همو، شرح منظومه، به کوشش مهدی محقق و ت. ایزوتسو، تهران، ۱۳۶۰؛ سهروردی، یحیی، «المشارع و المطارحات»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۵۵؛ ج ۱؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش عبدالعزیز رکیل، قاهره، ۱۳۸۷/ق/۱۹۶۸؛ همو، نهاية الاقدام، به کوشش آلفرد گیوم، لندن، ۱۹۳۴؛ صدر، محمدباقر، «موجر فی اصول الدین»، همراه الفتاوی الواضحة، نجف، ۱۹۷۷؛ صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار، تهران، ۱۳۸۶؛ همو، المبدأ والمعاد، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۴؛ طباطبایی، محمدحسین، حاشیه بر الاسفار (نک: همو، صدرالدین شیرازی)، همو، نهاية الحکمة، قم، دارالتبلیغ؛ عضدالدین ایجی، عبدالرحمان، الموافقة، بیروت، عالم الکتب؛ علامه حلی، حسن، انوار الملکوت، به کوشش محمدنجمی زنجانی، قم، ۱۳۶۳؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۶؛ همو، الاقتصاد فی

تأکید می‌کند که این شیوه معرفت به وجود خدا، به طریقه «اشراقیان» و روشی که آنان در تطبیق حقیقت هستی با نور و مظاهر آن داشته‌اند، نزدیک‌تر است و با آنچه در آیات قرآن و احادیث آمده است، نیز سازگاری بیشتری دارد، از جمله این آیات که «خداوند گواهی می‌دهد که جز او معبودی نیست» (آل عمران/۱۸/۳) و «آیا خداوند که خود بر هر چیز گواه است، کافی نیست؟» (فصلت/۵۳/۴۱). مزیت دیگر این برهان اثبات توحید و دیگر صفات الهی در ضمن اثبات واجب است (صدرالدین، همان، ۲۴/۶-۲۶).

ملاهادی سبزواری درباره برهان صدر المتألهین می‌گوید: مقدماتی که او برای این برهان آورده است، با همه ارزشی که دارد، جزء لازم آن نیست و فهم آن را دشوارتر می‌سازد. اثبات وجود واجب را می‌توان تنها بر پذیرش اصالت وجود بنا نهاد و مبانی دیگر را به بحث از فیاضیت حق واگذار کرد. بنابر تقریری که سبزواری پیشنهاد می‌کند، پس از ثبوت اصالت وجود می‌توان گفت: حقیقت وجود که عینیت بخشی همه چیز و بنیان واقعیت است، حقیقتی است جاری که عدم برای آن محال است؛ زیرا هیچ چیزی پذیرای نقیض خود نیست. حقیقتی که عدم آن امتناع دارد، همان واجب الوجود بالذات است. ضرورتی که بر این وجود اطلاق می‌شود، ضرورت ازلی است که برخلاف همه ضرورت‌های دیگر مشروط به هیچ قید و جهتی نیست (حاشیه، ۱۶/۶-۱۷).

طباطبایی نیز این برهان را به صورت دیگری بیان می‌کند و نتیجه می‌گیرد که اصل وجود واجب، معرفتی ضروری است و برهان آوردن بر این حقیقت برای توجه دادن به آن است. از دیدگاه او استدلال را می‌توان با تثبیت اصل واقعیت آغاز کرد که انکار آن جز سفسطه نیست، چنانکه فرض بطلان هرگونه واقعیت مستلزم اثبات و تصدیق واقعیت است. اگر کسی به نفی امر واقع حکم دهد، ناگزیر است واقعیت را به نحو ضمنی برای آنچه بدان حکم می‌کند، بپذیرد. اما نکته مهم در این تقریر، برابر نهادن واقعیت ضروری با وجود واجب بالذات است که هرآنچه هست، واقعیت خود را از آن می‌گیرد و بستگی وجودی به آن دارد (حاشیه، ۱۴-۱۵، نهاية، ۲۳۶-۲۳۸).

برهان صدیقین را می‌توان نوعی برهان هستی‌شناختی^۱ به شمار آورد. این عنوان همه برهان‌هایی را در برمی‌گیرد که از تحلیل مراتب هستی، ضرورت وجود خدا را نتیجه می‌گیرند. در الهیات مسیحی این برهان با نام قدیس آنسلم (د ۵۰۳/ق/۱۱۰۹م) شناخته می‌شود. برخی برهان وجود او را با برهان صدیقین مقایسه کرده‌اند (نک: حائری، ۵۸-۵۹). برهان آنسلم بیان می‌دارد که خدا بنا به تعریف موجودی است که از او کامل‌تر نمی‌توان تصور کرد. اگر فرض کنیم که خدا وجود نداشته باشد، آنگاه این خدا نسبت به خدایی که موجود تصور شود، فروتر خواهد بود و این خلاف تعریف ما از خداست (هیگ، ۷۹-۷۵). این برهان را متفکران غرب موضوع تفسیرها و ایرادهای فراوانی قرار داده‌اند، هرچند صورت مقبول‌تری از آن در تفسیرهای تازه‌تر از نوشته‌های او نشان داده شده است (ملکم، ۱۰۰ ff.). تفاوت مهم برهان

آیاتی از قرآن کریم به بیان منشأ شرعی برای برائت می‌پردازد (ابن حزم، ۵۲/۱ بی).

از سده ۲ تا ۵ ق، اتفاق مهمی در تغییر حوزه معنایی اصل برائت نمی‌یابیم. در اواخر سده ۵ ق، شافعیان با تعبیری نظیر استصحاب حال عقل و استصحاب الحال به نظریه پردازی درباره آن پرداخته‌اند (نک: ابواسحاق، التبصرة، ۵۲۶-۵۲۹، المص، ۱۱۶). اظهار نظر غزالی در المستصفی به عنوان تکمیلی بر مباحث گذشته و سرآغاز تحولی برای آینده، در این راستا قابل ذکر است. غزالی نخستین کسی است که ۴ دلیل «کتاب»، «سنت»، «اجماع» و «دلیل العقل و استصحاب» را برشمرده، و در توضیح دلیل چهارم، استصحاب حال عقل - برائت - را به عنوان یکی از مهم‌ترین اقسام استصحاب ذکر کرده است. (۲۲۰-۲۱۷/۱) برای رابطه استصحاب الحال و برائت، نک: ه، د، ۱۹۱/۸.

سابقه تاریخی بحث برائت در اصول امامیه، به پیدایش دلیل عقل بازمی‌گردد. شیخ مفید در التذکرة، اصول احکام شرعی را کتاب، سنت و اقوال ائمه ذکر نموده، و راههای رسیدن به این اصول را عقل، لسان و اخبار دانسته است (ص ۲۸). پس از او، ابن ادریس نخستین فقیه امامی است که از دلیل عقل به عنوان یکی از ادله فقهی نام می‌برد. توضیح اجمالی وی از دلیل عقل بدین صورت است که هرگاه در مسأله‌ای دلیلی از کتاب، سنت و اجماع نیافتیم، به دلیل عقلی تمسک می‌کنیم (ص ۳). اگرچه ابن ادریس مراد خویش را از دلیل عقل بیان نکرده است، اما با بررسی کتاب وی و نیز با توجه به تقدیمی که برای ۳ دلیل دیگر نسبت به دلیل عقل قائل شده است، می‌توان دریافت که مراد او از دلیل عقل همان اصل برائت است (نک: ه، د، ۲۸۷/۹؛ نیز انصاری، فرائد، ۴۴۶/۲). پس از ابن ادریس، محقق حلی در مقدمه المتعبر با ذکر ۵ دلیل «کتاب، سنت، اجماع، عقل و استصحاب» از برائت به عنوان یکی از اقسام استصحاب یاد می‌کند (ص ۵). شهید اول در مقدمه الذکر ضمن منحصراً دانستن ادله فقهی در ۴ دلیل کتاب، سنت، اجماع و عقل، در توضیح دلیل چهارم دلیل عقل را به دو قسم احکام غیرمبتنی بر خطاب شرعی و احکام مبتنی بر خطاب شرعی تقسیم نموده است؛ آنگاه برائت و در کنار آن استصحاب را به عنوان مصادیق دلیلی که مبتنی بر خطاب شرع نیست، ذکر می‌نماید (ص ۵؛ قس: محقق حلی، ۷۰۶). شهید ثانی در یک جا از برائت و استصحاب به عنوان دلیل عقل یاد کرده (الروضة، ۶۵/۳)، و در جایی دیگر برائت را یکی از اقسام استصحاب الحال شمرده است (تمهید، ۲۷۱). پس از شهیدین در فاصله زمانی سده‌های ۱۰-۱۳ ق با حاکمیت گرایشهای اخباری در محافل امامیه، دلیل عقل و اصول عملیه در موضع ضعف قرار می‌گیرد (استرآبادی، ۴۷، ۱۰۶، جم: برای تحلیل، نک: ه، د، همانجا). به طور خاص در موضوع برائت باید گفت که میان اصولیان و اخباریان در جریان برائت در شبهه وجوب اختلاف نبود، اما در شبهه تحریمیه اصولیان قائل به برائت بودند و در مقابل اخباریان به احتیاط روی

الاعتقاد، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، تهافت الفلاسفة، به کوشش مورس بویر، بیروت، ۱۹۹۰ م؛ فارابی، «التعلیقات»، مبادئ الفلسفة القديمة، قاهره، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ همو، «عیون المسائل»، مجموعة الفلسفة، قاهره، ۱۳۲۵ ق/ ۱۹۰۷ م؛ همو، «القیاس الصغیر علی طريقة المتکلمین»، المنطق عند الفارابی، به کوشش رفیق عجم، بیروت، ۱۹۸۹ م؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، ۱۴۱۰ ق/ ۱۹۹۰ م؛ همو، «شرح»، شرحی الاشارات، قم، ۱۴۰۴ ق؛ همو، کتاب الاربعین، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ ق؛ همو، المباحث المشرقیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۳ ق؛ همو، محصل افکار المتقدمین، به کوشش طه عبدالرؤف سعد، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ همو، المطالب العالیة، به کوشش احمد حجازی سقا، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ فخری، ماجد، «فارابی و برهان وجودی»، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تحقیقات اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ش، ص ۳، ۱-۲؛ قرآن کریم؛ کندی، یعقوب، الرسائل الفلسفیه، به کوشش محمد عبدالهادی ابورید، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ مانکدیم، احمد [تعلیق] شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ ملاحی خوارزمی، محمود، المعتدل فی اصول الدین، به کوشش مگردموت و مادلونگ، لندن، ۱۹۹۱ م؛ شفی، میمون، تبصرة الادلة، به کوشش کلود سلامه، دمشق، ۱۹۹۰ م؛ نصیرالدین طوسی، محمد، «شرح الاشارات»، الاشارات والتنبیها (نک: ه، د، این سینه) نیز:

Aristotle, *Metaphysica*; id, *Physica*; Blumenfeld, D., «Leibniz's Ontological and Cosmological Arguments», *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. N. Jolley, Cambridge, 1995; Hick, J., *An Interpretation of Religion*, New Haven/London, 1989; Kraemer, J.L., *Philosophy in the Renaissance of Islam*, Leiden, 1986; Malcolm, N., «Anselm's Ontological Arguments», *Readings in the Philosophy of Religion*, ed. B.A. Brody, New Jersey, 1992; Rowe, W., «Two Criticism of the Cosmological Arguments», *ibid*; Wolfson, H.A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard etc., 1976.

محمدجواد انواری

برائت، نک: ولایت و برائت.

برائت، سوره، نک: توبه، سوره.

برائت، یکی از اصول مهم در مذاهب گوناگون فقهی، و یکی از ۴ اصل عملی در اصول متأخر امامیه که عبارت است از نفی تکلیف از مکلف در موارد شک در تکلیف.

گرچه می‌توان نمونه‌هایی از کاربرد برائت را در سده نخست هجری ذکر کرد (فاسی، ۱۶۵-۱۶۶)، اما ریشه تاریخی برائت به عنوان نظریه‌ای شکل گرفته در دوره‌های بعدی علم اصول، به نظریات متکلمان متقدم معتزله در سده ۲ ق/ ۸ م بازمی‌گردد. واصل بن عطا از بنیان‌گذاران معتزله در نیمه این سده، در مقام بیان ادله فقهی، در صورت فقدان دلیلی از «کتاب» و «خبری که حجت» باشد، «عقل سلیم» را جزو ادله می‌شمارد (قاضی عبدالجبار، ۲۳۴-۲۳۶). در نسلهای بعد و در توضیح مراد واصل از دلیل سوم، نظر ابراهیم نظام درباره منابع فقهی قابل ذکر است؛ ابن قبه رازی متکلم امامی تصریح دارد که ادله فقه نزد نظام عبارت از «کتاب» و «خبر قاطع عذر» است و در صورت نبود دلیلی از این دو، همه چیز به حکم عقل مباح است و اشیاء در حکم اطلاق عقلیند (ص ۱۲۰-۱۲۲).

فقه‌های ظاهری با رویکردی مشابه معتزلیان در تکیه بر نصوص، در غیر موارد منصوص اصل را بر عدم تشریع حکمی (اعم از وجوب یا حرمت) می‌نهادند. ابن حزم ظاهری در مقام نظریه‌پردازی با استناد به

می‌آوردند (بحرانی، ۴۳/۱-۴۴).

در میانه سده ۱۲ ق پس از یک دوره چیرگی اخباریان بر محافل امامیه، ظهور وحید بهبهانی سرآغاز تحولی شد که اوج تکامل آن را در آثار شیخ انصاری مشاهده می‌کنیم. وحید بهبهانی با پرداختن جدید به اصول عملیه، امارات و اصول را از هم جدا کرد و از امارات به عنوان ادله اجتهادی و از اصول عملیه به عنوان ادله فقهاتی یاد می‌کرد. شیخ انصاری در تکمیل اندیشه وحید، تقدم ادله اجتهادیه بر اصول عملیه را مطرح می‌نمود (فراند، ۴۱۷/۲).

پیوند اصالة الاباحه و اصل برائت: در یک تحلیل کلی در مورد چگونگی پیدایی اصل برائت، باید گفت بر مبنای حسن و قبح عقلی که علاوه بر متکلمان معتزله مورد پذیرش متکلمان امامیه نیز قرار گرفته است، همه افعال انسانها به طور ذاتی و صرف نظر از امر و نهی شارع دارای مصالح و مفاسدی هستند که امر و نهی شارع تابع این مصالح و مفاسد است. برخی از این مصالح و مفاسد به بداهت عقلی یا از راه استدلالات عقلی قابل تشخیص هستند. و برخی نیز از راه وحی و ابلاغ شریعت دانسته می‌شوند. در مواردی که مصالح و مفاسد افعال پیش از ورود شرع عقلاً قابل تمیز و تشخیص نباشد، اقوال مختلفی ارائه شده است.

گروهی اصل را حظر می‌دانند و گروهی در این موارد اصل اباحه را جاری می‌دانند. عده‌ای نیز توقف تا ورود شمع را اختیار کرده‌اند (نک: ابوالحسین، ۳۱۵/۱؛ ابن حزم، ۵۲/۱؛ ابواسحاق، التبصرة، ۵۳۲؛ غزالی، ۶۳۱-۶۵؛ سیدمرتضی، ۸۰۸/۲). غزالی با رد هر ۳ نظر، بر آن است که اعمال انسان پیش از ورود شرع فاقد حکمند (۶۵/۱). ابن حزم ظاهری پس از آنکه توقف را برمی‌گزیند، در ادامه با استناد به آیاتی از قرآن کریم بر این عقیده است که خداوند با خطابات کلی همه اشیاء را برای ما مباح گردانیده است؛ لذا محظور بودن هر فعلی منوط به آمدن خطابی از سوی شارع خواهد بود (۵۸/۱). وی استصحاب الحال را با نظری متفاوت از دیگران که آن را مبتنی بر اباحه اصلیه می‌دانند، ابقای حکم اصل ثابت به نص تا ورود دلیلی دال بر تغییر، تعبیر می‌کند (۶/۲) و با توسعه برائت به تمامی موارد مشتبه، حکم به احتیاط در این موارد را حکمی ظنی، و آن را مردود می‌داند. در عین حال احادیث مورد استناد قائلین به احتیاط را حمل بر توصیه به ورع می‌نماید (۱۷۹/۲-۱۹۱).

در میان امامیه، شیخ مفید با بسط حکم ابن بابویه مبنی بر اینکه هر چیزی که به صورت خاص ممنوع نشده باشد، مباح است، توضیح می‌دهد که قبل از استقرار شرایع، حکم عقل به اباحه حجت نیست، اما پس از استقرار شرایع هر کجا حکمی از سوی شرع وجود نداشت، حکم عقل به اباحه حجت است (تصحیح، ۱۴۳).

سیدمرتضی حکم افعال قبل از ورود شرع را اباحه می‌داند (۸۰۸/۲). شیخ طوسی پس از اختیار قول توقف، بر آن است که حکم شرعی بر اباحه داریم (العدة، ۷۵۰/۲؛ قس: ابن حزم، ۵۸/۱). همو در تفسیر آیه «... وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء/۱۵) که بعدها مورد

استناد اصولیان در اثبات برائت قرار گرفت، می‌گوید که آیه شریفه بیانگر حکم عقلی «قبح عقاب بلا بیان» است (النیان، ۴۵۷/۶-۴۵۸). شهید ثانی با تفکیک منافع و مضار، حکم اشیاء را بعد از تشریع در منافع اباحه و در مضار حظر بیان می‌کند (تمهید، ۶۶، ۲۶۸).

تمایز اصل اباحه و برائت: اگرچه در دوره‌هایی بحث برائت در ضمن مباحث حظر و اباحه مطرح می‌شود، اما در دوره‌های متأخرتر، این دو حیثیت جداگانه‌ای دارند. در تفاوت این دو گفته شده که بحث حظر و اباحه ناظر به حکم اشیاء از حیث عناوین اولیه مستفاد از ادله اجتهادی است، حال آنکه بحث برائت و احتیاط ناظر به حکم شک در احکام واقعی است؛ لذا اباحه حکمی واقعی و برائت حکمی ظاهری است. همچنین، اباحه مبتنی بر بحث حسن و قبح عقلی است، در صورتی که برائت چنین نیست. نیز بحث اباحه ناظر به جواز انتفاع از اعیان خارجیه است، ولی در برائت بحث در مورد منع و جواز عمل مکلف است، اعم از آنکه عمل به اعیان خارجیه تعلق گیرد یا خیر. نهایت اینکه اباحه حکم اشیاء را قطع نظر از بیانی از طرف شارع بیان می‌کند، در حالی که محور بحث برائت بعد از لحاظ حکم شارع در مورد اشیاء است. ضمن اینکه مورد اباحه شبهه تحریمیه است، ولی مورد برائت اعم از شبهه وجوبیه و تحریمیه است (انصاری، مطارح، ...، ۱۷۱؛ نائینی، ۳۲۸/۳-۳۲۹).

برائت در مکتب شیخ انصاری: شیخ انصاری با ارائه مباحث اصول عملیه در قالبی جدید آغازگر تحولی در اصول امامیه شد که همچنان ادامه دارد. وی کتاب اصولی خود را بر مبنای نحوه اطلاع مکلف بر حکم شرعی، در ۳ محور قطع، ظن و شک بنیان نهاده است. در مباحث قطع و ظن به ادله اجتهادیه می‌پردازد و در مبحث شک زمینه توسعه استدلالات مبتنی بر اصول عملیه را فراهم می‌آورد. اصول عملیه نزد شیخ، با یک حصر عقلی در ۴ اصل برائت، استصحاب، تخییر و احتیاط، بیانگر وظیفه مکلف به هنگام شک در حکم واقعی است (نک: ه، ۲۸۸/۹). بر این اساس اصل برائت به معنای نفی عقاب از کسی است که در موضع شک در تکلیف مرتکب فعل حرام و ترک واجب شده است (آخوند خراسانی، ۳۳۸) و به عبارت دیگر هرگاه برای مکلف نسبت به حکم واقعی شک عارض گردد، در صورتی که موضوع شک حاصل در اصل تکلیف (وجوب یا حرمت) باشد، بنابر عدم تکلیف و نفی عقاب نهاده می‌شود و اصل برائت جاری می‌گردد. در یک تقسیم کلی موارد شک در تکلیف به دو قسم شبهات تحریمیه و شبهات وجوبیه تقسیم می‌شوند و هر یک از این دو نیز شامل شبهات حکمیه و موضوعیه‌اند. در شبهات حکمیه، مکلف در حکم شرعی کلی شبهه و تردید دارد که منشأ این شک فقدان، اجمال، یا تعارض نصوص است. در شبهات موضوعیه منشأ شک امور خارجیه است (انصاری، فراند، ۴۲۱/۲).

در موضوع برائت، اخباریان و اصولیان در شبهات وجوبیه قائل به برائت هستند، به این معنا که به عقیده هر دو گروه، اصل بر عدم وجوب

واژه بربر را ظاهراً نخستین بار رومیان در بی تهاجم به این منطقه بر این قوم اطلاق کردند و گویا دارای مفهومی تحقیر آمیز بوده است. این نام سپس به کتاب مقدس نیز راه یافت، ولی در آنجا متضمن چنین معنایی نبود (دیویس، ۵۹؛ عبد الحمید، ۷۸/۱-۷۹؛ مادون، ۲۰؛ زنبیر، ۱۱۳۰).

بربرها از دوران باستان خود را امازیغن می خواندند و مصریان هم از عصر فراغت آنها را به همین نام می شناختند (شفیق، ۶۷۴-۶۷۶؛ زنبیر، همانجا)، ولی در منابع عصر اسلامی آنها را بربر خوانده اند و نویسندگان کوشیده اند بر پایه لغت شناسی و نسب شناسی، این نام و وجه تسمیه آن را توضیح دهند (فلقشندی، صبح، ۳۶۰/۱، بی؛ سویی، ۴۲۷، بی؛ عبد الحمید، ۸۰/۱-۸۱؛ آل علی، ۴۲، بل، ۴۴). در آثار این دوره، منطقه شمال افریقا را بلاد بربر و ممالک بربر نیز خوانده اند (یاقوت، ۵۴۰/۱-۵۴۱؛ دیویدسن، ۱۷۱، ۲۵۹). غیر از شمال افریقا، برخی مناطق در جهان اسلام نیز بربر یا برابر نامیده می شوند (مثلاً نک: EI², I/1171-1172؛ رافق، ۷۵۹؛ دباغ، ۶۳).

در حالی که برخی قدمت حضور بربرها در افریقا را به چند هزار سال پیش می رسانند (الموسوعة، ۲۹۶/۴)، بسیاری از نویسندگان کهن اسلامی خاستگاه آنان را مناطق دیگری، چون شام و فلسطین دانسته، و آورده اند که بربرها از این مناطق به افریقا مهاجرت کرده، و گروهی نیز بعدها به جنوب اروپا و اسپانیا رفته، و ساکن شده اند (ابن اثیر، ۲۰۳/۱، ۲۶/۳؛ اصطخری، ۲۲-۲۰؛ ابن خردادبه، ۸۸-۹۲؛ فلکشنندی، همان، ۳۶۱/۱-۳۶۴، فهرست؛ ابن فقیه، ۸۳؛ ابن خلدون، یحیی، ۱۷۸/۱، بی؛ ابن خلدون، العبر، ۹۷/۶، ۱۰۸-۱۱۰؛ ابن ابی دینار، ۱۴۵، ۲۲؛ بن عامر، ۱۵؛ EI²؛ قس: زنبیر، ۱۱۳۱).

نژاد بربرها نیز از روزگاران کهن مورد بحث مورخان بوده است و در قرون جدید نیز پژوهشگران شرق و غرب به این مسأله پرداخته اند. علاوه بر آنکه در سده های میانه اسلامی، بعضی از مورخان، بربرها را از اعراب عاریه یا یعنی دانسته اند، برخی از نسب شناسان مسلمان امروز نیز کوشیده اند برای بعضی از قبایل بربر مانند صنهاجه و زناته اصل عربی بیابند (همانجا). با اینهمه، گروهی از مورخان مسلمان، بربرها را تیره ای از قبطیان، کنعانیان، عمالیک و یا غیر سامی مثلاً رومی دانسته اند (فلقشندی، همان، ۳۶۱/۱-۳۶۴؛ یاقوت، همانجا؛ ابوالفدا، ۱۲۷/۱؛ ابن خلدون، العبر، ۸۹/۶-۹۷). در قرون اخیر که اروپاییان بر شمال افریقا تسلط یافتند، بنا بر دلیلهای سیاسی کوششهایی نشان دادند تا اصل اروپایی برای بربرها بیابند (نک: شفیق، ۶۷۶).

بنابر کشفیات باستان شناسی، بربرها دست کم از هزاره ۳ ق م در منطقه حضور داشته اند و اسنادی در دست است که نشان می دهد با مصریان در نزاع بوده اند، گفته اند که بربرها از حدود یک سده پیش از میلاد دولت و سازمان حکومتی قدرتمند و گسترده ای داشته اند (بن عامر، همانجا؛ دیویدسن، ۳۱-۳۲، ۹۶-۹۷). با اینهمه، رومیها و ژرمنها در قرون متمادی بر سرزمینهای بربر مسلط بودند و تا فتح اسلامی

است، مگر آنکه دلیلی بر آن ثابت شود (آخوند خراسانی، ۳۵۴؛ بحرانی، ۲۳/۱)، اما در شبهات حکمیة تحریمیه، اصولیان با تمسک به ادله عقلی و نقلی قائل به برائت هستند. در مقابل اخباریان چون به کمال شریعت و اینکه خداوند در هر واقعه ای حکمی معین نموده است، باور دارند، در موردی که حکم شرعی در آن شناخته نیست، عمل به احتیاط را وظیفه مکلف می دانند (کرکی، ۲۶۶). این گروه با استناد به احادیثی از ائمه که احکام شرعی را به حلالیتین، حرام بیتین و شبهاتی میان آن دو تقسیم می کنند، چنین استدلال می آورند که اگر عمل به اصل برائت صحیح باشد، احکام تنها حلال و حرام خواهند بود و برای دسته سوم مصداقی وجود نخواهد داشت، حال آنکه اخبار خلاف این را بیان می کند (بحرانی، ۴۶/۱).

اصولیان برای اثبات برائت در موارد شک در تکلیف به ادله عقلی و نقلی استناد کرده اند و به اعتبار ادله استنادی، مباحث برائت را به دو قسم برائت عقلی و شرعی تقسیم می نمایند (حکیم، ۴۸۲، ۵۱۴). برای اثبات برائت شرعی به آیات «... وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...» (اسراء/۱۵) «... لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا...» (طلاق/۷۶۵)، حدیث رفع و حدیث سعه، و نیز به اجماع تمسک می کنند. گفتنی است برائت عقلی مبتنی بر قاعده «قیح عقاب بلا بیان» است (نک: انصاری، همان، ۴۲۰/۲؛ آخوند خراسانی، ۳۳۹، بی).

مآخذ: آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، بیروت، ۱۴۱۲؛ ابن ادریس، محمد، السرائر، تهران، ۱۲۷۰؛ ابن حزم، علی، الاحکام، بیروت، ۱۴۰۵؛ ابن قبه، محمد، «نقض الاشهاد»، ضمن کمال الدین ابن بابویه، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۵؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، التبره، به کوشش محمد حسین هیتو، دمشق، ۴۰۳ ق/۱۹۸۳؛ همو، الملح، به کوشش محمد بدرالدین نغسانی، بیروت، ۱۹۸۸؛ ابوالحسن بصری، محمد، المعتمد، به کوشش محمد حمید الله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵؛ استرآبادی، محمد امین، الفوائد المدنیة، ج سنگی، ایران، ۱۳۲۱ ق؛ انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، بیروت، ۱۴۱۱ ق؛ همو، مطارح الانظار، قم، مؤسسه آل البيت؛ بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، قم، ۱۳۶۳؛ حکیم، محمد تقی، الاصول العامة للفقهاء المقارن، بیروت، ۱۹۷۹؛ سید مرتضی، علی، الذریعة، به کوشش ابوالقاسم کرچی، تهران، ۱۳۴۸؛ شهید اول، محمد، الذکر، ج سنگی، ۱۲۷۲ ق؛ شهید ثانی، زین الدین، تمهید القواعد، قم، ۱۴۱۶ ق؛ همو، الروضة البهیة، بیروت، ۱۴۱۲ ق؛ شیخ طوسی، محمد، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مکتبه الامین؛ همو، العدة، قم، ۱۴۱۷ ق؛ شیخ مفید، محمد، التذکره، قم، ۱۴۱۳ ق؛ همو، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم، ۱۴۵۳ ق؛ غزالی، محمد، المستصفی، بولاق، ۱۳۲۲ ق؛ فاسی، محمد، الفكر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی، به کوشش عبدالعزیز قاری، بیروت، ۱۴۱۶ ق؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، به کوشش فؤاد سید تونس، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۴؛ قرآن کریم؛ کرکی، حسین، هدایة الابرار، به کوشش رونف جمال الدین، بغداد، ۱۹۷۷؛ محقق حلی، جعفر، المعتمد، ج سنگی، ایران، ۱۳۱۸ ق؛ نائینی، محمد حسین، فرائد الاصول، قم، ۱۴۱۶ ق.

بَربَر، عنوان عمومی قبایلی در شمال افریقا که در منطقه وسیعی از کرانه های اقیانوس اطلس تا صحرای افریقا پراکنده اند. این پراکندگی وسیع و نیز تنوع قبایل و طوایف بربر با آداب و رسوم و برخی فرهنگهای متمایز، موجب شده است تا قوم شناسان به نظریه قاطع و یکسانی درباره خاستگاه و مشخصات نژادی بربرها دست نیابند.

شمال آفریقا هنوز بخش مهمی از این سرزمین در دست فرنگان بود (ابن کثیر، ۱۵۲/۷؛ قلقشنیدی، همان، ۱۱۶/۵، ۱۳۷۷/۷).

سردارانی چون عبدالله بن ابی سرح، عمرو بن عاص، حسان بن نعمان و عقبه بن نافع از نخستین کسانی بودند که به فتح شمال آفریقا همت گماشتند. قبایل مختلف بربر در حوادث این دوره، مواضع گوناگونی داشتند؛ برخی با فاتحان مسلمان همراه بودند و برخی روزگاری نسبتاً دراز به مقابله می‌پرداختند. رفتار سرداران مسلمان نیز با قبایل و طوایف بربر از آغاز فتوحات اسلامی متفاوت بود، اما کشمکشها به تدریج فرو نشست و بربرها در ایجاد و استمرار دولت اسلامی اسپانیا نقشهای مهمی برعهده گرفتند (یعقوبی، ۳۳۹، ۳۴۶؛ ابن اثیر، ۲۵/۳، ۲۶، ۴۱۹، ۴۶۵، ۱۰۵/۴؛ قیروانی، ۵۹-۶۰؛ ابن خلدون، العبر، ۱۰۶/۶؛ ابن ابی دینار، ۲۹؛ قلقشنیدی، همان، ۱۱۷/۵؛ ذهبی، ۵۰؛ لوتورنو، 212-211).

رفتار ستمگرانه برخی حکام مسلمان نسبت به بربرها که به آنان به دیده مالوی خویش می‌نگریستند، موجب بروز قیامها و نهضتهایی گسترده برضد دستگاه خلافت یا حکام عرب شمال آفریقا و حتی اسپانیا گردید. عصیان بربرها بر عقبه بن نافع میان سالهای ۴۱ تا ۴۳ ق/۶۶۱-۶۶۳ م و قیام گنبد بن گمرم (م ۶۹ ق/۶۸۸ م) از نخستین نهضتهای ضد خلافت اموی در این منطقه به شمار می‌رود. پس از آن از قیامی در ۷۴ ق/۶۹۳ م و شورش بربرهای طنجه به رهبری میسر خارجی در ۱۱۰ ق/۷۲۸ م می‌توان یاد کرد که مشکلات جدی برای حکام محلی پدید آورد. در اوایل دولت عباسیان، این شورشها فرونشست، ولی پس از مرگ یزید بن حاتم مهلبی والی قیروان، نهضتهای استقلال طلبانه بربرها وارد دوره جدیدی شد و از حدود سال ۱۸۴ ق/۸۰۰ م دستگاه خلافت عملاً سطره کامل خود را بر شمال آفریقا از دست داد و خوارج به فعالیت گسترده‌ای در منطقه دست زدند و در بسیاری مواقع رهبری بربرهای مخالف را برعهده گرفتند. از آن میان، می‌توان به قیام ابوحاتم اباضی و ابوعاد و ابوخرز زناتی اشاره کرد (ابن اثیر، ۳۱۹/۳، ۴۱۹/۳، ۱۰۷/۴-۱۰۸، ۳۷۲-۳۷۰، ۳۷۲-۳۷۰، ۵۳۹-۵۴۰، ۵۹۸/۵، ۱۱۰-۱۰۶؛ ابن قوطیه، ۴۰؛ قلقشنیدی، همان، ۱۱۷/۵-۱۱۸؛ ابن تغری بردی، ۲۰/۲؛ حرکات، ۳۶-۳۷، ۷۱؛ پول، ۴۴-۴۵).

علاوه بر خوارج که رهبری سیاسی و نظامی و یا فکری برخی جنبشها را در دست داشتند، قوم‌گرایی بربرها نیز عامل مهمی در مخالفت آنان با حاکمان رسمی به شمار می‌رفت و همین معنی سبب شده است تا برخی مورخان خصایص قومی و اخلاقی بربر را مهم‌ترین سبب این قیامها بدانند (ابن اثیر، ۱۹۰/۵، ۱۹۴، ۲۴۹-۲۵۱؛ ابن قوطیه، ۴۱-۴۴؛ اخبار، ۴۲-۴۴؛ بن عامر، ۲۳؛ مکناسی، ۱۷-۱۸؛ قس؛ دوری، 65).

نخستین دولت نیمه مستقل و سپس مستقلی که در شمال آفریقا پدید آمد، دولت ادرسیان شیعی مذهب بود که به طور گسترده‌ای مورد حمایت بربرها قرار داشت (نک: ه د، آل ادریس)؛ اما دولتهایی چون

برغواطه (در ساحل اقیانوس اطلس)، نکور (در ریف)، و سپس بنی زیری، بنی حمود، مرابطون، موحدون، بنی مرین، بنی زیان و شماری دیگر یا کاملاً بربری بودند، یا غالباً توسط بربرها اداره و هدایت می‌شدند. باید اشاره کرد که به سبب تعصبات و اختلافات قبیله‌ای بربرها، میان این دولتها کشمکشهای درازی وجود داشت که مانع از ایجاد یک دولت بزرگ و فراگیر در منطقه می‌شد و در واقع تا روزگار تسلط عثمانیان بر شمال آفریقا هیچ دولت یکپارچه‌ای نتوانست تمام بربرها را زیر یک پرچم گرد آورد و کوششهای فاطمیان برای تسلط بر بربرها نیز ناکام ماند (ابن خلدون، العبر، ۱۵۵/۶، ۱۸۲، ۲۲۵، جم؛ ابن خلدون، یحیی، ۵۳/۱-۵۴؛ ابن اثیر، ۹۱/۷، ۹۰/۸، ۲۸۴، ۴۲۷؛ دیویدسن، ۳۲۷؛ لین پول، ۴۳/۱-۶۰؛ EI², I/1176).

در دوره‌ای که امپراتوری عثمانی به سرانجام ضعف و سقوط افتاد، اروپاییان تلاشهای خود را برای استیلا بر شمال آفریقا آغاز کردند و به‌ویژه فرانسویها و ایتالیاییها نقاط مهمی از سرزمین بربرها را متصرف شدند. مبارزات مردم بربر شمال آفریقا برضد استیلای این مهاجمان از مهم‌ترین فصول تاریخ زندگی بربرهاست و این مبارزات سرانجام به مرزبندیهای جدید و تأسیس کشورهایی چند در منطقه انجامید (زیب، ۳۴۷/۳؛ دیویدسن، ۳۲۹؛ گلنر، «مغرب»، 52-53؛ لین پول، ۶۰-۷۸).

قبایل و طوایف بربر: نویسندگان متقدم و متأخر شمار قبایل بربر را از ۳۵ تا ۷۰ قبیله، و برخی غیر قابل شمارش دانسته‌اند و مشخصات شناخته‌های خود را آورده‌اند (یعقوبی، ۳۴۳-۳۶۰؛ یاقوت، ۵۴۰/۱-۵۴۳؛ ابوالفدا، ۱۲۱/۱-۱۲۲؛ ابن خلدون، العبر، ۱۰۳/۶؛ بن عربی، ۱۶۰-۱۶۲؛ سویی، ۴۲۸-۴۳۴؛ حرکات، ۶).

بربرها را به دو طایفه اصلی، و هر طایفه را به چند قبیله تقسیم کرده‌اند: طایفه اول شامل قبایل مصموده، صنهاجه و زناته؛ و طایفه دوم شامل هواره و لواته است. بعضی از نویسندگان بربرها را به طور کلی مشتمل بر ۹ اصل یا طایفه دانسته‌اند که عبارتند از: اجدواجه، مصموده، اوزبه، عجیسه، گنامه، صنهاجه، اوریفه، لمطه و هسکوره؛ و برخی اصل آنها را به دو طایفه برانس (مشتمل بر قبایل هواره، مصموده و صنهاجه) و برتر از فرزندان مادغش (مشتمل بر قبایل لواته و زناته) بازمی‌گردانند (ابن خلدون، العبر، ۸۹/۶-۹۷؛ ابن خلدون، یحیی، ۱۸۱/۱؛ قلقشنیدی، صبح، ۳۶۱/۱-۳۶۶، قلائد، ۱۶۷-۱۷۷؛ نیز قس: عبدالحمید، ۸۶/۱؛ شفیق، ۶۷۴).

هر یک از قبایل بربر از چند دهستان، در میان مردم یکجانشین، و چند «دور» در میان چادرنشینان تشکیل می‌شود و هر «دور» یا دهستان خود شامل چند «اجاق» (خانواده) است. رئیس دهستان که منتخب مردم است، امّغر یا امین نام دارد. برخی از قبایل بربر دارای مجلسی منتخب هستند که قدرت اجرایی و قانون‌گذاری و قضایی دارد (بن عامر، ۱۵-۱۶؛ داوید، ۵۴۲-۵۴۵، ۵۴۷؛ گلنر، «جامعه...»، 202؛

سبب مخالفت این قبایل با حکومت رسمی بوده است و محققان آن را ارتداد به معنای دینی آن به شمار نیاورده‌اند (نک: غلاب، ۱۳۹-۱۴۰). بربرها تا پیش از تأسیس سلسله‌هایی چون ادریسیان و فاطمیان، مذهب تسنن داشتند؛ خوارج نیز به تدریج نفوذ و قدرتی در میان بربرها می‌یافتند. در ۱۵۰ ق/۷۶۷ م معلم و فقیهی بربر به نام عبدالله بن محمد، مردم را به گرایش به اسماعیلیه فاطمیه دعوت کرد و سپس با سپاهی از بربرها در شنت بریه حکومتی پدید آورد که چندان نپایید. در اوایل سده ۲ ق/۸ م کسانی چون سلامه بن سعید بصری، عبدالله بن مسعود تجیبی و اسماعیل بن زیاد نفوسی، عقاید خوارج را در میان بربرها که طرفدار برابری مسلمانان و آماده پذیرش افکار مخالف خلافت بودند، رسوخ داد و از همین راه جنبشهای اباضی، حروری و صفری در شمال آفریقا پدید آمد (یعقوبی، ۳۵۲-۳۵۳؛ ابن اثیر، ۶۰۰/۵-۶۰۲/۶، ۳۱۸/۶، ۳۱۹/۸، ۵۹۸/۸؛ قلقشندی، همان، ۱۶۳/۵؛ بدر، ۴۵-۵۲؛ آل علی، ۷۴، ۹۲-۹۴، ۲۸۰؛ لوتورنو، ۲۱۵).

از نظر کلامی، مکتب اشعری، به ویژه بر اثر کوششهای ابن تومرت، در میان بربرها شایع بود (قلقشندی، همان، ۱۹۱/۵؛ نجار، ۳۰)؛ و طریقت‌های صوفیه مانند شاذلیه، تجانیه و قادریه هم از دیرباز در شمال آفریقا و میان بربرها جایگاه مهمی داشتند (مشکور، ۱۲۱-۱۲۲، ۲۴۷-۲۴۸؛ بل، ۳۷۸-۳۹۴؛ زبیب، ۳۵۵/۴-۳۵۸). اسطوره‌های ملی و دینی و عقاید رمز آلود کهن نیز بخش دیگری از فرهنگ اعتقادات بربرها را تشکیل می‌دهند.

از دیدگاه تمدن، بربرها با فنیقیان دارای گذشته نسبتاً مشترکی هستند، تا جایی که گاه از تمدن آن دو با عنوان «تمدن فنیقی-بربر» یاد می‌کنند. ساخت ابزارها به ویژه ابزارهای جنگ از دوره مفرغ در میان بربرها سابقه دارد. نهادهای مدنی و تشکیلات اداری آنان از حدود هزاره اول پیش از میلاد نیز قابل توجه است. به ویژه فعالیت نسبتاً گسترده تجاری با همسایگان مصری و یونان و روم از طریق دریا، موجب رشد فرهنگی و مدنی آنها شده بود (دیویدسن، ۳۱، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۶۷؛ ابن عامر، ۶۳؛ ابوالنصر، ۳۶-۳۷).

بربرها در عصر اسلامی سهم قابل توجهی در شکوفایی تمدن اندلس و شمال آفریقا داشتند. آثار برجای مانده از آن روزگار در هنرهای دستی و معماری و فلزکاری گواه این معنی است. مساجد و جوامع و قصور زیبایی که به دست آنان ساخته شد و نیز شعر و ادبیات و موسیقی و علوم که در سرزمین بربرها پدید آمد و رشد کرد، همه حاکی از توانایی فرهنگی این قوم است (زنبیر، ۱۱۳۳؛ دیمان، ۱۵۶، ۱۲۶، ۱۲۳، ۲۳۰-۲۲۶؛ کونل، ۱۵۱-۱۳۳، ۱۲۹؛ پتربرج، ۲۰۵-۱۷۶؛ میشل، ۲۲۱-۲۱۵؛ الموسوعة، ۲۹۶/۴-۲۹۷؛ وات، ۱۴۴، ۱۳۶-۱۳۵). هنر بربری با ویژگیهای منحصر به خود از دیدگاه محققان، محصول تلفیق فرهنگ بومی بربر با فرهنگ اسلامی-عربی است (گرابار، ۶۹-۶۶؛ عظمت، ۱۵، جم).

مآخذ: آل علی، نورالدین، اسلام در غرب، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ ابن ابی دینار، محمد،

پس از مرزبندی شمال آفریقا و تأسیس کشورهای مستقل، برخی از قوانین قبیله‌ای ملغی شد و بعضی رسمیت یافت و به همین سبب، در این کشورها هنوز عناصری از نظام قبیله‌ای یافت می‌شود (ابوالنصر، ۵۷، ۹-۸؛ گلنر، «مغرب»، ۴۳).

زبان: بربرها زبان بومی خود را «تامازیغت» می‌نامند (شفیق، همانجا). تاریخ آغازین این زبان به درستی دانسته نیست، ولی متونی به زبان لیبیایی - امازیغی از یک سده پیش از میلاد در دست است (بوکوس، ۶۷۹). پیش از فتح اسلامی، زبان بربری کاملاً رواج داشت؛ پس از آن نیز، با آنکه زبان عربی وارد شمال آفریقا شد و به زبانی رایج تبدیل گردید، از میان نرفت؛ بلکه به حیات خود ادامه داد و با واژه‌های عربی و اسپانیایی مخلوط گردید و اکنون هم گروه‌های قابل توجهی در این منطقه، به ویژه در مراکش و الجزایر به زبان بربری سخن می‌گویند؛ اقداماتی هم برای احیای زبان و فرهنگ بربری صورت گرفته است (دیویدسن، ۴۹؛ زنبیر، ۱۱۳۳؛ گلنر، «جامعه»، ۱۹۴؛ بوکوس، ۶۸۰).

درباره ریشه‌های تاریخی، گویشها، واژه‌ها و ترکیبات و آواشناسی زبان بربری بررسیهای بسیاری شده است. درباره ریشه تاریخی آن، نظریه سامی - حامی یا آفریقایی - آسیایی از قدیم مقبولیت بیشتری داشته است (ابوالفدا، ۱۲۲/۱؛ بوکوس، ۶۷۹؛ بن عامر، ۲۱-۲۲؛ نیز نک: مادون، ۱۴۰-۱۶۰؛ ابوالنصر، ۷-۸). ادبیات شفاهی و مکتوب بربری شامل اشعار ملی و دینی و عاشقانه، قصه، متون دینی ترجمه شده از عربی و برخی آثار علمی است. شماری از این آثار به صورت خطی در دست است و از بعضی دیگر فقط نام و نشانی باقی است (EI², I/1185-1187).

دین و اعتقادات: بربرهای باستان، پدیده‌های طبیعی و اجرام آسمانی را می‌پرستیدند و در این مورد و دیگر عقاید دینی تحت تأثیر مصریان و فنیقیها و رومیان قرار داشتند. بعدها گروه‌هایی از آنها به مسیحیت گرویدند. در بعضی منابع به گرایش آنان به آیین زردشتی نیز اشاره شده است (قلقشندی، صبح، ۱۱۷/۵، ۱۸۸؛ غلاب، ۱۵۲-۱۵۳، ۱۶۱؛ بن عامر، ۲۲؛ آل علی، ۳۷؛ بل، ۵۵-۶۸). با آغاز فتح اسلامی، دین اسلام وارد این سرزمین شد، ولی به سبب موقعیت جغرافیایی و پراکندگی قبایل بربر، رواج آن مدتی به درازا کشید. با اینهمه، گفته‌اند که بیشتر بربرها در عصر عثمان اسلام آوردند. این روند در دوران بعد سرعت بیشتری به خود گرفت، ولی لااقل تا سده ۶ ق/۱۲ م هنوز مسیحیت در میان بربرها رواج داشت و حتی از ظهور برخی از آباء کلیسا از میان آنان در این دوران سخن گفته‌اند (یعقوبی، ۳۳۹؛ ابن اثیر، ۲۵/۳، ۵۶۱/۴، ۲۳/۵؛ غلاب، ۱۳۶-۱۳۷؛ گلنر، همان، ۲۱۳-۲۰۷).

در دوره اسلامی از برخی ادعاهای نبوت میان بربرها یاد شده است. مثلاً عاصم بن جمیل رهبر قبیله ورفجومه که عقاید خاصی را ترویج می‌کرد. همچنین در میان قبایل برغوطه و غماره متنبیان دروغین نشان داده‌اند (یاقوت، ۵۴۱/۱-۵۴۲؛ ابن اثیر، ۳۱۵/۵؛ بل، ۱۷۳-۱۹۵). البته باید اشاره کرد که چند بار ارتدادی که به بربرها نسبت داده‌اند، تنها به

باب‌المندب و ۲۶۵ کیلومتری جنوب عدن، در شمال شرقی شاخ افریقا واقع شده است (کوک، ۴۸۷؛ سامی، ۱۲۷۳/۲). این شهر به روزگار کهن مالائو نام داشت و مسلمانان آن را بربر نامیدند (ابوالفدا، ۱۵۸؛ ابوعبید، ۲۳۹/۱؛ کاسن، ۱۱۶-۱۱۷). به گفته مسعودی (۲۳۱/۸)، خلیج عدن را دریانوردان، دریای بربرا می‌نامند و ناحیه بربرا از بلاد زنج و حبشه بر کرانه آن واقع است. قلقلشندی (۲۴۳/۳) بربرا را مرکز زغاوه از بلاد سیاهان شمرده، و ابن بطوطه که خود آنجا را دیده، آورده است که بربرا از راه دریا ۴ روز با عدن فاصله دارد (۱۷۹/۲-۱۸۰). به نظر می‌رسد که دین اسلام از سده‌های نخستین هجری، به بربرا وارد شده (نک: مسعودی، ۲۳۲/۸)، اما گسترش آن مربوط به سده ۷ق به بعد و بر اثر سفرهای بازرگانان مسلمان از یمن، حضرموت، بحرین و غیر آن به شرق افریقا، و ارتباط با این شهر و نیز اقامت مسلمانان در آنجا بوده است (نک: حسن، ۱۳؛ کوک، ۴۹۸). بربرا به تدریج به یکی از مراکز مهم اسلام در منطقه تبدیل شد (همو، ۵۰۰؛ فیتزگین، ۶).

در نزدیکی بربرا کوهی وجود دارد که به یاد اولین گروه مبلغان مسلمان که پیش از پراکنده شدن در نقاط مختلف افریقا، در اطراف آن اجتماع کردند، کوه «اولیاء» نامیده شده است (حسن، ۱۳۴). رخنه استعمار اروپایی به بربرا در اوایل سده ۱۰ق/۱۶م با تاراج این شهر توسط نیروهای پرتغالی آغاز شد (تریمینگام، ۷۷). در ۱۸۷۰م خدیو مصر، نماینده‌ای به بربرا فرستاد و در ۱۸۷۵م نیروهای مصری این شهر را اشغال کردند؛ اما با پیدایش و گسترش جنبش مهدی سودانی در ۱۸۸۲م آن را ترک گفتند (فیتزگین، ۱۰-۱۱). نیروهای انگلستان در ۱۸۸۵م این شهر را اشغال کردند (تریمینگام، ۱۳۲، ۱۲۴). پس از استقلال سومالی، نوسازی بندر بربرا از ۱۹۶۹م/۱۳۴۸ش به دولت شوروی واگذار گردید (کوک، ۴۸۷، ۴۹۶)، ولی در اوایل دهه ۱۹۸۰م، این شهر محل استقرار پایگاه نیروهای آمریکایی شد و مخالفت افریقاییان با این امر، به بروز اغتشاشاتی در بربرا و دیگر نقاط انجامید (نک: فیتزگین، ۸۴، ۸۲-۸۱).

جمعیت بربرا در ۱۹۸۰م/۱۳۵۹ش حدود ۶۵ هزار نفر بوده است (بریتانیکا، ۱۱۸/II). بیشتر ساکنان این شهر مسلمان زیدی و شافعی هستند، و نیز این شهر مرکز طریقه صوفیه قادریه در شمال سومالی به شمار می‌رود و جایگاهی به نام «مقام» عبدالقادر گیلانی هم در آنجا واقع است (ابن بطوطه، ۱۸۰/۲؛ دمشق، ۱۶۲؛ کوک، ۵۰۰-۵۰۱). ساکنان بربرا از شاخه‌های نژادی زنگی، حبشی و ایساک سومالی هستند (ابوالفدا، ۱۵۹؛ ابن بطوطه، دمشق، همانجاها؛ مسعودی، ۲۳۱/۸؛ کوک، ۴۸۸) و به نوشته یاقوت (۵۴۳/۱)، به زبانی سخن می‌گفتند که هیچ کس جز خود آنها نمی‌فهمند.

بادهای موسمی در این شهر بندری به گونه‌ای است که از اواسط بهار تا اواسط پاییز حرکت کشتیها و فعالیت بازرگانی در آن نیمه تعطیل است، اما به محض تغییر هوا سیل کالاهای بازرگانی از یمن، مسقط و دیگر نقاط به این بندر جاری می‌شود و از اواسط فروردین انواع

المؤنس، به کوشش محمد شمام، تونس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابن اثیر، الکامل، ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن خردادبه، عیبدالله، المسالك و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، المعری، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن خلدون، یحیی، بغیة الرواد، به کوشش عبدالحمید حاجیات، الجزائر، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، لیدن، ۱۹۶۷م؛ ابن قوطیه، محمد، تاریخ افتتاح الاندلس، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن کثیر، البداية؛ ابوالفدا، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ اخبار مجموعه فی فتح الاندلس، به کوشش ابراهیم ایاری، قاهره/بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ اصطخری، ابراهیم، الاقالیم، ج تصویر، به کوشش مولر، گوتا، ۱۸۳۹م؛ بدر، احمد، دراسات فی تاریخ الاندلس و حضارتها، دمشق، ۱۹۶۹م؛ بل، آلفرد، الفرق الاسلامیة فی الشمال الافریق، ترجمه عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ بن عامر، احمد، تونس عبر التاريخ، تونس، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ بن عربی، صدیق، المغرب، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ بوکوس، احمد، «امازیغیة»، معلمة المغرب، رباط، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م، ش ۲؛ بولم، دنیس، الحضارات الافریقیه، ترجمه علی شاهین، بیروت، ۱۹۷۴م؛ حرکات، ابراهیم، النظام السیاسی و الحرری فی عهد المرابطین، دارالبیضا، مکتبة الوحدة العربیه، دارید، رنه، نظامهای بزرگ حقوقی معاصر، ترجمه حسین صفایی و دیگران، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دباغ، مصطفی، مراد، «التعلیم فی فلسطین فی عهد الانتداب»، موسوعة خاص، ج ۳، دیوبند، ب. افریقا، ترجمه هرمز ریاحی و فرشته مولوی، تهران، امیرکبیر، ذبی، محمد، تاریخ اسلام، حوادث سالهای ۸۱-۱۰۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، رافق، عبدالکریم، «فلسطین فی عهد العثمانيين»، موسوعة خاص، ج ۲؛ زبیب، نجیب، الموسوعة العامة لتاریخ المغرب و الاندلس، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م؛ زبیری، محمد، «البربر»، معلمة المغرب، رباط، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م، ش ۴؛ سیدی، محمدامین، سیانک الذهب فی معرفة قبائل العرب، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شفیق، محمد، «امازیغین»، معلمة المغرب، رباط، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م، ش ۲؛ عبدالحمید، سعد زغلول، تاریخ المغرب العربی، اسکندریه، ۱۹۷۹م؛ عظمت، عزیز، العرب و البرابرة، لندن، ۱۹۹۱م؛ غلاب، عبدالکریم، قراءه جدیدة فی تاریخ المغرب العربی، بیروت، ۱۹۹۶م؛ قلقلشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۹۷۳م؛ همو، فلاندر الجمان، به کوشش ابراهیم ایاری، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قیردانی، محمد، طبقات علماء افریقیه و تونس، به کوشش علی شابی و نعیم حسن یاقی، تونس/الجزایر، ۱۹۸۵م؛ لین پول و دیگران، تاریخ دولت‌های اسلامی و خاندانهای حکومتگر، ترجمه صادق سجادی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مادون، محمدعلی، عروبة البربر، دمشق، ۱۹۹۲م؛ مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، ۱۳۷۵ش؛ مکناسی، محمد، الاکسیر فی فکاک الاسیر، به کوشش محمد فاسی، رباط، ۱۹۶۵م؛ الموسوعة العربیة العالمیة، ریاض، ۱۹۹۹م؛ نجار، عبدالحمید عمر، نصول فی الفکر الاسلامی بالمغرب، بیروت، ۱۹۹۲م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، هراء الاعلاق النفیسة ابن رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Abun-Nasr, J. M., *A History of the Maghrib*, Cambridge, 1971; Davis, J. D., *The Westminster Dictionary of the Bible*, Philadelphia, 1944; Dimand, M. S., *A Handbook of Muhammadan Art*, New York, 1958; Dury, C. J., *Art of Islam*, New York, 1970; EI²; Gellner, E., «Morocco», *Africa*, ed. C. Legum, London, 1971; id., *Muslim Society*, Cambridge University Press; Grabar, O., «The Architecture of Power», *Architecture of the Islamic World*, ed. G. Michell, London, 1987; Kühnel, E., *Die Kunst des Islam*, Stuttgart, 1962; Le Tourneau, R., «North Africa to the Sixteenth Century», *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Cambridge, 1970, vol. II A; Michell, G., «North Africa and Sicily», *Architecture of the Islamic World*, London, 1987; Petherbridge, G. T., «Vernacular Architecture...», *Architecture of the Islamic World*, London, 1987; Watt, W. M., *A History of Islamic Spain*, Edinburgh, 1965.

محمد نوری

بَرَبْرَا، شهر و بندری مسلمان‌نشین در شمال کشور سومالی، واقع بر ساحل خلیج عدن در ۱۰ و ۲۷ عرض شمالی و ۴۵ و ۱ طول شرقی. شهر بربرا در فاصله ۳۱۵ کیلومتری جنوب شرقی

شله، تمشیک، تمزیغ و طوارق است. برای نوشتن این زبانها عموماً از خط عربی با چند حرف افزوده استفاده می‌شود و تنها در برخی زبانها، به خصوص طوارق خط بومی تَفْنِغ (ه م) کاربرد دارد (نک: بل، ۴۵-۴۶؛ نیز کریستال، همانجا). امروزه هم خط عربی - بربری و هم تفنغ مورد استفاده است، اما مشکل واژه‌ها به ویژه در خط عربی محسوس است و این امر زمینه کوششهایی را در جهت اصلاح این خط فراهم آورده است^۲. در همین راستا باید به پژوهشهایی در زمینه قاعده‌مند ساختن املاي بربری معاصر نیز اشاره کرد^۳.

در دوره پیش از ورود اسلام، بربری زبان عمومی شمال آفریقا بود و گویشهای مختلف آن، منطقه‌ای کمربندی از واحه سیوه در شرق مصر، تا اقیانوس اطلس در غرب، و از ساحل مدیترانه در شمال، تا دست کم صحرای بزرگ آفریقا در جنوب را پوشش می‌داده است؛ ولی امروزه جوامع بربری زبان در منطقه یاد شده به صورت پیوسته به چشم نمی‌خورد و حضور ایشان به سان جزیره‌هایی زبانی است که با اکثریت عرب زبان احاطه شده، و شکلی پراکنده و ناپیوسته دارد.

درباره زبان‌شناسی تاریخی بربری، باید گفت که زمینه چنین مطالعاتی به طور جدی از نیمه دوم سده ۱۹ م گشوده شده است؛ به عنوان یکی از نخستین گامها در این باره می‌توان به کوششهای نیومن در جهت مطالعه واژگان بربری لیبی با آرمان بازسازی زبان نومییدیای باستان (زبان پادشاهی نومیديا^۴ در شمال آفریقا، حدود سده ۲ ق م) اشاره کرد^۵. در میانه سده اخیر نیز می‌توان از پژوهشهای پراس، اپل گیت، بوسوترو و بینون یاد کرد^۶ که هر یک گامهایی در جهت آشکار شدن تصویر زبان بربری باستان در ابعاد آوایی، واژگانی و دستوری بوده‌اند.

بخش مهمی از مطالعات زبان‌شناسی تاریخی معطوف به بررسی رابطه میان زبانهای بربری با گروههای زبانی خویشاوند حامی و حتی سامی بوده است؛ از آن جمله باید به کوششهای کاستلینو، بینون و ساس درباره رابطه‌های واژگانی یا دستوری بربری با گروههای زبانی چادی، کوشی و سامی اشاره کرد^۷. اخیراً اشتومفول روابط احتمالی میان بربری با سامی و خانواده هند و اروپایی را بررسی کرده است^۸.

مطالعه درباره ویژگیهای گوناگون زبانهای کنونی بربری در طول سده‌های ۱۹ و ۲۰ به طور گسترده‌ای صورت پذیرفته، و دهها مقاله و کتاب در زمینه آواشناسی، سازه‌شناسی، نحو و نیز واژگان زبانهای

صنایع‌دستی از نقاط مختلف در آن عرضه می‌گردد (نک: کاسن، 288-287). حیوانات وحشی کمیاب از جمله زرافه، پلنگ، ببر، کرگدن و فیل در آنجا فراوان است و در سواحل آن عنبر یافت می‌شود. صمغ درخت بدلیون در کوهستانهای جنوب و جنوب شرقی این شهر فراوان است (نک: همو، 124).

بربرا در دوران معاصر اهمیت خود را به عنوان مرکزی تجاری کم و بیش حفظ کرده، اما بخشی از نقش تجاری آن به شهرهای دیگر انتقال یافته است (تریمینگام، 275).

مآخذ: ابن بطوطه، رحلات، به کوشش دفریری و سانگیتی، فرانکفورت، ۱۴۱۴ ق/ ۱۹۹۴ م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ حسن ابراهیم، انتشار الاسلام و العروبة فیما بلی الصحراء الکبری، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ دمشقی، محمد، نخبة الدهر، به کوشش مرن، لایپزیک، ۱۹۲۳ م؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۸۸۹ م؛ قلشندی، احمد، صبح‌الاعش، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ کوک، ز. م.، مسلمانان آفریقا، ترجمه اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش باریه دوسنار، پاریس، ۱۸۶۱ م؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Britannica, 1986; Casson, L., *The Periplus Maris Erythraei*, Princeton, 1989; Fitzgibbon, L., *The Betrayal of the Somalis*, London, 1982; Trimingham, J. S., *Islam in Ethiopia*, London, 1952. پرویز امین

بَزْزِی، نک: هزاره.

بَزْزِی، گروهی از خانواده زبانهای آفریقا - آسیایی^۱ (حامی - سامی) که زبانهای گوناگونی در پهنه‌ای وسیع از شمال آفریقا بدان منتسب است. در تداول بومی، نام آتریغ افزون بر آنکه اشاره به گونه‌ای از گویشهای حاضر بربری (تمزیغ) دارد، به طور کلی به زبانهای بربری نیز اطلاق می‌شود. شمار زبانهای بربری در حال حاضر به حدود ۳۵ می‌رسد (نک: کمبل، 164؛ کریستال، 42).

در برآورد کلی، سخن‌گویان به این زبانها در مجموع حدود ۱۲ میلیون نفر هستند که بیشتر آنان در الجزایر و مراکش زندگی می‌کنند؛ اما گروههایی کوچک از بربر زبانان نیز در کشورهای لیبی، تونس، موریتانی، سنگال و حتی در کشورهای داخلی آفریقا چون نیجر و مالی حضور دارند. مهم‌ترین زبانهای متعلق به این شاخه زبانهای ریف، قبیل،

1. Afro - Asiatic
2. Bounfour, A., «L'Écrit parlant et l'écrit silencieux: Le problème de la transcription arabe de la voyelle berbère», *Etudes et Documents Berbères*, 1994-1995, XI/123-132.
3. Vycichl, W., «Sur l'orthographe berbère moderne», *ibid*, XI/13-17.
4. Numidia
5. Newman, F. W., *Libyan Vocabulary: An Essay Towards Reproducing the Ancient Numidian Language, out of Four Modern Tongues*, London, 1882.
6. Prasse, K. G., «The Origin of Berber Noun-Prefixes», *Proc. 1st. Int. Cong. Africanists*, 1962 (1964), pp. 97-104; *id*, «The Reconstruction of Proto-Berber Short Vowels», *Hamito-Semitic*, 1975, pp. 215-231; Applegate, J. R., «Semantic Correlates of Berber Syntactic Patterns», *ibid*, pp. 291-296; Bossutrot, A., «Vocabulaire berbère ancien», *Revue tunisienne*, 1984-1985, pp. 489-507; Bynon, J., «The Internal Reconstruction of Berber Vowels and Semivowels», *Acti 2. Cong. int. ling. camito-semitica*, 1974 (1978), pp. 293-299.
7. Castellino, G. R., «Berber - Semitic Contacts in the Verbal System», *Actes I. Cong. et. cult. mediterr. d'infl. arabo-berb.*, 1973, pp. 121-127; Bynon, J., «Berber and Chadic: the Lexical Evidence», *Current Progress in Afro-Asiatic Linguistics*, Amsterdam, 1984, pp. 241-290; Sasse, H.-J. & J. Bynon, «Case in Cushitic, Semitic and Berber», *ibid*, pp. 111-126.
8. Stumfohl, H., «On the Possible Relations Between the Berber Languages, the Hamitic Group and the Indo - European», *A la Croisée des études libyco-berbères, Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand*, Paris, 1993, pp. 315-323.

بربری در قالب مطالعه گویشی خاص، یا مطالعه عمومی زبانهای بربری نوشته شده است (برای کتاب‌شناسی جامع تا دهه ۶۰ م، نک: اپل گیت، ۵۸۸). با توجه به گستردگی تحقیقات مربوط به فرهنگ بربری، در این مقاله به ابعادی از زبان و ادبیات بربری پرداخته شده که کمتر در منابع دیگر مورد توجه قرار گرفته است.

زبان بربری و تفوق زبان عربی: با ورود اسلام به منطقه و نفوذ تدریجی فرهنگ عربی - اسلامی، در طی چند سده نخست هجری رفته‌رفته گسترش زبان بربری به نفع عربی روی به کاستی نهاد. احساسات قومی و مذهبی از یک سو، و گسترش مرادفات با دیگر سرزمینهای اسلامی، در طی سده‌های متمادی از دیگر سو، اقوام بربر را به دوراه متفاوت در زمینه زبان سوق داده است: گروهی که اکثریت را تشکیل می‌دادند، فرهنگ بربری خود را به تدریج وانهاد، با رواج شهرنشینی زبان عربی را به عنوان زبان مادری پذیرفتند و با پذیرش مذهب مالکی، خود را به «سواد اعظم» پیوستند و گاه حتی سعی داشتند تا نسب خود را نیز به عرب متصل سازند (نک: بلاذری، ۲۲۶؛ یا قوت، ۵۴۰/۱ بی). در مقابل آنان، گروههایی نیز وجود داشتند که فرهنگ بومی خود را حفظ کردند و به صورت جوامع گسیخته، و بیشتر در مناطق بیابانی یا حاشیه بیابان زندگی می‌کردند و از نظر سیاسی و فرهنگی خصوصیات ویژه خود را داشتند. به طبع، این گسیختگی اغلب با فقر فرهنگی شدیدی نیز توأم بود، از این رو، زمینه محدودی برای شکل‌گیری ادبیاتی بومی فراهم می‌گشت.

بررسی توزیع کنونی گویشهای بربری در پهنه شمال افریقا، نشان می‌دهد که سخن‌گویان به این گویشها دو گروه متفاوت را شامل می‌شدند: قبایل بدوی که از محافل تعلیمی محروم بودند و گروههای مذهبی خاص، به خصوص اباضی در واحه و رغله، مزاب، جبل نفوسه، چربه و جز آن که از حلقه‌های آموزشی برخوردار بوده، و در طول تاریخ، ادبیات بربری محدود، اما در خور توجهی را پدید آورده‌اند. وضعیت فرهنگی بربر زبانان کنونی، شهادی بر این مدعاست که زبان بربری به عنوان یک عامل امتیاز و گاه ابزار مبارزه فرهنگی برای حفظ استقلال از حکومت مرکزی، از جانب اقلیتهای فرقه‌ای شمال افریقا، به ویژه اباضیان و موحدون مورد استفاده قرار گرفته است. در موارد پراکنده تاریخی، شواهدی در دست است که اباضیان دشمنان خود را عرب و یاران خود را بربر خوانده‌اند (مثلاً نک: درجینی، ۳۷/۱ - ۳۸؛ شماخی، ۱۲۱/۱). حتی در روایات اباضی مغرب آمده است که خداوند در گفت‌وگوی خود با حضرت موسی (ع) ابتدا به زبان بربری او را خطاب کرد (نک: ورجلانی، ۶۷/۲).

با وجود سرعتی که زبان عربی در منسوخ کردن زبان قبلی در مصر

از خود نشان داد، زبان بربری تا سده ۴/۱۰م هنوز زبان بومی غالب مردم مغرب بود (نک: مقدسی، ۲۰۱) و نه تنها گویشهای عربی متداول در شمال افریقا را تحت تأثیر قرار داد، بلکه اثر آن در گویشهای عربی اندلس، سیسیل (نک: اپل گیت، همانجا؛ گارثیا گومت، ۴۶۷-۴۶۵/III) و مالت^۱ نیز دیده می‌شد. البته عربی به خصوص در واژگان بربری تأثیری گسترده نهاده، و صدیقی در پژوهشی وام واژه‌های عربی در بربری را مورد مطالعه قرار داده است^۲.

دوره‌های تاریخی: به گمان برخی محققان چون هانوز، شماری از واژه‌های خوانده شده در متون هیروگلیف مصری، واژه‌هایی بربریند که از آن جمله واژه‌های swi (نوشیدن) و tametut (بانو) مورد اشاره بوده‌اند (نک: هانوز^۳، مقدمه).

به هنگام سخن از زبان بربری باستان، تکیه اصلی بر حدود ۲۰ کتیبه یافت شده از دوره کارتاژی است که از آن میان به ویژه باید به کتیبه‌های دوگا^۴ به دو زبان پونیک و بربری باستان اشاره کرد (نک: بل، ۴۶). با قدری تأخر تاریخی، باید به کتیبه‌هایی به خط تنفیخ اشاره کرد که در طی قرون متمادی به دست قبایل منزوی بربر نوشته شده، و صدها نمونه از آنها کشف گردیده است؛ این کتیبه‌ها که با توجه به گستردگی ظرف زمانیشان، طیف متنوعی از دوره‌های زبان بربری را در برگرفته‌اند، توسط محققانی چون مونو^۵، فیدهره^۶، دوویره^۷ و مارس^۸ مورد مطالعه قرار گرفته‌اند (نک: بل، همانجا؛ نیز د، تنفیخ).

در جست‌وجو از منابع پژوهش در زبان بربری در سده‌های نخستین و میانه اسلامی، باید بر این حقیقت معترف بود که نمونه‌های بازمانده به اندازه‌ای محدود است که حتی واژه‌های جسته و گریخته در منابع عربی می‌تواند در این باره حائز اهمیت باشد. با اینکه بربرها در دوره اسلامی آثاری به زبان خود و به خط عربی تألیف کرده‌اند، ولی گذشت زمان و منسوخ شدن ادب بربری موجب شده است تا بیشتر این آثار از بین برود و تنها نامی از آنها برجای ماند، از این رو، نمونه‌های بازمانده از زبان بربری میانه را می‌توان در چند گروه طبقه‌بندی کرد: الف - نامهای خاص برای اشخاص، قبایل و سرزمینها؛ ب - واژه‌ها و گاه جمله‌های پراکنده در آثار غربی و دیگر زبانها؛ ج - اندک متون بازمانده، نمونه‌های گروه «ب» که در مطالعه زبان از ارزش ویژه‌ای برخوردارند و تا حدودی کمبود نمونه‌های گروه «ج» را جبران می‌کنند، بیشتر در منابع اباضیه یا موحدون یافت می‌شوند، ولی در منابع اهل سنت نیز می‌توان به مواردی از آن دست یافت. از مهم‌ترین آنها کتاب الجامع لمفردات الادیبه گیاه‌شناس اندلسی ابن بیطار (د ۶۴۶ق/۱۲۴۸م) است که می‌توان آن را مجموعه‌ای غنی از واژگان بربری دانست؛ وی در این کتاب به بررسی نامهای بربری گیاهان و داروهای گوناگون از گویشهای

1. Wettinger, C., «Arabo-Berber Influences in Malta: Onomastic Evidence», *Actes I. Cong. et. cult. mediterr. d'infl. arabo-berb.*, 1973, pp. 484-495; Aquilina, J., «The Berber Element in Maltese», *Hamito - Semitica*, 1975, pp. 297-313; Serra, L., *Sopravvivenze lessicali arabe e berbere in un'area dell'Italia meridionale: la Basilicata*, Napoli, 1983. 2. Siddiqi, A., «Arabic Loan Words in Berber», *University Studies* (Karachi), 1964, I(2)/1-52. 3. Hanouz. 4. Dougga 5. Th. Monod 6. Faidherbe 7. Duveyrier 8. G. Marcy

ابوسهل را از آن رو فارسی می خواندند که مادرش به امامان رستمی تاهرت نسب می برد، ولی در روایتی دیگر آمده که پدر وی نیز از فرزندان میمون بن عبدالوهاب رستمی بوده است. ابوسهل در مرسا خزر یا مرسالدجاج در جزایر بنی مزغان از بلاد صنهاجه اقامت داشت. او بیش از آنکه به عنوان عالم شناخته شده باشد، به پارسایی و دوری از دنیا شهره بود و ۱۲ کتاب در قالب نظم تدوین کرد که مشتمل بر وعظ و تذکیر و تخویف بود. آورده اند که وی بر دقایق زبان بربری آگاهی داشت. بخشی از این ۱۲ منظومه در زمان مؤلف در تاخت و تازهای ابویزید نکاری از میان رفت و باقی آن به هنگام تصرف قلعه بنی درجین در آتش سوخت.

سروده های ابوسهل در خاطره ها برجای ماند و بعدها به دستور ابوعبدالله محمد بن بکر (نیمه اول قرن ۵ق)، بخشی از منظومه ها براساس آنچه در اذهان باقی بود، در ۲۴ باب بازسازی شد و تا نسله ها همچنان تداول داشت (نک: درجینی، ۳۵۱/۲-۳۵۲؛ شماخی، ۲۴۴/۱-۲۴۵).

۲. خطابه ها و موعظه های ابومیدول مصنگداشن زرنفی (نیمه دوم قرن ۵ق). وی در شمار واعظان بود و کلمات حکمت آموز کوتاه از او نقل می شد. او با اینکه از اباضیان وهبی بود، با نکاریان برخوردی دوستانه داشت و سخنان و مواعظ او به زبان بربری در میان عموم اباضیان تداول داشت (نک: همو، ۷۹/۲).

۳. مجموعه ای از اشعار و منظومه های شیوخ اباضی که ابویعقوب یوسف بن محمد وسیانی (نیمه دوم قرن ۶ق) در کتابی با عنوان التقیید گردآوری کرده بوده است (نک: همو، ۱۴۷/۲).

۴. العقیده، کتابی به زبان بربری مشتمل بر اصول عقاید اباضی - وهبی که مؤلف و زمان تألیف آن به درستی دانسته نیست. این اندازه معلوم است که این متن توسط ابوحفص عمر بن جمیع (محملاً اهل جبل نفوسه و زنده در اواخر سده ۸ق/۱۶م یا نیمه نخست سده بعد) به زبان عربی ترجمه شده است. این ترجمه در زمان شماخی (د ۹۲۸ق/۱۵۲۲م) در جزیره جریه (در تونس) و دیگر مراکز اباضیان مغرب جز جبل نفوسه رایج بوده (همو، ۲۰۰/۲) و هنوز هم عقیده نامه معمول میان اباضیان مزاب و جریه است. این ترجمه بارها نیز شرح شده است (نک: EI²، ذیل ابوحفص).

۵. ترجمه المدونه، که اصل آن به زبان عربی توسط عالم اباضی ایرانی ابوغانم خراسانی (نیمه دوم قرن ۲ق) تألیف شده، و در طول تاریخ مهم ترین منبع فقه روایی اباضیان مغرب بوده است (برای نسخه بربری، نک: موتیلینسکی، 78-64؛ نیز GAS, I/586).

۶. وصف جبل نفوسه، که مشتمل بر وصف جغرافیایی جبل نفوسه به گویش بربری نفوسی است. ویرایش متن آن توسط موتیلینسکی در ۱۸۸۵م در الجزایر، و آوانگاری و ترجمه آن توسط همو در ۱۸۹۸م در پاریس به چاپ رسیده است.

۷. قطعه هایی بربری مندرج در یکی از وقایع نامه های اباضی که

مغرب اقصی چون سبت و مراکش تا گویشهای تونس پرداخته است. همچنین در تاریخ العبر ابن خلدون می توان نمونه هایی از واژگان بربری را باز یافت. با وجود این، بیشتر نمونه های گروه «ب» به منابع مذهبی فرقه هایی باز می گردد که آفرینندگان اصلی ادبیات بربری در قرون میانه بوده اند. نمونه هایی از واژه ها و عبارات بربری میانه را می توان در آثار اباضیان چون بدء الاسلام ابن سلام از سده ۳ق (ص ۷۹)، پاسخنامه ای از ابوعمار عبدالکافی تناوتی از سده ۴ق (درجینی، ۴۸۸/۲-۴۸۹) و الدلیل والبرهان ابویعقوب ورجلانی از همان عصر (۶۷/۲)، و در آثار شیعی موحدون، چون اخبار المهدی بیذق از سده ۶ق (ص ۲۶، ۳۰، ۳۸، ۳۹) باز یافت.

این توجه به زبان بربری بازتاب احتمالی است که اباضیان و موحدون به زبان بومی خود داشته، و در پی آن ادبیاتی مذهبی را در قالب این زبان پدید آورده بودند.

با آنکه آگاهی اعراب و مردم مشرق از زبان بربری همواره بسیار محدود بوده است (مثلاً نک: ابن ندیم، ۲۱، که به خطا مردم بربر را فاقد خط و نوشتار می دانست؛ نیز نک: لویسکی، 31)، با این وصف، دست کم از نیمه نخست سده ۳ق/۹م این گرایش غریب نزد برخی از لغویان و عالمان قرآنی مشرق چون ابوعبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ق/۸۳۹م) پدید آمده بود که برخی از واژه های قرآنی را دارای ریشه ای بربری بدانند؛ هر چند این اشتقاقیات غالباً بر پایه تحقیق و دانش استوار نبوده است (مثلاً نک: ابوعبید، ۲۳۵/۲؛ سیوطی، ۱۵۰؛ به نقل از شیدله و ابوعبید).

به هر حال، نمونه هایی قابل تکیه چون واژه «برقان» وجود دارد که نشان می دهد زبان بربری از روزگاری کهن وام واژه هایی به زبانهای مشرق چون عربی داده بوده است (نک: باسه، 61؛ قس: برن، 216؛ ابن منظور، ذیل یرق).

نگاهی بر ادبیات بربری: صرف نظر از کتیبه های متعددی باقی مانده از دوره های گوناگون زبان بربری، این زبان محمل ادبیاتی محدود نیز بوده که بخشی از آن هم اکنون بر جای مانده، و بخشی دیگر در حد گزارشهایی در منابع تاریخی شناخته شده است. چنانکه اشاره شد، فرهنگ بربری با گرایشهای فرقه ای در مذهب در طول سده های اسلامی ارتباطی نزدیک داشته، و همین امر موجب پدید آمدن حلقه های ادبی بربری در حوزه تعلیم دینی فرق منطقه شده است؛ چنانکه از آن میان به خصوص باید فرقه اباضی، و در رتبه پسین فرقه موحدون را برشمرد.

ادبیات بربری اباضی در سده ۴ق/۱۰م و شاید پیش از آن در قالب اشعار و خطابه هایی با مضمون پندآموز و اخلاقی خود نموده، و این سبک دست کم تا سده ۵ق ادامه یافته است؛ اما علاوه بر آن، برخی آثار منثور با مضمونی کلامی یا فقهی نیز به زبان بربری تألیف، یا ترجمه شده است. نمونه های شناخته شده آن اینهاست:

۱. ۱۲ منظومه از ابوسهل فارسی از مردم جبل نفوسه. به روایتی

توسط لویتسکی استخراج شده، و انتشار یافته است.^۱

در مروری بر محدود دانسته‌ها از ادبیات بربری موحدون، نخست باید اشاره کرد که کتاب/خبر المهدی بیدق، از مهم‌ترین آثار آنان شامل پاره‌ای از کلمات و جملات بربری است، ولی در اندک ادبیات شناخته شده از موحدون، تنها برخی از آثار امام آنان ابن تومرت اساساً به زبان بربری تألیف شده بوده است. چنانکه در منابع آمده است، ابن تومرت در زبان بربری بسیار فصیح و توانا بوده (الحلل، ۱۱۰)، و آثار وی به گویش شلحی میانه تألیف شده بوده است. گفتنی است که در پایان نسخ الموطأ ابن تومرت، کاتب نسخه فهرستی از تألیفات عربی و بربری وی را به دست داده که منبع اساسی در این باره بوده، و با داده‌های دیگر منابع تکمیل شده است (نک: طالبی، ۱۴: نقل مندرجات). برخی از آثار بربری او اینهاست:

۱. رسالة التوحید، که همان سبعة احزاب است. این اثر که از نخستین تألیفات ابن تومرت بوده، شامل ۷ حزب - به عدد روزهای هفته - بوده است و پیروان او مأمور بوده‌اند تا در هر روز هفته پس از نماز صبح و فراغ از قرائت یک حزب قرآن، یک حزب از آن را نیز قرائت کنند. این کتاب شامل مسائلی چون خداشناسی، قضا و قدر، و ایمان به «ما یجب لله تعالی و ما یستحیل علیه، ما یجوز و ما یجب علی المسلم من الامر بالمعروف والنهی عن المنکر» بوده است. تأکید ابن تومرت بر وجوب قرائت این احزاب و کفر تارک آن، موجب گردید تا بربران مصمودی آن را پس از قرآن، عزیزترین کتاب بشمارند (نک: الحلل، ۱۱۰-۱۱۱؛ ابن خلدون، ۴۶۹/۶؛ ابن ابی زرع، ۱۷۷؛ طالبی، همانجا).

۲. المرشدة، در باب عقاید به زبان بربری (ابن خلدون، طالبی، همانجا)، که تحریری عربی از آن هم اکنون موجود است و هانری ماسه آن را به فرانسه ترجمه کرده است.

۳. القواعد والامامة، در عقاید که ابن تومرت دو تحریر بربری و عربی از آنها فراهم کرده بود و نسخه آن دو به هر دو زبان یا فقط عربی تا سده ۸ق/۱۴م باقی بوده است (نک: الحلل، ۱۱۰؛ طالبی، همانجا).

۴. الدواتر یا الطهارة و علامة المناقب. آثاری نیز بوده که تشخیص آنها از یکدیگر مشکل است و در فهرست آثار ابن تومرت (از کاتب پیش یاد شده) نام آنها چنین آمده است: «و امحانت اکوصت و تازکوت ان تیتار (تجیار) و نوفنا درا ان یا العالمین» (همانجا).

افزون بر ادبیات اباضیه و موحدون، بخش دیگری از ادبیات کلاسیک

بربری را آثاری از حامیم و صالح بن طریف تشکیل داده است که از رجال متقدم بربری، و دارای مذهبی خاص بوده‌اند، و گاه به عنوان مدعی پیامبری شناخته شده‌اند. آثار شناخته شده از آنان ترجمه گونه و اقتباسهایی از قرآن کریم به زبان بربری است که بخش کوچکی از آنها برجای مانده است (نک: EI², I/1186).

در سده‌های اخیر، زمینه‌ای برای پرداختن به آثار مذهبی بربری در حوزه اهل سنت و جماعت نیز پدید آمده است که از آن میان این موارد در خور اشاره‌اند: ۱. الحوض، اقتباسی است از مختصر خلیل در فقه مالکی، به قلم محمد بن علی بن ابراهیم (قرن ۱۲ق/۱۸م) که متن بربری و ترجمه آن توسط لوچیانی^۲ در الجزایر (۱۸۹۷م) به چاپ رسیده است. ۲. بحر الدموع، که تكملة‌ای است بر الحوض و نسخه‌های خطی آن در الجزایر و پاریس نشان داده شده است. دو فصل آغازین آن توسط دوسلان در مجموعه «تاریخ بربران» انتشار یافته است. ۳. منظومه‌ای از صابی به گویش شلحی مشتمل بر حکایت پندآموز فرود آمدن جوانی به جهنم در جست‌وجوی والدین خود (پاریس، ۱۸۷۹م).^۴ ۴. اشعاری از سیدی حمو به گویش شلحی، که اصل و ترجمه‌هایی از آن به چاپ رسیده است.^۵ ۵-۶. منظومه‌ای مشتمل بر قصه یوسف پیامبر (ص) و منظومه‌ای برگردان از قصیده برده بوسیبری به گویش شلحی (EI², I/1185-1186).

گفتنی است که برخی نوشته‌های مذهبی یهودی و مسیحی نیز به بربری یافت می‌شود که حاصل کار یهودیان محلی و مبلغان مسیحی مهاجر است.^۶ در پایان باید به شماری اندک از متون بربری کلاسیک اشاره کرد که وجهه‌ای مذهبی نداشته‌اند (برای کتاب‌شناسی آثار کلاسیک، نک: اپل‌گیت، 650-655).

با گسترش مطالعات در ادبیات بربری، بخش مهمی از کوشش پژوهشگران به مدون ساختن ادبیات شفاهی و فولکلور اختصاص یافته، و نمونه‌هایی پرشمار از سروده‌های سنتی بربری به گویشهای مختلف گرد آمده است (برای کتاب‌شناسی، نک: همو، 649-650). برخی از این پژوهشها موضوع خاصی را در فولکلور بربری زمینه کار خود قرار داده‌اند، چنانکه نمونه‌هایی از این مطالعات موضوعی در زمینه‌های اجتماعی مانند بازتاب «بی‌عدالتی»^۷، یا زمینه‌های اسطوره‌ای مانند «غول آدمخوار»^۸ شکل گرفته‌اند. همچنین باید به بررسیهایی اشاره کرد که درباره نظام عروضی در شعر بربری صورت گرفته است.^۹

مآخذ: ابن ابی زرع، علی، الانیس المطرب، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن خلدون، المعبر، این-

1. Lewicki, T., «Lecture des 24 textes berbères médiévaux extraits d'une chronique ibadite», *Litterature Orale Arabo-Berbère*, 1987, XVIII/87-125. 2. M. Luciani 3. De Slane, *Histoire des Berbères*, IV/552-562. 4. Basset, R., «Le Poème de Sabi». 5. Johnston, «Fadma Tagurramt», *Actes du XIVe Congrès des Orient.*, II/100-101; id, *The Songs of Sidi Hammou*, London, 1907; Justinard, L., *Poésies en dialectes du sous marocain d'après un ms. arabico-berbère*, JA, 1928. 6. Zafrani, H., «Note sur des textes judéo-berbères du Maroc», GLECS, 1967-1969, XII-XIII/35-100. 7. Lakhsassi, A., «Injustice et résistance dans la poésie berbère - Taselhit», *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 1989, LI/111-120. 8. Fares, N., *L'Ogresse dans la littérature orale berbère* (Littérature orale et anthropologie), Paris, 1994. 9. Bounfour, A., «Le Rythme métrique dans la poésie berbère du Sous», *Maghreb Review*, 1984, IX/77-81.

رواج دادند (لغت‌نامه... ذیل بربری).

خاستگاه قومی: هزاره‌جات منطقه‌ای است وسیع در مرکز افغانستان که ولایاتی نظیر بامیان، اُزبکان، غور و بخشهایی از هرات، فراه، قندهار، غزنی، پروان، بغلان، بلیخ و بادغیس را شامل می‌گردد (موسوی، مقدمه، 13). قدیمی‌ترین نام آن بربرستان بوده که در شاهنامه نیز به آن اشاره شده است (فردوسی، ۱۱۰؛ نیز نک: میرنیا، ۱۷۲؛ موسوی، 39). این منطقه در دوران پیش از اسلام ظاهراً از شکوفایی بازرگانی، کشاورزی و دامداری برخوردار بوده است. خرابه‌های چهل‌برج و یکاوانگ در منطقه را بقایای شهر عظیم و معتبر بربر حدس زده‌اند (یزدانی، ۱۷۲/۱، ۲۲۷؛ وامبری، ۳۴۰-۳۴۱).

برخی، هزاره‌های قلعه‌نو، بادغیس، باخرز و مشهد را دارای منشأ یکسان دانسته، و آنها را بربری انگاشته‌اند. از طرفی دیگر، هزاره‌های غربی را مرکب از دو گروه قومی عمده دای‌زنگی و دای‌گندی دانسته‌اند (فردیناند، 181-180). دوبری اصل بربرهای شرق ایران را از قوم هزاره با ظاهری مغولی می‌داند و احتمال می‌دهد که عده‌ای از آنها از ایماها باشند (57، 60)، اما برخی میان هزاره‌های سنی (هزاره‌های ایما) و هزاره‌های شیعه - که در ایران بربری خوانده می‌شوند - تمایز آشکار قائل شده‌اند (نک: فردیناند، 181)؛ از سوی آکینر بربرها را یکی از اقوام هزاره، و هزاره‌ها را از اعقاب سپاهیان چنگیز خان مغول که در ۱۲۱۸ ق/۶۱۵ م به منطقه حمله کرده بودند، می‌داند (ص 372). به گفته همو هزاره‌ها در زمان سلطنت شاه عباس اول مذهب تشیع را برگزیدند، اما در زمان نادرشاه، گروه بربری ساکن در نواحی مرغاب علیا به تسنن گراییدند. این هزاره‌ها زبانی خاص داشتند که با زبانهای فارسی و ترکی همسایگان نشان فرق می‌کرد. امروزه این زبان فراموش شده است و آنها به گویشی از گویشهای فارسی سخن می‌گویند.

مهاجرت و پراکندگی: مهاجرت هزاره‌ها به ایران از دو سوی مختلف صورت گرفته است: دسته‌ای از هزاره‌ها که از راه هندوکش به روسیه تزاری رفته بودند، بعداً از آنجا به ایران آمدند، و دسته دیگر از شمال غربی هزاره‌جات به ایران مهاجرت کردند و در دهات اطراف شهر مشهد اقامت گزیدند. همین گروه هزاره‌ها به بربری شهرت یافتند (موسوی، 138-137).

بیشتر هزاره‌های مهاجر در پی وقایع دهه ۱۸۹۰ م و سرکوبهای شدید امیر عبدالرحمان خان (حک ۱۲۹۷-۱۳۱۹ ق/۱۸۸۰-۱۹۰۱ م) به ایران روی آوردند. در میان آنها جمعی از شیعیان غیرهزاره نیز از هرات، کابل، قندهار و مزار شریف به ایران مهاجرت کردند و در اطراف مشهد سکنتی گزیدند (نک: همو، 140-139). برخی، از این مهاجرت به نام جابه‌جایی بزرگ به سوی مشهد یاد کرده‌اند (نک: فردیناند، همانجا). شاه ابراهیم پسر سیدمحمدشاه عالمی - که در دوران سلطنت عبدالرحمان به مشهد گریخته بود - در کتاب تاریخ ایل بربری (تألیف: ۱۹۲۹ م، چ مشهد)، پس از شرح مهاجرت هزاره‌ها به خراسان و پراکندگی آنها در شرق ایران می‌نویسد: اغلب هزاره‌های ایرانی هنوز در مشهد، اسفراین،

سلام اباضی، بدع‌الاسلام، به کوشش ورنر شوارتس و سالم بن یعقوب، بیروت، ۱۳۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ این منظور، لسان، این ندیم، الفهرست: ابرعید قاسم بن سلام، «رسالة ما ورد فی القرآن الکریم من لغات القبائل»، در حاشیه تفسیر الجلالین، قاهره، ۱۳۴۲ ق؛ بل، الفرد، الفرق الاسلامی فی الشمال الافریقی، ترجمه عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ یزید، علی، اخبار المهدی این تومرت و ابتداء دولة الموحدين، به کوشش لوی پرووانسال، پاریس، ۱۹۲۸ م؛ الحلل الموشی، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، فاس، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ درجینی، احمد، طبقات المشایخ بالمغرب، به کوشش ابراهیم طلای، قسنطینه، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ سیوطی، المتوکل، به کوشش عبدالکریم زبیدی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ شماخی، احمد، السیر، به کوشش احمد بن سعود سیای، مسقط، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ طایی، عمار، مقدمه بر اعز ما یطلب این تومرت، الجزایر، ۱۹۸۵ م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷ م؛ ورجلانی، یوسف، الدلیل و البرهان، به کوشش سالم بن حمد حارثی، قاهره، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ یا قوت، بلدان، نیز؛

Applegate, J. R., «The Berber Languages», *Current Trends in Linguistics*, 1970, vol. VI; Basset, R., «Les Noms des métaux et des couleurs en berbère», *Mémoire, Société de linguistique de Paris*, 1895, vol. IX; Brun, S. J., *Dictionarium Syriaco - Latinum*, Beirut, 1911; Campbell, L., *Historical Linguistics*, Edinburgh, 1998; Crystal, D., *An Encyclopedic Dictionary of Language and Languages*, Massachusetts, 1992; El²; García Gómez, E., *Todo Ben Quzman*, Madrid, 1972; GAS; Hanouz, S., *Tissine e a ta seguinte ou - meslaille i-beurbrieune*, Paris, 1968; Lewicki, T., «Le Monde berbère vu par les écrivains arabes», *Actes du 1er Congrès des études culturelles méditerranéennes d'influences arabo-berbères*, 1973, pp. 31-42; Motylinski, A., «Le Manuscrit arabo-berbère de Zouagha», *Actes du XIVe Congrès des Orientalistes*, Algier, 1909, vol. II.

احمد پاکچی

بَرّتری، یا بربر، نام گروهی از هزاره‌های مهاجر افغانستان ساکن در نواحی شرقی ایران. این گروه از هزاره‌ها که در دهه ۱۸۹۰ م (سالهای میان ۱۳۰۸-۱۳۱۸ ق) از ناحیه بربرستان یا هزاره‌جات (منطقه مرکزی افغانستان) به ایران کوچ کرده‌اند، ظاهراً به جهت انتساب به آن ناحیه، در ایران به بربر و بربری معروف شدند (نک: وامبری، ۳۴۰-۳۴۱؛ گابریل، ۲۲۸؛ فیلد، 252/1؛ بیات، صولت، ۳۰). در ۱۳۱۶ ش نام آنها را از بربری به خاوری (منسوب به خاور یا خراسان) تغییر دادند (موسوی، 152؛ نیز نک: میرنیا، ۱۷۱). بربرهای ساکن ایران بیشتر شیعی مذهبند (دوازده امامی) و به گویش هزارگی از گویشهای زبان فارسی دری صحبت می‌کنند (نک: همو، ۱۵؛ نیز نک: هد، هزاره).

در قیام کلنل محمدتقی پسیان، بربرها به تحریک قوام‌السلطنه و به رهبری سیدحیدر بربری، با همکاری دیگر طوایف افغان، برضد وی برخاستند. همچنین سیدحیدر بربری و جمعی از سران بربر در درگیریهای نظامی برضد دولت وقت در شرق خراسان (انقلاب...، ۱۱۲، ۷۵، ۲۷۰-۲۷۱؛ بیات، حاشیه...، ۸۴، ۱۴، صولت، ۲۴، ۳۰؛ نیز نک: میرنیا، ۱۷۱) و در واقعه مسجد گوهرشاد در ۱۳۱۵ ش دست داشتند، سرانجام سیدحیدر دستگیر، و به زنجان تبعید گردید و همانجا درگذشت (بیات، همانجا). مهم‌ترین نشانه و نماد از بربرها در ایران، نان مخصوصی است که به «بربری» شهرت دارد. این نان در میان هزاره‌های کابل به نام پنجه‌کش معروف است (موسوی، 152-151). به‌نوشته دهخدا این نان را چند تن بربر در اواخر دوره قاجار در تهران

نیشابور، فریمان و ۷۵۰ روستای اطراف این شهرها زندگی می‌کنند. بیشتر آنها کشاورزند و آنانکه در شهرها به سر می‌برند، اغلب در شغل‌هایی همچون نانوايي مشغول به کار شده‌اند (نک: موسوی، ۱۵۱-۱۵۰). مهم‌ترین طوایف بربری خراسان را اقوام جاغوری، دای‌زنگی، دای‌کندی، بهسود، لعلی و سرچنگلی، ارزگانی، عظیمی، عبقری و ضابطی تشکیل می‌دهند و مناطق اسکان آنها مشهد، تربت‌جام، باخرز، اسفراین، بجنورد، جنت‌آباد، دره‌گز، فریمان و روستاهای قلندرآباد، عشق‌آباد، قلعه‌نو و لوشاب از توابع فریمان است (میرنیا، ۱۷۱، ۱۷۳).

مآخذ: انقلاب خراسان (مجموعه اسناد و مدارک سال ۱۳۰۰ ش)، به کوشش کاوه بیات، تهران، مؤسسه پژوهشی و مطالعات فرهنگی؛ کاوه، حاشیه بر انقلاب خراسان (هد)، همو، صولة السلطنة هزاره، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش محمدروشن و مهدی قریب، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ گابریل، آلفونس، عبور از صحاری ایران، ترجمه فرامرز نجد سمیعی، مشهد، ۱۳۷۱ ش؛ الفت‌نامه دهخدا؛ میرنیا، علی، ایلها و طایفه‌های عشایری خراسان، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ وامبری، آ.، سیاحت درویشی درویشان در خانات آسیای میانه، ترجمه فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ یزدانی، حسین علی، پژوهشی در تاریخ هزاره‌ها، مشهد، ۱۳۷۲ ش؛ نیز:

Akner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1983; Dupree, L., *Afghanistan*, Princeton/New Jersey, 1980; Ferdinand, K., «Ethnographical Notes on Chahâr Almâq, Hazâra and Moghöl», *Acta Orientalia*, 1964-1965, vol. XXVIII; Field, H., *Contributions to the Anthropology of Iran*, Chicago, 1939; Mousavi, S.A., *The Hazaras of Afghanistan*, Richmond, 1998.

پیمان متین

بَرِیْشْتَر، یا بَرِیْشْتَرُو، شهر مرکزی بریتانیه^۱ در ناحیه سرقسطنه (ساراگوسا) در دوران اسلامی که امروزه از توابع اوئسکا^۲ (به عربی وشقه) در شمال شرقی اسپانیا و در حدود ۵۰ کیلومتری جنوب شرقی مرکز این ایالت واقع است. باراباستروآی کنونی در ۶۰ کیلومتری شمال شرقی سرقسطنه، کنار رود ورو از شاخه‌های رود سینکا در مدخل پیرنه مرکزی قرار دارد (EI²؛ عبادی، ۷۲).

بريستر به سبب اهمیت و موقعیت سرقسطنه در اندلس اسلامی، جایگاهی ویژه داشت. سرقسطنه در گوشه شمال شرقی شبه جزیره ایبری قرار گرفته بود و شمالی‌ترین پایگاه مرزی مسلمانان به شمار می‌رفت و به این سبب آن را ثغرا علی نیز می‌خواندند. دولتهای مسیحی قطلونیه (کاتالونیا) در مشرق، ناوار یا نبره در شمال غربی و قشتاله (کاستیل) در غرب و جنوب، همسایگان سرقسطنه محسوب می‌شدند (عنان، دول، ۲۶۴-۲۶۵). جغرافیایان و مسلمانان بریستر را تخته‌گاه بریتانیه (شهر و ناحیه‌ای در شمال شرقی اندلس، نزدیک مرز فرانسه) و از شهرهای مهم و بسیار مستحکم ثغر دانسته‌اند که در کنار رود تاره از شعبه‌های رود ایبرو (ابره) واقع بود (ابوعبید، ۹۰۹/۲؛ یاقوت، ۵۴۴/۱-۵۴۵؛ مقری، ۴۴۹/۴؛ مکی، ۶۱۸-۶۱۹) و دژها و روستاهای بسیاری را در برداشت (نک: یاقوت، همانجا؛ ابن دلایی، ۶۸، ۷۰).

به گفته ابن حیان، بریستر در عهد فتح اسلامی در اندلس (۹۳ق/

۷۱۲م) توسط مسلمانان گشوده شد و ۳۶۳ سال (تا اشغال آن توسط نرمانها در ۴۵۶ق/۱۰۶۴م) در تصرف آنان بود (مقری، ۴۵۳/۴).

در ۱۸۶ق/۸۰۲م خلف بن راشد از متحدان بهلول بن مرزوق، شورشگر سرقسطنه، دژ بریستر را گرفت و بر ناحیه ثغر مستولی شد و ۶۰ سال بر آنجا حکومت کرد. پس از او نیز ناحیه ثغر ۲۱ سال در دست پسرش عبدالله بود (ابن دلایی، ۶۱). در زمان امیر محمد اموی، در ۲۵۹ق/۸۷۳م اسماعیل بن موسی قسوی، حاکم سرقسطنه شورید و دژ منتشون^۳ را در ثغرا علی گرفت. وی چندی بعد عبدالله بن خلف و فرزندان او را کشت و بر شهرهای بریستر و القصر و تمام منطقه بریتانیه چیره شد و کارش بالا گرفت، چنانکه در سالهای ۲۶۵، ۲۶۷ و ۲۶۸ق حملات تابستانی (صوائف) بر ضد وی انجام شد (همو، ۳۳، ۶۱؛ ابن حیان، چ مکی، ۳۳۲-۳۳۴، ۴۲۳؛ مکی، ۴۲۳).

چندی بعد عبدالعزیز بن عبدالرحمان تجیبی همراه امیر منذر (۲۷۳-۲۷۵ق) در ۲۷۳ق به اولین غزوه او به بریستر رفت (ابن دلایی، ۵۳). در اواخر سده ۳ق/۹م بنی تجیب از زعمای خاندانهای اصیل عربی در ثغر توانستند بر شهر سرقسطنه دست یابند و حملات بنی قسی به آنجا را دفع کنند (همو، ۴۲؛ عنان، دولة، ۱۱۰۰، ۳۴۱-۳۴۲، دول، ۲۶۵). پس از آن محمد بن عبدالملک بن شبریط در صحنه حوادث ظاهر شد.

بنی شبراط (بنی شبریط) یا بنی طویل از خاندانهای بزرگ مؤلّدان (عربهای دو رگه) در ثغرا علی بودند که در وشقه و بریستر سکنی داشتند. ابن شبریط حکومت موروث خود را در وشقه، از بنی قسی که رو به اضمحلال نهاده بودند، بازگرفت و پس از مرگ لب بن محمد، حاکم بنی قسی در تطیله^۴، در ۲۹۵ق بر اراضی بنی قسی در ثغرا علی حمله کرد و بر بریستر و شهرهای اطراف دست انداخت (همو، دولة، ۱۱۰، ۳۴۲-۳۴۳). در ۳۰۲ق/۹۱۴م عبدالله بن محمد بن لب، حاکم تطیله، دژ بریستر را گرفت و حمله عمرو بن محمد طویل را دفع کرد. عبدالملک بن محمد طویل از وشقه به کمک برادرش عمرو شتافت و در حوالی بریستر لشکر عبدالله را شکست داد و خود او نیز در محرم ۳۰۳ به اسارت سانچو، پادشاه ناوار درآمد (ابن دلایی، ۳۸). در رجب ۳۰۶ عمرو بن برادر خود عبدالملک را کشت و مدتی بعد در رمضان همان سال بر بریستر و القصر مستولی شد. عمرو بن محمد بن لب، عبدالرحمان الناصر پیرامون بریستر کشید و برجهای آن را برآورد و عبدالرحمان الناصر اموی، حکومت او را در بریستر و لارده^۵ به رسمیت شناخت. عمرو بن محمد در سال بعد نیز دژ منتشون را در نزدیکی بریستر ضمیمه قلمرو خود کرد (همو، ۴۲، ۶۷).

عمروس در ۳۲۳ق درگذشت و دژهای تحت سلطه او به اطاعت از عبدالرحمان الناصر اموی تن دادند (ابن حیان، چ چالمتا، ۳۵۸/۵، ۳۶۳؛ ابن دلایی، ۶۸). در ۳۲۵ق/۹۳۷م میان احمد بن محمد الیاس، سردار الناصر اموی، و محمد بن هاشم تجیبی، حاکم سرقسطنه که از

مقری، ۴/۴۵۱: ۷۳).

خبر سقوط بریشت و قتل عام مردم، اندلس را تکان داد (ابن عذاری، ۳/۲۵۴: ۲۷۷). همان، همان، ۲۷۷). مقتدر احمد ابن هود که برای نجات شهر اقدامی نکرده بود، سپاهی بزرگ فراهم آورد و ابو حفص عمر بن حسن هوزنی از علمای اشبیلیه هم معتضد بن عباد را به جهاد برانگیخت، و او نیز سپاهی به یاری ابن هود فرستاد. در ۴۵۷ ق/۱۰۶۵ م جنگ در گرفت و ابن هود مسیحیان را درهم شکست و بریشت را گرفت (ابن عذاری، ۳/۲۲۷: ۲۴۰). ابن عبدالمعتم، ۹۱: الحلل، ۷۶: ابن سعید، ۱/۲۳۹-۲۴۰: مقری، ۴/۴۵۴: قس: یاقوت، همانجا: ابن خطیب، ۱۷۱: عنان، همان، ۲۷۹). اما چند سال بعد در ۴۹۴ ق جانشین سانچو رامیرث، پدری اول (بطره)، بریشت را گرفت و زمینه را برای فتح کامل ناحیه سر قسطه در زمان برادر و جانشینش آلفونسوی اول فراهم کرد (همان، ۲۸۸-۲۸۹، ۴۰۹: EI²: نیز نک: یاقوت، همانجا).

از بریشت شماری از علمای صاحب نام برخاسته‌اند که از آن جمله‌اند: ابو عمرو یوسف بن عمر بن ایوب تجیبی ثغری بریشتی محدث (د ۴۰۸ ق/۱۰۱۷ م)، ابوالقاسم خلف بن یوسف بریشتی مقری (د ۴۵۱ ق/۱۰۵۹ م) (ابن بشکوال، ۱۶۷/۱، ۶۳۸/۲: یاقوت، ۱/۵۴۵)، عبدالله بن یوسف و منتیل بن عقیف مرادی، از علمای اهل وشقه ساکن بریشت (ابن فرضی، ۱/۴۸، ۲/۱۵۱).

مآخذ: ابن بشکوال، خلف، الصلوة، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۵ م؛ ابن حیان، حیان، المقتبس، به کوشش جالماتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹ م؛ همو، همان، به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ ابن خطیب، محمد، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن دلایی، احمد، ترصیع الاخبار، به کوشش عبدالعزیز اوهانی، مادرید، ۱۹۶۵ م؛ ابن سعید مغربی، علی، المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ ابن عبدالمعتم حمیری، محمد، الروض المظفر، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ ابن عذاری، احمد، البیان المغرب، ج ۳، به کوشش کولن و لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ ج ۴، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ ابن فرضی، عبدالله، تاریخ العلماء و الرواة للعلم بالاندلس، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۴ م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، المسالك و الممالک، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲ م؛ الحلل الموشیة، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، دارالبیضاء، ۱۹۷۹ م؛ عبادی، احمد مختار، تعلیقات بر تاریخ الاندلس ابن کردبوس، مادرید، ۱۹۷۱ م؛ عنان، محمد عبدالله، دول الطوائف، قاهره، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ همو، دولة الاسلام فی الاندلس، قاهره، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ مقری، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ مکی، محمود علی، تعلیقات بر المقتبس ابن حیان (نک: همو، ابن حیان)؛ یاقوت، بلدان، نیز: محمد رضا ناجی

بَریط، سازی زهی، مضرابی، دارای کاسه طنین نسبتاً بزرگ و دسته‌ای کوچک، بربط یکی از سازهای باستانی و اصیل ایران است که می‌توان نام و تصویرش را در آثار بازمانده از دوران باستانی تاریخ ایران مشاهده کرد. به عنوان مثال، جام سیمینی از عصر ساسانی که در موزه ایران باستان در تهران نگهداری می‌شود، تصویر خنیاگری را نشان

فرمان دولت قرطبه سرپیچیده بود، جنگهایی در ناحیه بریشت در گرفت، تا سرانجام بنی تجیب به طاعت امویان گردن نهادند و بریشت به دست الیاس بن سلیمان، پسر عم احمد بن محمد افتاد (همو، ۷۰-۷۱).

در ۳۲۸ ق موسی بن محمد طویل، برادر عمرو س از سوی الناصر به حکومت وشقه، بریشت و القصر گماشته شد و تا زمان مرگ (۳۴۳ ق) بر این شهرها حکومت کرد (همو، ۷۱-۷۲: ابن حیان، همان ج، ۴۵۳/۵). الناصر سپس در ۳۳۰ ق/۹۴۲ م یحیی برادر موسی را برای یاری او به حکومت بریشت و دژهای وابسته منصوب کرد و او تا ۳۴۰ ق در این مقام باقی ماند (ابن دلایی، ۷۲-۷۳: ابن حیان، همان ج، ۴۸۰/۵). پس از آن حکومت بریشت و وشقه تا مدت‌ها در میان افرادی از خاندان بنی شبریط دست به دست می‌گشت (نک: ابن دلایی، ۷۳).

در اواخر سال ۳۹۶ ق/۱۰۰۶ م عبدالملک مظفر عامری در حمله خود به سرزمین مسیحیان که در روایات اسلامی نبرد بنیلونه^۱ (پایتخت ناوار) نام گرفته، پس از گذر از سر قسطه و وشقه تا بریشت پیش رفت و از آنجا به سرزمین دشمن تاخت و کشتار کرد (ابن عذاری، ۱۲/۱۳: عنان، دولة، ۱/۶۱۲).

بعدها المستعین سلیمان ابن هود (حک ۴۳۱-۴۳۸ ق) بر قلمرو بنی تجیب در سر قسطه و لارده دست انداخت (ابن خطیب، ۱۷۰-۱۷۱) و حکومت وشقه و بریشت را به ابویحیی محمد بن صمادح واگذار کرد (ابن دلایی، همانجا).

مهم‌ترین و تلخ‌ترین حادثه‌ای که در دوران اسلامی بر شهر بریشت گذشت، حمله نرمانها بود. در زمان حکومت مقتدر احمد ابن هود (۴۳۸-۴۷۴ ق) در سر قسطه و دیگر شهرهای ثغرا علی، مانند بریشت (نک: ابن عذاری، ۴/۵۴۴)، نرمانها (در منابع اسلامی: مجوس یا اردمانین) به کمک دسته‌هایی از فرانسویها و ایتالیاییها به فرماندهی روبر کرسین^۲ (در روایات اسلامی: البیطن، البیطین، البیطش) و با انگیزه‌هایی مذهبی و تحریک و حمایت پاپ اعظم الکساندر دوم، از فرانسه (الارض الکبیره یا غالیس) حرکت کردند و پس از عبور از چند شهر، راه بریشت را در پیش گرفتند (الحلل، ۷۶: ابن عبدالمعتم، ۹۰: EI²: قس: عنان، دول، ۲۷۴-۲۷۵)، و در اوایل سال ۴۵۶ ق/۱۰۶۴ م آنجا را محاصره کردند. یوسف المظفر برادر مقتدر که این شهر در قلمرو او بود، از دفاع عاجز ماند و شهر پس از ۴۰ روز محاصره، مقاومت و نبردی سخت، به دست نرمانها افتاد. مردم شهر با اینکه تسلیم شدند و امان خواستند، اما مهاجمان به قتل و غارت دست زدند و عده کثیری را کشتند و غنایم بسیار گرفتند (یاقوت، ۵۴۴/۱: ابن عذاری، ۳/۲۲۵، ۲۵۳: الحلل، همانجا: ابن عبدالمعتم، ۹۰-۹۱: مقری، ۴/۴۴۹-۴۵۰: عنان، همان، ۲۷۵-۲۷۷). پس از آن صلیبیان بریشت را به سانچو رامیرث^۳ پادشاه آراگون (۱۰۶۳-۱۰۹۴ م) واگذار کردند و این شهر به پایگاهی مسیحی بدل شد (ابن عذاری، ۳/۲۲۶-۲۲۷: ابن عبدالمعتم، ۹۰).

می‌دهد که بربط می‌نوازد (فروغ، ۱۴)؛ یا در رساله پهلوی «خسرو قبادان و ریدک» نام بربط در ردیف چنگ، ون (نوعی چنگ که با چوب درخت زبان گنجشک ساخته می‌شده است) و تمبور (طنبور) که همگی از سازهای رایج و مشهور در آن دوران بوده‌اند، آمده است (ص ۱۱). همچنین در رساله پهلوی درخت آسوریک (ص ۷۷) نیز نام بربط ذکر شده است. با توجه به اینکه رساله یاد شده در واقع گفت و گویی میان بز و درخت است و بز در یادکرد برتری خویش بر درخت چنین می‌گوید که «چنگ و وین و گتار و بربط و تمبور، همه [که] زنند، به [کمکی] من سرایند»، از این رو، می‌توان چنین استنباط کرد که در آن روزگار «اوتار» یا «زه»‌های بربط از جنس روده بز یا به طور کلی روده حیوانات ساخته می‌شده است.

بربط در زبان پهلوی بیشتر به صورت بربوت (فره‌وشی، ۷۰) و گاه بربود (ایرانیکا، III/759) تلفظ می‌شده است و وجه تسمیه‌اش بنا بر آنچه خوارزمی (سده ۴ق/۱۰م) در مفاتیح العلوم (ص ۲۳۸) می‌گوید، ناشی از شباهت صوری کاسه‌اش به سینه (بر) مرغابی (بط) بوده است. بنابراین، نظر کسانی که بربط فارسی را مشتق یا مأخوذ از باریتوس یونانی دانسته‌اند (ایرانیکا، همانجا)، صحیح به نظر نمی‌رسد، بلکه بر عکس، احتمال دارد یونانیها از راه آناتولی یا آسیای صغیر با بربط آشنا شده‌اند و سازی را که حداقل میان بربط و لیر بوده است ساخته، و آن را باریتوس یا باریتون نامیده‌اند (ملکی، ۱۳-۱۴).

باریتوس که در زبان یونانی متأخر، باریتون نیز نامیده می‌شده است، نسبت به دیگر سازهای هم خانواده با آن در یونان کمتر رواج داشته است (وست، 51). اگرچه باریتوس در اصل، سازی از خانواده چنگ (لیر) محسوب می‌شود، اما شباهت نسبی شکل بدنه آن به بربط (قس: «فرهنگ...»، II/142)، نکته‌ای قابل تأمل است. شاید بتوان این ساز را حداقل میان بربط (یا لوت) و چنگ (یا لیر) محسوب نمود. ظاهراً واژه باریتوس در رسالات یونانی برای نخستین بار توسط آناکرئون (ح ۵۷۰-۴۹۰ یا ۴۸۵ ق م) ذکر شده است، اگرچه ساپفو (زح ۶۱۲ ق م) و آلیکیوس (ح ۶۲۰-۵۸۰ ق م) از سازی تحت عنوان بارموس یاد کرده‌اند که احتمالاً هر دو نام به یک ساز واحد اطلاق می‌شده است (وست، 58). همچنین ممکن است واژه اتولیک بارمیتوس نیز حاصل تلاشی در جهت استفاده از بارموس به عنوان پشتوانه‌ای برای ارتباط ریشه‌شناختی ادعایی باریتوس و بارمیتوس به معنای «دارای رشته‌های صدایی عمیق» باشد؛ احتمال دارد بارموس دارای نسبت دوری با فورمینکس - نوعی چنگ یا لیر یونانی که دارای جعبه طنین بوده است - باشد، و باریتوس نیز شاید با واژه «بربط» در فارسی میانه مرتبط باشد (همانجا، حاشیه 43). با توجه به اینکه باریتوس ظاهراً برای نخستین بار در آتن در دوران آناکرئون دیده شده، و چنین احتمال داده شده که ممکن است وی این ساز را از فراسوی اژه برگرفته باشد (همو، 348)، از این رو، محتمل به نظر می‌رسد که بربط قدمت بیشتری داشته باشد و شاید حتی باریتوس

برگرفته از بربط باشد.

به هر حال تصویر سازی شبیه به بربط در آثاری از جهان غرب مانند مینیاتوری ایتالیایی از سده ۱۱م (فروغ، ۱۱۱)، یا نگاره‌ای در فرانسه از سده ۱۴م (همو، ۶۳) و تصویری متعلق به سده ۱۳م در نسخه‌ای خطی در اسپانیا دیده شده است (EI^۱, VIII/986؛ ایرانیکا، همانجا). همچنین شباهت ساز «پیا»ی چینی به بربط بسیار شایان توجه است. عبدالقادر مراغی نیز در رسالات خویش (مقاصد...، ۱۳۰، جامع...، ۲۰۵، شرح...، ۳۵۶) به ساز «پیا» و رواج آن در میان اهل ختای اشاره کرده است؛ از توصیفات وی چنین برمی‌آید که این ساز شبیه به بربط یا عود بوده است. ساز «پیا» در ژاپن - که احتمالاً برگرفته از پیاای چینی است - و سازهایی مشابه در ویتنام، کره و کامبوج نیز با بربط ارتباط داشته، و احتمالاً متأثر از آن بوده‌اند (ایرانیکا، همانجا).

از سوی دیگر با تصریح خوارزمی بر اینکه بربط همان عود است (همانجا)، شاید بتوان چنین احتمال داد که چون در سده‌های نخستین دوران اسلامی، این ساز را با چوب (عود) می‌ساخته‌اند، به آن عود گفته‌اند (فارمر، 16). بدین ترتیب، احتمالاً تغییراتی ولو مختصر در بربط باید روی داده باشد، بنابراین، نمی‌توان با قیاس نسبت به عود درباره ساختار بربط نظری قطعی ابراز داشت.

ریشه‌شناسی واژه عود نیز بسیار مورد بحث و اختلاف نظر بوده است، به عنوان مثال به اعتقاد فارمر اعراب این اصطلاح را برای متمایز کردن این ساز که دارای صفحه‌ای چوبی بوده، از ساز مشابه ایرانی (بربط) که احتمالاً کاسه آن با پوست پوشیده می‌شده است، به کار برده‌اند؛ اگرچه این فرض چندان درست به نظر نمی‌رسد. برگزیدن واژه عود توسط اعراب را شاید بتوان ناشی از این دانست که معمولاً برای نامیدن سازهای دیگر فرهنگها از واژه جدیدی به عنوان مترادف با آن استفاده می‌کردند. ابن عبدربه عود را همان بربط دانسته است (۷۳/۶-۷۵). نویسندگان دیگری همچون ابن سینا (الشفاء، ۱۴۳-۱۴۵) نیز عود را ذیل عنوان بربط آورده‌اند.

ابن سینا در «موسیقی دانشنامه علایی» (ص ۲۶-۲۷) به ساز بربط اشاره کرده، و آن را دارای ۴ گونه زود [یا وتر] دانسته است که بر آن دستانهای می‌بسته‌اند. وی همچنین طریقه کوک و دست‌بندی این ساز را نیز ذکر کرده است. عبدالقادر مراغی نیز در مقاصد الالاحان نمونه‌های اولیه و قدیم عود را که ظاهراً شباهت زیادی به بربط داشته است، به عنوان «عود قدیم» ذکر می‌کند و می‌گوید فقط ۴ وتر (رشته، سیم) به نامهای بَم، مَثَلث، مَثْنی و زیر داشته، و گاه «مزوج» بوده است (ص ۳۳، ۱۲۶). ولی از قراین چنین برمی‌آید که بربط در دوران باستانی ایران و به ویژه دوران ساسانی تنها دو وتر به نام زیر و بَم داشته که بعدها با استحاله بربط به عود، همان دو اسم در نام‌گذاری و تره‌های چهارگانه عود قدیم باقی مانده بوده است (فروغ، ۵۹؛ EI^۱, VI/750). اما اینکه

در پایان به نکته شایان توجهی باید اشاره شود و آن خاستگاه بربط است که بعضی به طور کلی آسیای مرکزی و خاورمیانه را یاد کرده‌اند، یا برخی آن را با آمدن ۱۰ هزار «لوری» هندی به ایران، در زمان بهرام گور مرتبط دانسته‌اند که ظاهراً سازی شبیه به بربط می‌نواخته‌اند؛ و نتیجه گرفته‌اند که این ساز متأثر از سازی مشابه در هند بوده است (ایرانیکا، ۱۳۵۴/ق ۶۷۴م) در اشعارش به دیدن ۵ دوشیزه خنیاگر در بیزانس که با بربط آواز می‌خوانده‌اند (ابوالفرج، ۱۴/۱۶)، اشاره کرده است که می‌تواند بیانگر استفاده از بربط در کشورهای مجاور ایران آن زمان باشد.

افزون بر آنچه گذشت فارسی بودن نام بربط دلیلی روشن بر اصالت ط ی ک ل ا ایرانی این ساز کهن است.

مأخذ: ابن سینا، الشفاء، ریاضیات، جوامع

علم الموسیقی، به کوشش زکریا یوسف و دیگران، قم، ۱۴۰۵ ق. همو، «موسیقی دانشنامه‌علایی»، سه رساله فارسی در موسیقی، به کوشش تقی پیش، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ ابن عبدربه، احمد، المقدمه الفریده، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۳۸۸ ق؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، ۱۳۷۳ ق؛ «خسرو قبادان و ریذک»، ترجمه ایرج ملکی، مجله موسیقی، ۱۳۴۳ ش، ش ۸۷؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش فان فلوئن، لیدن، ۱۸۹۵ م؛ درخت آسوریک، ترجمه یحیی ماهیار نوایی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ شوقی، یوسف، مقدمه و حواشی بر رساله فی خبر صناعة التألیف کندی، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ فروغ، مهدی، نفوذ علمی و عملی موسیقی ایران در کشورهای دیگر، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ فروغی، بهرام، فرهنگ فارسی به پهلوی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ لغت‌نامه دهخدا؛ مراغی، عبدالقادر، جامع الاخوان، به کوشش تقی پیش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، شرح ادوار، به کوشش تقی پیش، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ همو، مقاصد الاخوان، به کوشش تقی پیش، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ ملکی، ایرج، حاشیه بر «خسرو قبادان و ریذک» (ه)، نیز؛

Et; Farmer, H.G., A History of Arabian Music, London, 1967; Iranica; The New Grove Dictionary of Music and Musicians, ed. S. Sadie, London, 1998; West, M.L., Ancient Greek Music, Oxford, 1992. تقی پیش - هومان اسعدی

بَرَبَهاری، ابو محمد حسن بن علی بن خلف (د ۳۲۹/ق ۹۴۱ م)، متکلم، فقیه و خطیب متعصب حنبلی مذهب و برپا کننده چندین شورش مذهبی در بغداد. بر بهاری منسوب به بر بهار است که به انواع ادویه هندی می‌گفتند و تاجر این کالا را بر بهاری می‌خواندند (سمعانی، ۳۰۷/۱؛ ابن اثیر، اللباب، ۱۳۳/۱).

از سالزاد او اطلاعی در دست نیست، ولی با توجه به اینکه دو روایت متفاوت ۹۶ و ۷۷ سال درباره مدت عمر بر بهاری در دست است (ابن جوزی، المنتظم، ۱۵/۱۴؛ ذهبی، سیر، ۹۳/۱۵)، وی باید در ۲۳۳ یا ۲۵۲ ق به دنیا آمده باشد. از دوران تحصیل وی تنها همین اندازه می‌دانیم که در خدمت استادانی چون ابوبکر مروزی (د ۲۷۵/ق ۸۸۸ م) - نزدیک‌ترین شاگرد و مونس احمد بن حنبل (نک: ابن ابی یعلی، ۵۶/۱) - و سهل بن عبدالله تستری (د ۲۸۳/ق ۸۹۶ م) صوفی بلند آوازه بوده است

جنس دو وتر زیر و بم همواره از ابریشم باشد (ایرانیکا، ۱۳۵۸/III)، قابل بحث و تردید خواهد بود، زیرا علی‌القاعده به لحاظ اختلاف سطح زیر و بمی و رنگ صدایی، آن دو باید همجنس و یکسان نباشند، همچنان که کندی تصریح می‌کند که دو وتر بم و مثلث عود قدیم از امعاء، یعنی زه یا روده تابیده بوده است (شوقی، ۵۱). به هر حال، اگر برای بربط دو وتر در نظر بگیریم، بر مبنای توضیح عبدالقادر مراغی در مقاصد الاخوان (ص ۳۱) می‌توان احتمال داد که هر یک از دو وتر بربط همانند عود قدیم ۱۰ دستان یا ۱۱ نغمه داشته که بر روی هم یک هنگام ایجاد می‌کرده است که آنها را بنابر نظام ابجدی، یا نشان دادن نغمه‌ها با حروف ابجد از «ا» (الف) تا «ی» (ح)، مشخص می‌کرده‌اند. اما با توجه به نغمه‌پردازی دوران کندی که تقدم تاریخی دارد و مبنای آن - یعنی «ا» (الف) - قابل قیاس با ساختار گامی بر مبنای نت فرضی «لا» (la) بوده است، نه نت فرضی «دو» (do)، می‌توان آن را بدین صورت نشان داد (شوقی، ۴۵):

ا ب ج د ه و ز ح ط ی ک ل ا

عبدالقادر مراغی اصطحاب یا کوک دو وتر زیر و بم را بدین شکل وصف می‌کند که «مطلق وتر اسفل مساوی نغمه ثلاثه اربع مافوق خود باشد» و سپس می‌گوید: «پس مطلق وتر اعلی مساوی ثلثین وتر اسفل باشد و چون مطلق وترین بر نسبت بعد ذی‌الاربع واقع باشد، هر جا که وترین را در مقابل یکدیگر گیرند، همان بر نسبت ذی‌الاربع باشد» (همان، ۳۱-۳۲). بنابر این، معلوم می‌شود که صدای مطلق (دست باز) وتر پایین بسامدی معادل ۴/۳ صدای وتر بالا داشته، و در نتیجه صدای دست باز دو وتر، بر نسبت ذی‌الاربع یا چهارگان (با نسبت بسامدی ۴/۳ و یا نسبت طولی ۳/۴) بوده است (همان، ۲۲).

با آنکه گویندگان بزرگ و قدیم دوران اسلامی ایران مانند زنتی، شاکری بخاری، فردوسی، خاقانی، منوچهری، ناصر خسرو و نظامی در اشعار خود نام و وصف بربط را آورده‌اند (نک: لغت‌نامه ...)، اما به دو دلیل نمی‌توان بر مبنای آن اوصاف سیمای راستین بربط را ترسیم کرد. این اوصاف فقط نشان می‌دهد که بربط هنوز در دوران اسلامی وجود داشته، و یا یادش باقی مانده بوده است، تنها گاه به مواردی بر می‌خوریم که اگر تخیل شاعرانه در آن دخیل نبوده باشد، می‌تواند تا حدی بیانگر ساختار موسیقایی بربط باشد، مانند شعر خاقانی که در آن بربط را «اعجمی» (یعنی ایرانی) می‌خواند، و در ضمن اشاره به کارآیش در موسیقی ایران و عرب (تازی و دری)، می‌گوید «هشت زبان» در دهان دارد (نک: همانجا):

بربط اعجمی صفت هشت زبانش در دهان

از سر زخمه ترجمان کرده به تازی و دری

بنابر این، می‌توان احتمال داد همان‌گونه که عبدالقادر مراغی هم گفته است (همان، ۱۲۶)، در آن ایام، بربط ۸ وتر، یعنی ۴ وتر مضاعف یا دو تایی داشته است.

(ذهبی، العبر، ۲۲۳/۲، تاریخ، ... ۲۵۸). از میان شاگردانش می‌توان از ابوبکر محمد بن محمد بن عثمان مغربی، ابن بطه (ه م)، ابوالحسن ابن سمعون و ابوعلی نجاد یاد کرد (همو، سیر، ۹۲/۱۵-۹۳، تاریخ، ۲۵۹: صفدی، ۷۴/۱۲). برخی روایتهای حاکی از آن است که او زندگی زاهدانه‌ای داشته است (ابن جوزی، مناقب، ... ۶۸۲).

بربهاری در روزگاری در بغداد سربرآورد که آکنده از حوادث گوناگون بود و توطئه‌های رنگارنگ، خلافت روبه ضعف عباسی را گاه در دست سپهسالاران، گاه در چنگ وزرا و زمانی دستخوش هوسبازیهای حرم و حاشیه دارالخلافت قرار می‌داد، به گونه‌ای که اقتدار و یکپارچگی خلافت را متزلزل ساخته بود، امری که کار را به شورشیهای فکری و سیاسی و بحرانهای حاد اقتصادی می‌کشانید (کبیری، ۵۷۴-۵۷۵). در این میان، بربهاری بر آن بود تا با ایجاد یک جنبش مذهبی برپایه عقاید حنبلی، اوضاع را به سمت اقتدار و تسلط حنابله سوق دهد. از این رو، هم با شیعیان (از جمله قرامطه) و هم با سیاست تساهل دینی دستگاه خلافت به ستیز برخاست. مثنی فکری بربهاری بر این نظر مبتنی بود که هیچ‌گونه تسامح و تساهلی، حتی در مورد کوچک‌ترین بدعتها، نباید نشان داد و گرنه این بدعتها قوت می‌گیرند و به سنت تبدیل می‌گردند (ابن ابی یعلی، ۱۸/۲).

بربهاری در ۳۱۲ق/۹۲۴م به هنگام بروز بحرانهایی که قرامطه به وجود آورده بودند و به کاروان حاجیان حمله می‌بردند (نک: ه د، ابوسعید جنبی، نیز ابوطاهر جنبی)، برای کمک مالی به حاجیان پیش قدم شد و اظهار کرد که در صورت خواست مقتدر بالله عباسی (حک ۲۹۵-۳۲۲ق) می‌تواند مردم بغداد را به پرداخت کمکهای مالی هنگفت تشویق کند (ذهبی، سیر، ۹۱/۱۵: ابن ابی یعلی، ۴۳/۲). این روایت نفوذ و اقتدار چشمگیر بربهاری را نشان می‌دهد (نک: خطیب، ۶۷/۱۲). وی با توجه به دشمنیهای که با اهل بیت (ع) داشت (نک: ابن ابی یعلی، ۴۰/۲)، با هر گونه برگزاری مراسم عزاداری برای امام حسین (ع) مخالف بود و با آن به سختی برخورد می‌کرد. شیعیان از بیم آزار حنابله، یا در خانه‌ها و یا مخفیانه، به سوگواری می‌پرداختند. از جمله کسانی که بربهاری فتوای قتلش را صادر کرد، زن خوش‌آوازی بود که گاه بر مصائب واقعه کربلا مرثیه‌سرایی می‌کرد (تنوخی، ۲۳۳/۲، ۲۹۵).

به هر روی در این دوره، نقش پنهان و آشکار بربهاری را می‌توان در همه شورشیهای که حنبلیان در بغداد به راه انداختند، پی‌گیری کرد. در ۳۱۷ق/۹۲۹م میان حنابله (خاصه یاران ابوبکر مروزی) با گروهی از مخالفانشان بر سر تفسیر آیه «عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّخْمُوداً» (اسراء ۷۹/۱۷)، فتنه‌ای خونین بر پا شد. مطابق تفسیر حنابله پیامبر (ص) همنشین خداوند خواهد شد، اما مخالفان ایشان، این تفسیر را نمی‌پذیرفتند و بر آن بودند که مراد از آیه، شفاعت است. بر سر این نزاع عده‌ای کشته شدند (ابن کثیر، ۱۷۴/۱۱: نیز نک: ابن ابی یعلی، ۴۳/۲). وی همچنین در ماجرای تخریب مسجد بَرَاثا (ه م) که مورد علاقه انبوهی از شیعیان بود، دست داشت. ابن مسجد به دستور خلیفه

مقتدر با خاک یکسان شد و زمین آنجا به فتوای بربهاری به گورستان تبدیل گردید (صولی، ۱۳۶: خطیب، ۱۰۹/۱).

در ۳۲۱ق/۹۳۳م امیر علی بن بُلَیق (حاجب قاهر عباسی) و کاتبش، حسن بن هارون فرمان دادند که معاویه را بر روی منبرها لعن کنند. بربهاری و یارانش به مقابله برخاستند و آشوبی برپا کردند. بربهاری از بیم بازداشت گریخت و پنهان شد، اما یارانش دستگیر، و به بصره تبعید شدند (همدانی، ۷۵/۱: العیون، ... ۱۲: ذهبی، تاریخ، ۶). وی تا پایان خلافت قاهر (جمادی الاول ۳۲۲م/۹۳۴) در اختفا به سر می‌برد. در آغاز خلافت راضی، بربهاری از اختفا بیرون آمد و شوکتش افزون شد، چندان که وقتی نفطویه نحوی در صفر ۳۲۳ درگذشت، بربهاری بر جنازه او نماز گزارد (خطیب، ۱۶۲/۶: ابن ابی یعلی، ۴۴/۲). همچنین در همین اوان وقتی با یارانش به جانب غربی بغداد می‌رفت، بانگ دعا و ارادت یاران چندان بلند شد که خلیفه سخت به وحشت افتاد (همدانی، ۹۱/۱: ذهبی، سیر، ۹۲/۱۵).

در جمادی الاول ۳۲۳ بربهاری و مریدانش به بهانه نهدی از منکر، بلوای بزرگی راه انداختند: به خانه‌ها یورش بردند؛ اگر نیبزی می‌دیدند، آن را می‌ریختند؛ چون زن آوازه‌خوانی می‌یافتند، سازش را شکسته، خودش را می‌زدند؛ در خرید و فروش مردم مداخله می‌کردند؛ اگر مردی با زنی یا پسر بچه‌ای راه می‌رفت، او را بازخواست می‌کردند و اگر درمی‌یافتند که با آن فرد خویشاوند نیست، او را دستگیر می‌کردند و برضد او شهادت می‌دادند، تا آنجا که بغداد به آشوب کشیده شد. از این رو، بدرخرشنی، رئیس شرطه بغداد در ۱۰ جمادی‌الآخر همان سال اجتماع طرفداران بربهاری، و مناظره درباره عقایدشان را ممنوع کرد و اعلام داشت که هیچ پیش‌نمایی از آنان حق نمازگزاردن ندارد، مگر آنکه در نماز صبح و مغرب و عشاء، بسمله را بلند بخواند؛ اما بربهاری و یارانش اعتنایی نکردند، تا خلیفه، خود اعلامیه تنذی صادر کرد و کارهای آنان را زشت خواند و باوهای تشبیه گریانه‌شان را سخت به باد انتقاد گرفت. نیز از تکفیر شیعیان و انکار زیارت قبور امامان شیعه توسط بربهاری و یارانش، خرده گرفت و آنان را سخت تهدید کرد (همدانی، همانجا: ابن اثیر، الکامل، ۳۰۷/۸-۳۰۸: ابوعلی مسکویه، ۳۲۲/۱-۳۲۳: ذهبی، تاریخ، ۳۰-۳۱).

مطابق روایتهای دیگر در همین سال، بربهاری و طرفدارانش در اعتراض به دستگیری برخی از یارانشان، دکانها را غارت کردند و به آتش کشیدند (صولی، ۶۵: همدانی، ۹۲/۱). از این رو، خود و یارانش مورد تعقیب قرار گرفتند؛ بربهاری گریخت، ولی یارانش سخت مورد آزار قرار گرفتند (ذهبی، همان، ۲۶۰). با اینکه گفته‌اند: بربهاری تا زمان مرگش در اختفا به سر برد (صفدی، ۱۲۴/۱۲)، ولی صولی در ۳۲۶ق او را دیده، و با او گفت‌وگو کرده است (نک: ص ۹۷). گزارش دیگری نیز نشان می‌دهد که وی در همین اوان (ح ۳۲۶-۳۲۷ق) به صورت علنی فعالیت می‌کرده است (همو، ۱۳۵-۱۳۶). صولی در جایی از مرگ بربهاری به سبب فرونشستن فتنه‌ها ابراز خرسندی می‌کند

(ص ۲۱۲).

منابع متمایل به حنابله آورده‌اند که وقتی ابوالحسن اشعری به بغداد وارد شد، نزد بریهاری آمد و از رده‌هایش بر معتزله و ادیان دیگر سخن گفت، ولی بریهاری عقاید او را نپذیرفت و به او گفت که ما فقط از عقاید احمد بن حنبل پیروی می‌کنیم. از این رو، اشعری کتاب *الابانه عن اصول الدیانة* (ه م) را نوشت، اما باز هم بریهاری کتاب او را نپذیرفت، به همین دلیل، اشعری دیگر در بغداد آفتابی نشد و چندی بعد آنجا را ترک کرد (ابن ابی یعلی، ۱۸/۲). اما ابن عساکر این روایت را مجعول می‌داند (ص ۳۹۰-۳۹۳).

باورها و اندیشه‌ها: بریهاری عقاید خود را در کتابی به نام *شرح السنة* تدوین کرده بود (نک: ذهبی، همان، ۲۵۸؛ صفدی، ۱۴۷/۱۲) که بخشهایی از آن اکنون موجود است و نشان می‌دهد که وی کاملاً در چارچوب باورهای اصحاب حدیث (ه م) خاصه احمد بن حنبل (ه م) سیر می‌کند. بریهاری بر آن بود که در مواجهه با قرآن کریم و روایات و به طور کلی در مواجهه با دین و آثار دینی باید از هرگونه تفکر، تعقل و اظهار نظر خودداری کرد، چه تعقل و تفکر در این میدان کاملاً بی اعتبار است و دو واژه «چرا» و «چگونه» را در برابر آیات و روایات باید کنار گذاشت، زیرا اساساً فرایند پرسش و بحث و جدل موجب ایجاد تردید و سرانجام منشأ گمراهی است و از آنجا که هیچ‌یک از اصحاب پیامبر (ص) پرسشهایی از این دست مطرح نمی‌کردند، پس طرح پرسش و گفت‌وگو در الهیات بدعت است. در این باره بی‌کم و زیاد تنها باید در همان حدی که نقل شده است، اظهار کرد (ابن ابی یعلی، ۱۹/۲). اگر هم به آیه یا روایتی متشابه بر خوریم که از نظر عقل مبهم و غیر قابل فهم است، باید آن را بی چون و چرا تصدیق کرد و به هیچ وجه دست به تفسیر نزد، زیرا ایمان به این امور واجب است (همو، ۲۳/۲، ۳۹).

از این روست که بریهاری علم کلام را که تار و پود آن را تفکر، تعقل و جدل تشکیل می‌دهد، یکسره باطل اعلام می‌کند و کلام را علمی می‌داند که جز زندقه، کفر، شک، بدعت (ه م)، گمراهی و سرگردانی، چیزی به دنبال ندارد (همو، ۲۷/۲). او نظر در کتابهای مربوط به علم کلام یا همنشینی با متکلمان را به شدت نهي می‌کند (همو، ۳۴/۲). به عقیده او حتی نباید اصطلاحات و تعبیرات متکلمان را به کار برد، چون این تعبیرها هم اموری تازه (بدعت) است که وارد ادبیات دینی شده است (همو، ۳۷-۳۶/۲). وی علوم باطنی را هم بی اعتبار و بدعت‌آمیز می‌خواند، چه کتاب و سنت آن را تأیید نمی‌کند (همو، ۲۵/۲).

بریهاری بر آن بود که کاربرد روشهای عقلانی در الهیات و پیدایش علم کلام، بزرگ‌ترین لطمه را به دین وارد کرد، زیرا موجب تفرقه مسلمانان گردید و اسلام و سنت غریب افتاد (همو، ۲۹/۲). پس دین یعنی تقلید و پیروی صرف از آنچه پیامبر (ص) یا صحابه گفته‌اند (همو، ۱۸-۱۹، ۲۹-۳۰). فرقه‌هایی همچون قدریه، معتزله، شیعه، جهمیه و مرجئه که روش تقلید را در دین کنار نهاده‌اند، همگی بدعت‌گذار و

گمراهند (همو، ۳۸/۲، ۴۰). هر کس ادعا کند که مطلبی درباره دین ناگفته مانده است، گمراه و مفتری است (همو، ۱۹/۲). وی همچنین تفکر درباره خدا را هم به استناد روایتی از پیامبر اکرم (ص) بدعت می‌دانست، چه، تفکر درباره خدا تردیدزاست و باید از هرگونه تردیدی در این زمینه دوری کرد (همو، ۲۳/۲). خدا واحد، قدیم، ازلی و ابدی است. بینا، شنوا و داناست و دوستش باز است؛ با اینکه به عرش تکیه زده و در آسمان است - و پیامبر (ص) به هنگام معراج به آسمان رفت و او را نزد عرش دید - اما علمش را به همه جا گسترده است و آشکار و نهان و بزرگ و کوچک را می‌داند (همو، ۱۹/۲، ۲۴-۲۶، ۲۷، ۳۲). ایمان به قضا و قدر الهی واجب است و شریعت ما را از اینکه درباره قدر بحث کنیم، منع کرده، زیرا قدر را از خداست؛ باید دانست که هر حادثه‌ای اعم از خوب و بد یا خیر و شر از جانب خدا مقدر شده است (همو، ۲۴-۲۵). خداوند سخن می‌گوید، همان طور که با موسی در کوه طور سخن گفت و صوت خدا به گوش او رسید (همو، ۲۶/۲). قرآن، کلام، تنزیل و نور خداست؛ مخلوق نیست، زیرا از خدا ناشی شده است و هر چه از خدا نشأت بگیرد، قدیم است و چون و چرا کردن در باب کلام الهی کفر است (همو، ۱۹/۲-۲۰). خدا در روز قیامت همچون ماه دو هفته دیده می‌شود و مؤمنان او را در قیامت با چشم خویش می‌بینند و خداوند بدون میانجی به حسابشان رسیدگی می‌کند (همو، ۲۰/۲، ۲۷). هیچ بنده‌ای در برابر خداوند، هیچ گونه حقی ندارد و اگر کسی به بهشت رود، تنها از رهگذر رحمت اوست و اگر مشیت او اینگونه اقتضا کند که همه انسانها را چه خوب و چه بد، به دوزخ ببرد، هیچ ظلمی از او سر نزده است و هیچ کس را نرسد که در کارهای خدا چون و چرا کند (نک: انبیاء/۲۳).

به گفته بریهاری ایمان که کاستی و فزونی می‌گیرد، عبارت است از گفتار، کردار و قصد (ابن ابی یعلی، ۲۰/۲). از نظر وی، اسلام بنده وقتی به کمال می‌رسد که صرفاً پیرو، تصدیق کننده و سرسپرده باشد (همو، ۱۹/۲). هیچ مسلمانی از دین بیرون نمی‌رود، مگر آیه‌ای از قرآن یا حدیثی از پیامبر (ص) را رد کند، یا برای کسی جز خدا نماز گزارد، یا برای غیر خدا ذبح کند (همو، ۲۲/۲-۲۳).

درباره مسائل سیاسی بریهاری چنین می‌گوید: بر هیچ کس روا نیست که امام نداشته باشد. هر کس باید به همراه امام، حج برود و جهاد کند؛ خواه این امام نیکوکار باشد، خواه بدکار. هر کس حاکم مسلمانان باشد، باید در برابر او کرنش کرد و از او فرمان برد. خلیفه مسلمانان باید از قبیله قریش باشد و امت بر خلافت هر کس اجماع کرد و رضا داد، او امیر مؤمنان است. هیچ کس حق ندارد که بر پادشاه یا حاکم بشورد، یا با او ستیزه کند، زیرا این کار موجب گسسته شدن وحدت مسلمانان می‌شود (همو، ۲۱/۲، ۳۶). بریهاری برترین مردم را پس از پیامبر (ص) به ترتیب خلفای راشدین و پس از آنها چند تن دیگر از صحابه می‌داند و معتقد است که همگی اصحاب پیامبر (ص) از سایر مردم برترند و کسی را نرسد که از بدیها و خطاهای آنان سخن بگوید (همو، ۲۱/۲، ۳۴، ۳۵).

(۳۶).

مآخذ: ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد قتی، قاهره، ۱۳۷۱/ق ۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، الکامل؛ همو، اللباب، بیروت، دارصادر؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، مناقب الامام احمد بن حنبل، به کوشش عبدالمحسن ترکی، هجره، ۱۴۰۱/ق ۱۹۸۱م؛ همو، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲/ق؛ ابن عساکر، علی، تبیین کذب المغتری، بیروت، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش آمدز، قاهره، ۱۳۳۲/ق ۱۹۱۴م؛ تنوخی، محسن، نشوار المحاضرة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۱/ق ۱۹۷۱م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹/ق ۱۹۳۱م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث سالهای ۳۲۱-۳۳۰، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۳/ق ۱۹۹۲م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴م؛ همو، المعبر، به کوشش فؤاد سید کویت، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش رمضان عبدالتراب، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ صولی، محمد، الاوراق، اخبار الراضی بالله، به کوشش هیوژن دن، قاهره، ۱۳۵۵/ق ۱۹۳۶م؛ العیون والحدائق، به کوشش نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۹۷۳م؛ قرآن کریم؛ کیسی، حمدان عبدالحمید، عصر الخلیفة المقتدر بالله، نجف، ۱۳۹۴/ق ۱۹۷۴م؛ همدانی، محمد، تکملة تاریخ الطبری، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۳۸۱/ق ۱۹۶۱م.

ناصر گذشته

پرتلس^۱، یوگنی ادواردوویچ (آذر ۱۲۶۹ - مهر ۱۳۳۶/دسامبر ۱۸۹۰ - اکتبر ۱۹۵۷)، خاورشناس بنام روسی، از برجسته ترین کارشناسان ادبیات ملل آسیای مرکزی و صاحب پژوهشهای فراوان در ادب و تصوف ایرانی و تاریخ فرهنگ و ادبیات آسیای مرکزی. وی که از تباری دانمارکی بود، در سن پترزبورگ زاده شد و در مسکو درگذشت. در آغاز، کوتاه مدتی به حشره شناسی گرایش یافت و سپس به حقوق روی آورد. با آنکه تحصیلات خویش را در حقوق و موسیقی به سطحی عالی رساند (ایرانیکا، IV/166؛ III/218؛ GSE)، شوق وافر او بیشتر متوجه زبان و ادبیات فارسی و ترکی بود. در ۱۲۹۷ش/۱۹۱۸م دانشجوی کنسرواتوار و بخش خاورشناسی دانشگاه دولتی پتروگراد شد و در آنجا از استادان بزرگی چون ژماسکویچ، فریمان، بارتولد و اولنبرگ بهره گرفت (ایرانیکا، همانجا).

برتلس پس از آنکه تحصیلات خود را در بخش زبانهای شرقی آن دانشگاه به پایان رساند، در موزه آسیایی آکادمی علوم شوروی سابق - که سالها بعد به «مؤسسه مطالعات خاورشناختی آکادمی علوم» تغییر نام یافت - مشغلی به وی داده شد و تا پایان عمر، به مدت ۳۷ سال، در همین موزه به تحقیق و تتبع پرداخت (ایزدی، ۱۱). برتلس ضمن پژوهش در این مرکز، پس از یک سال، به معلمی زبان و ادب فارسی در «مؤسسه زبانهای زنده» منصوب گردید و در ۱۳۰۷ش/۱۹۲۸م به توصیه بارتولد به عنوان استاد زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه دولتی پتروگراد برگزیده شد (ایرانیکا، همانجا).

برتلس در ۱۳۱۱ش/۱۹۳۲م، بجز مسئولیتهای پیشین، ریاست بخش زبان شناسی شعبه تاجیکی آکادمی علوم شوروی را نیز برعهده گرفت. در سالهای ۱۹۳۹، ۱۹۴۴ و ۱۹۵۵م، به ترتیب عضو وابسته آکادمی علوم

شوروی، فرهنگستان ایران، و مجمع عربی دمشق گردید (GSE، ایرانیکا، همانجاها). در ۱۳۲۱ش/۱۹۴۲م که ارتش آلمان به لنینگراد حمله کرد، با انتقال مؤسسه مطالعات خاورشناسی آکادمی علوم به تاشکند، برتلس نیز به این شهر منتقل گردید و چون این مؤسسه در ۱۳۲۹ش/۱۹۵۰م به مسکو انتقال یافت، برتلس به ریاست بخش شرق شناسی آن برگزیده شد (ایرانیکا، همانجا). وی با دانش و تجربه ای که طی سالها کسب کرده بود، بیش از دو دهه در اوایل سده ۲۰م، یکی از استادان مسلم خاورشناسی و راهنمای دو سه نسل از مستشرقان اتحاد جماهیر شوروی، و نویسنده مقالاتی بسیار در دایرة المعارف اسلام، اسلامیکا و نیز نشریه های وزین دوران خود گردید. حاصل سالها مطالعه و پژوهش این محقق ۲۹۵ تألیف بود (ایزدی، همانجا).

از نخستین کارهای برتلس در زمینه فرهنگ و ادب فارسی، می توان از ترجمه و نشر گزیده ای از داستانهای گلستان سعدی (۱۹۲۲م)، ترجمه قطعاتی از هفت پیکر نظامی (۱۹۲۳م)، نشر دو غزل از باباکوهی شیرازی (۱۹۲۴م)، مقاله ای با عنوان «درباره تفسیری بر غزل عطار» (۱۹۲۴م) و «تاثیر ایرانی» (۱۹۲۴م) یاد کرد (کتاب شناسی، ۱۱۰-۱۱۱). وی در ۱۹۲۴م رباعیات شیخ نجم الدین کبری را با مقدمه ای در «مجله آکادمی علوم روسیه» منتشر ساخت که چندی بعد به کوشش ولی الله شادان به فارسی ترجمه شد و در مجله یادگار (۱۳۲۶ش، س ۴، ش ۱ و ۲) به چاپ رسید. کارهای بعدی او اینهاست: نشر متن فارسی بختیارنامه (۱۹۲۶م)، «زندگی نامه قانسی» (۱۹۲۷م)، «گزارشی درباره مطالعات ایران شناسی و ترک شناسی در روسیه میان سالهای ۱۹۱۴-۱۹۲۰م»، «نویای و عطار» (۱۹۲۸م)، شرح تاریخ ادب فارسی (۱۹۲۸م) و دهها مقاله و کتاب دیگر مثل تصحیح یا ترجمه و نشر پاره ای از آثار کهن فارسی با همکاری دیگران مانند منتخبات ناصر خسرو، جامع التواریخ رشیدی، ج ۳ (برای فهرستی کامل تر از آثار او، نک: کتاب شناسی، ۱۱۰-۱۲۳؛ عقیقی، ۹۵۸/۳-۹۵۹).

از کارهای تحقیقی برتلس در حوزه زبان و ادب فارسی، یکی چاپ انتقادی خمسة نظامی و شاهنامه فردوسی و تحقیقات وی در باب این دو شاعر بزرگ، و دیگری پژوهشهای گسترده او در باب ادبیات عرفانی ایران است. برتلس به مناسبت هشتصدمین سالگرد تولد نظامی گنجوی در ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱م به اتفاق گروهی از همکارانش به تهیه چاپی انتقادی از خمسة این شاعر بزرگ همت گماشت. متن انتقادی اسکندرنامه را نیز در دو بخش شامل شرفنامه و اقبالنامه در ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷م منتشر کرد، اما مرگ به برتلس امان نداد که دیگر منظومه های نظامی را به چاپ برساند (ایرانیکا، IV/167)، رساله او با عنوان نظامی در ۱۹۴۸م برنده جایزه دولتی اتحاد جماهیر شوروی شد (GSE، همانجا). تحقیقات متعدد و مفصل او درباره سخنگوی گنجه

شناخت زبان فارسی کنونی بی‌نیاز بود («یوگنی»، همانجا). مقالات «رمان تاریخی فارسی در سده بیستم»، «پیرامون تبدیل نگارش فارسی به لاتین» و کتاب درسی فارسی (کتاب‌شناسی، ۱۱۴، ۱۱۵) حکایت از همین اعتقاد دارد.

کارهای تحقیقی برتلس در زمینه زبان و ادب ترکی، در مقایسه با تحقیقات وی درباره ادب فارسی چشمگیر نیست.

مآخذ: ایزدی، سیروس، مقدمه بر تصوف و ادبیات تصوف برتلس، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بولدیرف، الکساندر، مقدمه بر زندگی و آثار نزاری چنگیز غلام علی بای بوردی، ترجمه مهناز صدقی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حسینی طباطبایی، مصطفی، نقد آثار خاورشناسان، تهران، ۱۳۷۵ش؛ عقیقی، نجیب، المستشرقون، قاهره، ۱۹۶۳م؛ کتاب‌شناسی خاورشناسان روسیه و ... به کوشش گروه مؤلفان، تهران، ۱۳۷۲ش؛ مصفا، مظفر، مقدمه بر دیوان حکیم نزاری قهستانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ «یوگنی ادواردویچ برتلس»، پیام نور تهران، ۱۳۲۳ش، س ۱، ش ۲، نیز: GSE; Iranica. مجدالدین کیوانی

بَرْتَلَسْکِی، نک: پامیر، گویشها.
بُرْج، نک: صورفلکی.

بُرْجُ البراجنه، شهری ساحلی در ۷ کیلومتری جنوب شرقی بیروت، واقع در استان جبل لبنان. جزء اول نام این شهر (برج) از واژه‌ای یونانی^۱ به معنای مکانی مرتفع برای دیدبانی گرفته شده، و جزء دوم آن (براجنه) نام قومی عرب است که در اواسط سده ۹ق/۱۵م به این منطقه مهاجرت کردند. این منطقه به علت وقوع جنگهای دریایی خالی از سکنه بود، اما پس از مهاجرت این قوم، روستایی با نام «البرج» در آنجا به وجود آمد که ساکنان آن به کشاورزی اشتغال داشتند (مرهج، ۱۸۷/۲؛ فریچه، ۳۲). صالح بن یحیی در سده ۹ق در کتاب خود از آنجا با نام قریه البرج یاد کرده است (ص ۱۷۴).

در اوایل سده ۱۲ق/۱۸م به دنبال اجرای اصلاحات ارضی از سوی دولت عثمانی، شیعیان و مسیحیان برای زراعت و دامپروری به این منطقه که زمینهای آن از سوی امیران شهابی به آنان واگذار می‌شد، مهاجرت کردند (مرهج، ۱۸۷/۲-۱۸۸؛ شهابی، ۸۱/۱؛ داوود، بش؛ توما، 655-654/II). آبیاری زمینهای کشاورزی در برج البراجنه اغلب از طریق حفر چاه صورت می‌گیرد (لبنان، ۴۷۵/۲).

در ۱۲۹۹ش/۱۹۲۰م پس از الحاق جبل عامل و بقاع به لبنان، موج مهاجرت شیعیان از این دو منطقه به دیگر نقاط لبنان رو به فزونی نهاد. آنان در شمال و جنوب لبنان، از جمله در برج البراجنه ساکن شدند؛ چنانکه امروزه در حدود ۹۰٪ از ساکنان برج البراجنه را شیعیان تشکیل می‌دهند. در ۱۳۷۹ش/۲۰۰۰م جمعیت آن حدود ۳۵۰ هزار تن بوده است (جانسن، ۱۷۰؛ هانف، ۵۵۰؛ داوود، بش). کارخانه‌های متعددی در نزدیکی برج البراجنه وجود دارد و انجمنهای فرهنگی - اجتماعی، پزشکی - درمانی و خیریه در اینجا به فعالیت می‌پردازند (مرهج،

مورد تأیید و توجه پژوهشگران است. کار تصحیح شاهنامه نیز که از سوی برتلس آغاز شده بود، به پایان نرسید و دو مجلد نخستین این اثر نیز پس از درگذشت او انتشار یافت. شاهنامه ۹ جلدی مورد پژوهش او سالها بعد زیر نظر عبدالحسین نوشین تکمیل و منتشر شد. این چاپ انتقادی پس از سالها، هنوز شاید از معتبرترین چاپهای شاهنامه فردوسی به شمار آید (ایرانیکا، 168/IV).

برتلس در مقام فردوسی‌شناس برجسته، به همراه هیأت نمایندگان روسیه در جشن هزاره فردوسی که در ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م در ایران تشکیل شد، شرکت جست («یوگنی...»، ۹۶). مقاله‌ای که وی بدین مناسبت نوشته بود، همان سال در «نشریه فرهنگستان علوم شوروی» به چاپ رسید. سیال بعد، برتلس کتابی با عنوان «فردوسی و سروده‌هایش» منتشر کرد (کتاب‌شناسی، ۱۱۵). این اثر به کوشش سیروس ایزدی در ۱۳۶۹ش به فارسی ترجمه شد.

بخشی از کارهای تحقیقی برتلس مربوط به ترجمه یا معرفی و چاپ پاره‌ای از آثار ادبی، تاریخی یا عرفانی فارسی، و بخش دیگر شامل مقالات مختلف او، از جمله در زمینه تصوف و ادب صوفیانه است. وی توجه خاصی به متون عرفانی داشت و به همین سبب، به چاپ متن انتقادی یا ترجمه پاره‌ای از آثار متصوفه اقدام کرد، از این قبیل است: متن انتقادی دیوان باباکوهی، متن کامل منظومه سیرالعباد الی المعاد اثر سنایی، اشعار خواجه عبدالله انصاری، متن مختارنامه عطار، متن جام جهان نمای فخرالدین عراقی، متن لمعات همو، متن سعادت‌نامه شیخ محمود شبستری، متن مثنوی عصمت بخاری، متن دیوان باباافغانی، شرح الهی‌نامه عطار، شرح اشترنامه عطار، ترجمه منظومه عرفانی بلبل‌نامه عطار (ایزدی، ۱۲)، ترجمه اسرار التوحید محمد بن منور، طوطی‌نامه ضیاء نخشبی، نورالعلوم ابوالحسن خرقانی («یوگنی»، همانجا) و چاپ متن و ترجمه روسی مثنوی کوتاه دستورنامه نزاری قهستانی شاعر اوایل سده ۸ق (مصفا، ۲۵۲-۲۵۷؛ بولدیرف، ۴-۳).

یکی از ۶ مجموعه گزیده آثار این ایران‌شناس پرکار که تا ۱۹۶۵م، ۴ مجلد آن به چاپ رسید (ایرانیکا، 169/IV)، مشتمل بر تحقیقات عمده وی در زمینه تصوف، معرفی نسخه‌های خطی تألیفات صوفیه و بررسی مندرجات آنها، و نیز بازنمایی مفاهیم اصطلاحات صوفیانه و شرح زندگی و آثار صوفیان تا ظهور ادبیات عرفانی است (ایزدی، همانجا). برخی از آثار برتلس درباره عرفان و تصوف اسلامی خالی از اشکال نیست. محققاً نمی‌توان او را از این لحاظ در ردیف مستشرقان تصوف‌شناسی چون ریتر آلمانی و لوئی ماسینیون و هانری کرین فرانسوی قرار داد. حسینی طباطبایی به پاره‌ای از آراء نادرست و برداشتهای غلط وی از مفاهیم صوفیانه و تعلیمات کلامی و جهان‌بینی اسلامی اشاره کرده است (ص ۱۴۳-۱۴۵).

اگرچه عمده مشغله فکری برتلس ادبیات کهن فارسی بود، اما نسبت به فارسی امروزی نیز عنایتی خاص داشت. او در مطالعات خود بدین نکته رسیده بود که برای کسب تسلط در ادبیات کهن ایران، نمی‌توان از

(۱۸۹-۱۸۸/۲).

پس از جنگ ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸م (اعراب و اسرائیل) و در پی احداث اردوگاهی از سوی صلیب سرخ جهانی برای اسکان آوارگان فلسطینی که از عکابه برج البراجنه پناه آورده بودند، نام این شهر بر سر زبانها افتاد. اردوگاه در دو کیلومتری فرودگاه بین‌المللی بیروت و در زمینی به مساحت ۳۷'۵۰۰ م بنا گردید (جلول، ۱۷؛ هانف، ۲۴۹؛ آنروا^۱، npn).

اردوگاههای فلسطینیان از جمله برج البراجنه در طول جنگهای خانگی لبنان زیر آتش بمباران اسرائیلیها، و تهاجمات دیگر گروهها و سازمانهای درگیر در جنگهای داخلی لبنان قرار داشت؛ تا اینکه در ۱۳۶۷ش/۱۹۸۸م این اردوگاه به دست نیروهای سوری افتاد (هانف، ۳۷۱-۳۷۲، ۳۸۹-۳۹۰؛ نیز درباره جنگها، نک: حجازی، ۱۵-۱۷؛ جانسن، ۱۲۱؛ «جنگها...»^۲، II/581, 854؛ فیسک، 235, 609؛ شیف، 221؛ یونیسپال^۳، npn). در خلال سالهای جنگ حدود یک چهارم جمعیت اردوگاه ناگزیر از تغییر مکان شدند. جمعیت این اردوگاه در ۱۳۵۴ش/۱۹۷۵م حدود ۲۰ هزار و در سالهای ۱۳۷۵ و ۱۳۷۹ش/۱۹۹۶ و ۲۰۰۰م به ترتیب ۱۳'۵۱۵ و ۱۸'۵۳۷ تن بوده است (هانف، ۲۴۹؛ آنروا، نیز المشرق^۴، npn).

مآخذ: جلول، فصل، نقد السلاح الفلسطيني، بیروت، ۱۹۹۴م؛ حجازی، حسین و محمد العلی، الحرب علی المخيمات من الواقع الی الدلالات، نیکوزیا، ۱۹۸۷م؛ داوود، حسن، «بلدة برج البراجنة التي اتهمت لتغطي الرمل كله»، المستقبل، بیروت، ۸ فوریه ۲۰۰۰؛ شهابی، حیدر احمد، لبنان فی عهد الامراء الشهابیین، به کوشش اسد رستم و فؤاد افراهم بستانی، بیروت، ۱۹۶۹م؛ صالح بن یحیی، تاریخ بیروت، به کوشش فرنسیس هورس و کمال سلیمان صلیبی، بیروت، ۱۹۶۹م؛ فریح، انیس، اسماء المدن و القرى اللبانیة، بیروت، ۱۹۵۶م؛ لبنان، مباحث علمیه و اجتماعی، به کوشش اسماعیل حق، بیروت، ۱۹۷۰م؛ مرهج، عقیف بطرس، اعرف لبنان، بیروت، ۱۹۷۱م؛ هانف، تئودر، لبنان نمایش فی زمن الحرب، ترجمه مورس صلیبا، پاریس، ۱۹۹۳م؛ نیز:

almashriq, hiof.no / lebanon /300/300/307/ pal-camps/ burj-el-barajneh/; Fisk, R., *Plty the Nation Lebanon at War*, Oxford, 1992; Johnson, M., *Class & Client in Beirut*, London, 1986; *Libanius, les guerres du Liban au fil des jours*, Beirut, Centre Libanais de documentation et de recherches; Schiff, Z. and E. Ya'ari, *Israel's Lebanon War*, tr. I. Friedman, New York, 1984; Touma, T., *Paysans et institutions*, Beirut, 1986; UNISPAL, domio. un.org/UNISPAL.NSF/be65 b 75 f931 fu 995052567270057 d45e/8d4b15f056cf44ef 85256975006955011 Open Document; unrwa, www.un.org/ unrwa/refugees/lebanon/burjelbarajneh.html.

بُرج طُغرُل، از مشهورترین برج آرامگاههای ایران، مدفن طغرل اول سلجوقی (د ۴۵۵ق/۱۰۶۳م) و برخی دیگر از افراد این خاندان که در ری واقع شده است، به نوشته قزوینی رازی، طغرل در ری درگذشت و در «گورخانه‌ای بر زینت و آلت»، مدفون شد (ص ۶۳۱؛ نیز نک: ظهیرالدین، ۲۲؛ راوندی، ۱۱۲؛ بنداری، ۳۱-۳۲؛ برای اختلاف در محل دفن طغرل، نک: ابن خلکان، ۶۷/۵). در برخی متون از دفن افراد دیگر آل سلجوق، همچون تنش الب ارسلان (د ۴۸۸ق/۱۰۹۵م) و طغرل

سوم (د ۵۹۰ق/۱۱۹۴م) نیز در آرامگاه طغرل اول یاد شده است. از این رو، می‌توان از آن به عنوان آرامگاه خانوادگی سلجوقیان یاد کرد (نک: مجمل...، ۴۶۵؛ کریمان، ۱۸۲/۲؛ نیز «شرف»، ۶-۷؛ بنجامین، ۵۳).

برج طغرل از دیرباز، جهانگردان و پژوهشگران را به خود جلب کرده است. از این رو، به ویژه در سفرنامه‌ها به نام برج طغرل یا برج ری اشاره شده است (پرتر، 360/3؛ دیولافوا، 133, 136؛ موریه، 232, 233). برج طغرل نمونه شاخص آنگونه برج آرامگاههایی است که همچون گنبد قابوس با میل آغاز می‌شود (شرودر، 1022). نقشه برج از گونه‌ای است که در سده‌های ۴-۸ق/۱۰-۱۴م رایج بوده است (نک: هیلنراند، «برج...»^۵، 237؛ شیبانی، ۹). تناسبات درست و تزینات کاملاً دقیق آن، باعث شده است که این برج از جمله جذاب‌ترین و بی‌عیب‌ترین برج آرامگاهها به شمار آید (هیلنراند، ری...، 82). در ساختمان برج از آجر استفاده شده است و نقشه داخلی آن مدور، و شکل خارجی آن ستاره‌ای به ترتیب به قطر ۱۱ و ۱۶ متر با ۲۴ ترک (تحقیقات میدانی؛ قس: ذکاء، ۴۳۳؛ هیلنراند، همانجا) و ارتفاع آن حدود ۲۰ متر است (ذکاء، ۴۳۸). برج بر پی و بنیادی از قلوه سنگ و آجر برپا شده که از دیده پنهان است. در حال حاضر پیرامون بنا به شعاع بیش از یک متر محوطه‌سازی شده که به نظر می‌رسد در تعمیرات سالهای اخیر ایجاد شده باشد (هیلنراند، همانجا؛ تحقیقات میدانی). نمای خارجی برج فاقد آزاره است، پره‌ها از پایین برج آغاز، و در بالا در زیر تزینات طاسهای بزرگ و کوچک زخام برج محو می‌شود (مشکوتی، ۲۱۵؛ تحقیقات میدانی).

برج در حال حاضر دارای دو ورودی جنوب شرقی و شمال غربی است. سر در ورودی جنوب شرقی یا سر در اصلی بر نقش و نگار، و تا اندازه‌ای از بدنه برج بیرون آمده است. سعی معمار بر آن بوده که به تناسب و تقارن نقشه پره‌ای برج صدمه‌ای وارد نیاید. از این رو، ورودی را در فضای میان دو پره ایجاد کرده است، اما در کل نقشه از هماهنگی و توازن گنبد قابوس برخوردار نیست. این ورودی طاقی ضریبی دارد که از داخل، نوع چیدن آجرها به شکل جناغی است. بر پیشانی سر در، تزینات زیبایی وجود داشته که پس از تعمیر، اثری از آن باقی نمانده است. جای آنها لوحی مرمری با تاریخ ۱۳۰۱ق در قاب‌بندی مستطیل نصب شده است. به نوشته لوحه تعمیر این بنا به فرمان ناصرالدین شاه و زیر نظر امین‌السلطان، با اجرای ابوالحسن معمارباشی صورت گرفته است («شرف»، ۸؛ اورسل، ۲۲۳؛ کمال‌الدوله، «هفتم»؛ پرتر، همانجا، تحقیقات میدانی). در همان زمان به دستور همو باغی نیز پیرامون برج احداث گردید (اعتمادالسلطنه، ۸۵؛ کرزن، ۴۴۴؛ جکسن، ۴۹۱).

این ورودی با ترکیبی ماهرانه و طاقچه‌سازها نمایشگر شیوه کاملاً معمارانه است، قاب‌بندیهای تو در تو نمونه ساده‌تری از تزینات مشابه آن در یادمان سمیران (طارم) است. در گذشته ردیفی از طاسهای

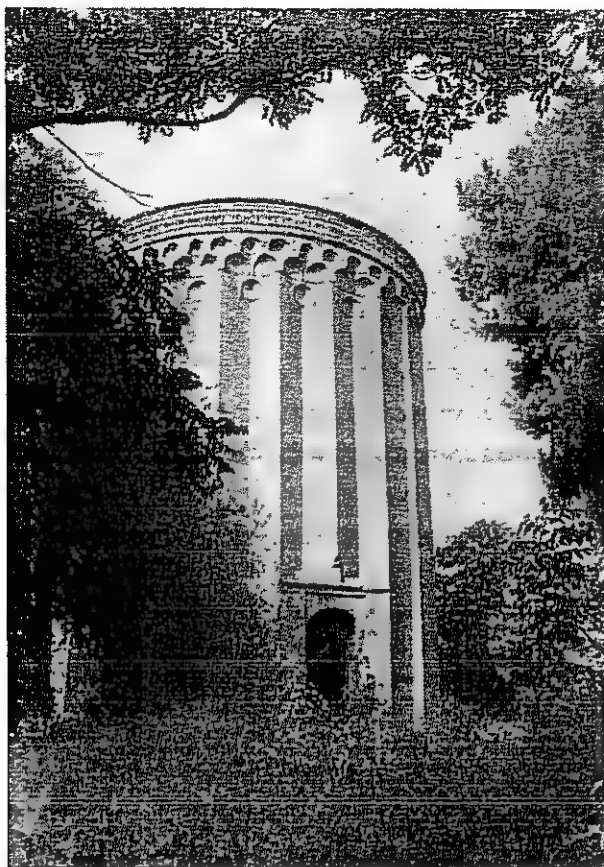
1. unrwa

2. Libanius...

3. UNISPAL

4. almashriq

5. «The Flanged...»



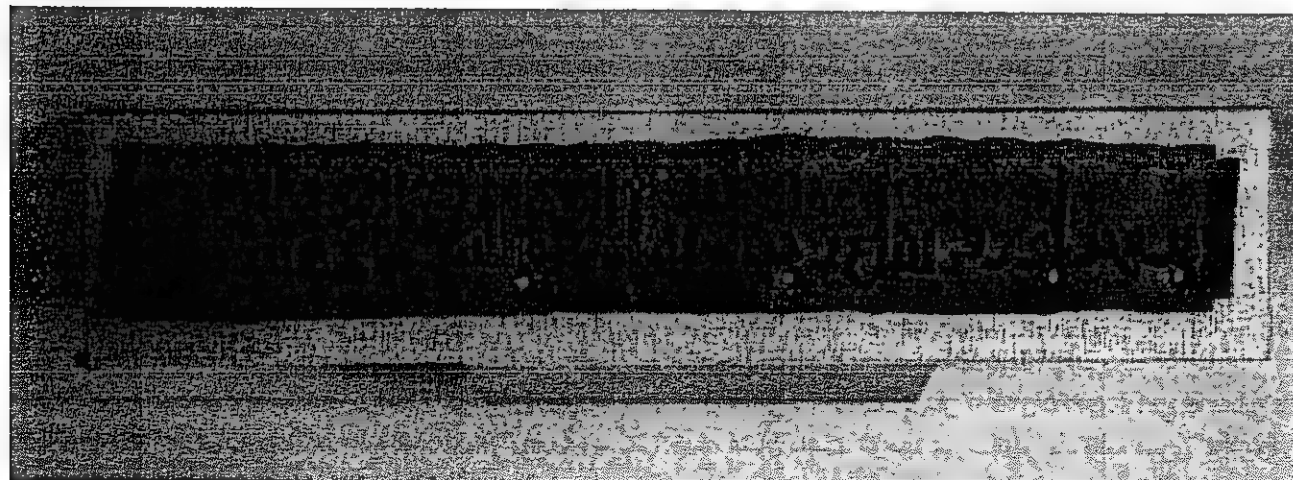
برج طغرل

بالای آنها، تزییناتی ساده به چشم می‌خورد که قرنیز را کامل کرده‌اند. این بخش در تعمیرات دوره ناصری جای‌گزین کنیبه‌ای ارزشمند شده که به خط کوفی بر گردهاگرد برج در بالای تزیینات طاسی وجود داشته است. بخشهایی از کنیبه از میان رفته در تصاویری که بیش از تعمیر برج کشیده‌اند، مشخص است و سیاحانی مانند موریه (ص ۲۳۳) و پرتز (۱/۳۶۰) و دیگر کسانی که برج را دیده‌اند، از آن یاد کرده‌اند (نیز نک:

تقریباً با سطح صاف در قاب بالای سر در قرار داشته است، شکلی که این برج را به یادمانهای دیگر سلجوقی در شمال غرب ایران، مانند جامع دماوند، بنای پیر تاکستان و برج نقاره‌خانه در ری پیوند می‌دهد (هیلنبراند، ری، ۸۳).

در نقشه‌ای که پاسکال کست (۱۲۵۶-۱۲۵۷ ق/۱۸۴۰-۱۸۴۱ م) از برج ارائه داده، پلکان در دل یکی از پره‌ها مقابل ورودی نشان داده شده است؛ در همین محل است (نک: ذکاء، ۴۳۳) که در گزارش کارلاسرنا که در فاصله سالهای ۱۲۹۴-۱۲۹۵ ق/۱۸۷۷-۱۸۷۸ م در ایران به سر برده، ورودی دومی ایجاد شده بوده که در زمان اقامت او در تهران تنها خمیدگی طاق آن دیده می‌شده است (ص ۲۰۵). این ورودی ظاهراً به هنگام تعمیرات سال ۱۳۰۱ ق به در دیگری برای برج تبدیل شده است. در قسمت بالای ورودی شمالی غربی بنا، پلکانی دیده می‌شود که اکنون حدود ۷ متر از سطح زمین فاصله دارد، زیرا با ایجاد در دوم، ورودی پلکان از پایین قطع شده است. با توجه به ارتفاع زیاد، ورود به آن، تنها با نردبان امکان‌پذیر است (تحقیقات میدانی).

تزیین بالای بدنه خارجی شامل ۳ ردیف طاسهای بزرگ و کوچک است که در واقع باید آنها را مقرنس ابتدایی دانست. گودی کم درون این تزیینات در مقایسه با عمق مقرنس بسیار کمتر و تقریباً مسطح است (نک: هیلنبراند، همانجا). اینگونه تزیین نخستین بار در گنبد قابوس به کار رفته است، اما در بناهای دیگر دوره سلجوقی هم کمیاب نیست. نمونه‌های دیگر را در نمای خارجی زیرگنبد، مانند گنبد علی ابرقو (۴۸۸ ق/۱۰۹۵ م)، بالای سر در ورودی برج سه گنبد اورمیه (۵۸۰ ق/۱۱۸۴ م)، مؤمنه خاتون در نخجوان (۵۸۲ ق)، و روی ساقه گنبد در مسجد جمعه اردبیل (سده ۶ ق/ ۱۲ م) می‌توان دید؛ همچنین در گوشه‌سازی گنبد، به گنبد شمالی مسجد جامع اصفهان، مسجد جامع گلپایگان (سده ۶ ق) و جامع اردستان (سده ۶ ق)، می‌توان اشاره کرد (گدار، ۱۹۵، ۱(۲)، ۱۳۹، ۱۵۵، ۱(۱)؛ بوپ، VIII/345، نیز ۲۵۹). در بالای تزیینات طاسی و ردیف آجرچین از مثلثهای بیرون آمده و



کنیبه‌ای که گفته می‌شود: بر روی در برج طغرل نصب شده بوده است

دیولافوا، 133، تصویر).

برخی از پژوهشگران تاریخ ساخت برج طغرل را رجب ۵۳۴/ مارس ۱۱۴۰ می‌دانند. این نظریه برپایه لوح آهنی با نوشته کوفی (متعلق به موزه هنر دانشگاه میشیگان) و با رقم عبدالوهاب قزوینی است (موزه...، npn) که ادعا شده روی در برج طغرل نصب بوده است (مایلز، 45-46؛ گرایار، 37)؛ در حالی که صاحب‌النقض به هنگام تألیف کتاب خود در حدود سال ۵۶۰ق گورخانه طغرل را بنایی صد ساله می‌داند (قزوینی، ۶۳۱)، بر این اساس بنیاد بنا به دو دهه آغازین سده ۵ق باز می‌گردد. هیلبراند ترینات طاسی قرنیز را بهترین سند تاریخ‌گذاری فرض کرده که بی‌تردید سلجوقی است (همان، 85)، و پیرنیا نیز آن را در شمار شاهکارهای معماری سبک رازی می‌داند که تا نیم سده پیش از تاخت و تاز مغولان رایج بوده است (ص ۸۰). این بنا با شماره ۱۴۷ به ثبت رسیده است (مشگونی، ۲۱۵).

مآخذ: ابن خلکان، وفیات؛ اعتمادالسلطنه، محدثین، چهل سال تاریخ ایران، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ اورسل، ارنست، سفرنامه، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بنجامین، ساموئل گریل ویلز، ایران و ایرانیان، ترجمه محمدحسین کردبچه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، زبدة النصره، قاهره، ۱۹۷۲م؛ پوپ، آرتور، معماری ایران، ترجمه غلامحسین صدری‌افشار، تهران، ۱۳۷۰ش؛ پیرنیا، کریم، مجموعه مقالات و مصاحبه‌ها، یزد، ۱۳۷۷ش؛ جکسن، ا. و.، سفرنامه، ترجمه منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۵۷ش؛ ذکاء، یحیی و محمدحسن سمسار، تهران در تصویر، تهران، ۱۳۶۹ش؛ راوندی، محمد، راحة الصدور وآية السرور، به کوشش محمدآقال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ سرنا، کارلا، سفرنامه، آدمها و آیینها در ایران، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ «شرف»، س ۱۳۰۲ق، شد ۲۹، دوره روزنامه‌های شرف و شرافت، تهران، ۱۳۵۵ش؛ شیانی، زرین‌تاج، «بررسی و تحقیقی پیرامون برج علاءالدوله»، اثر، تهران، ۱۳۶۷ش، شد ۱۵ و ۱۶؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوق‌نامه، تهران، ۱۳۳۲ش؛ قزوینی‌رازی، عبدالجلیل، النقض، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ کوزن، جرج، ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کریمان، حسین، ری باستان، تهران، ۱۳۵۴ش؛ کمال‌الدوله قاجار، محمدحسن، جهان‌نمای مظفری، تهران، ج سنگی، مجمل‌التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مشگونی، نصرت‌الله، تهران، ۱۳۲۹ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز

Dieulafoy, J., *La Perse la Chaldée et la Susiane*, Paris, 1887; Godard, A., *Athar-e Irān*, Haarlem, 1936; Grabar, O., *The Earliest Islamic Commemorative Structures*, *Ars Orientalis*, Berlin, 1966, vol. VI; Hillenbrand, R., *The Flanged Tomb Tower at Bastāma*, *Art et société dans le monde iranien*, Paris, 1982; id. Rayy, *The Tomb Towers of Iran to 1550*, Unpublished; Miles, C.G., *Appendix*, *Ars Orientalis*, Berlin, 1966, vol. VI; Morier, J., *A Journey Through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinople*, London, 1812; Pope, A.U., *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967; Porter, K.R., *Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia*, London, 1821; Schroeder, E., *The Seljuq Period, A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967, vol. III; University of Michigan, Museum of Art, images, umdl, umich. edu/cgi/i/image/image-index? lasttype=simple & view=el...

مهبانوعلیزاده

بُرجَلانی، ابوجعفر محمد بن حسین (د ۲۳۸/ق ۸۵۲م)، معروف به ابو‌الشیخ، زاهد، صوفی و محدث. در منابع اشاره‌ای به تاریخ ولادت و دوران نخستین زندگی او نشده است. او را به محله برجلانیة بغداد (خطیب، ۲۲۲/۲) و همچنین به قریه‌ای در نزدیکی واسط عراق نسبت

داده‌اند و به سبب اقامتش در بغداد، نسبت بغدادی نیز به او داده شده است (سمعانی، ۱۳۹/۲). ابن ابی یعلی در طبقات الحنابلة از او یاد کرده است (۲۹۱-۲۹۰/۱).

برجلانی را اهل زهد و عالم به احادیث مربوط به آن دانسته‌اند، چنانکه در این باب احمد بن حنبل، پیروانش را به او ارجاع می‌دهد (ابن ابی حاتم، ۲۲۹/۲؛ خطیب، ۲۲۳/۲). ابراهیم بن اسحاق حریری نیز وی را ستوده است (همانجا) و ابن حبان او را ثقة و صاحب حدیث می‌داند (۱۲۴/۹)؛ با این حال، در توثیق یا تجرید وی سکوت شده است (ذهبی، ۵۲۲/۳).

برجلانی، از محضر استادانی چون حسین بن علی جعفی، زید بن حباب، طلق بن غنم و دیگران استفاده کرده است (ابن ابی حاتم، همانجا) و از جمله شاگردان او، ابو یعلی موصلی (سمعانی، همانجا) و ابراهیم بن جنید بوده‌اند؛ همچنین ابن ابی الدنیا از او روایات بسیاری نقل کرده است (ابن ابی حاتم، همانجا؛ نیز نک: ه، ۶۵۰/۲). از بزرگان صوفیه نیز کسانی چون ابوالعباس ابن مسروق طوسی با وی مصاحبت داشته‌اند (سلمی، ۲۳۷-۲۳۸).

برجلانی تألیفات بسیاری در زمینه زهد داشته است (ابن ابی حاتم، همانجا؛ ابن ابی یعلی، ۲۹۰/۱) که از آن جمله می‌توان به کتاب الزهد و الرقائق اشاره نمود (خطیب، ۲۲۲/۲). دیگر آثار او عبارتند از: ۱. الصبر، ۲. الصحبة، ۳. الطاعة، ۴. المیتمین، ۵. الهة، ۶. الجود و الکرم (ابن ندیم، ۲۳۶). نسخه‌ای از کتاب الجود و الکرم او در کتابخانه ظاهره دمشق موجود است (ظاهریه، ۲۰۰).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق؛ ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۱م؛ ذهبی، محمد، میزان الاعتدال، قاهره، ۱۹۶۳م؛ سلمی، محمد، طبقات الصوفیة، به کوشش نورالدین شریه، حلب، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۳م؛ ظاهره، خطی (مجموع).

بُرجَلانی، خاندانی عرب از بنی تمیم. به روایت کلبی اینان چند عشیره از فرزندان تمیم بودند که رو به نابودی نهاده بودند؛ یکی از ایشان از دیگران خواست که چون انگشتان دست (براجم) گرد هم آیند، تا نیرو یابند. چون گرد آمدند، براجم خوانده شدند (ص ۱۹۴؛ نیز نک: سمعانی، ۱۳۶/۲؛ ابن اثیر، ۱۰۷/۱؛ اشرف، ۱۵، ۶۰). نام بسیاری از برجمیها، از آغاز اسلام تا قرن ۹/ق به مناسبت‌های مختلف در منابع دیده می‌شود. از این میان، ۳ تن شهرت بیشتری یافته‌اند که بر حسب زمان، نقل می‌شود:

۱. ضابی بن حارث (د پیش از ۳۵/ق ۶۶۵م). نزاعی که ضابی با خلیفه عثمان داشت، موجب شهرت او و چند قطعه شعری که از وی

چرکینی اندام که به مرگش انجامید (همانجا)، در این ماجرا بی تأثیر نبوده باشد.

عمر ابن شبه (همانجا) یک روایت دیگر هم بر این داستان افزوده که در منابع بعدی نیز تکرار شده است. گویند او با مرکب خود موجب مرگ کودکی شد، به همین سبب به زندان عثمان افتاد و بانیۀ معروف خود را در آنجا سرود (قس: ابن سلام، ۱۷۲). این قطعه، یکی از اشعار برگزیده اصمعی نیز بوده است (نک: ص ۲۱۳) و ظاهراً وی نخستین کسی است که تنها قصیده بازمانده از او را برای ما حفظ کرده است (ص ۲۰۶-۲۱۱). این قصیده ۳۹ بیتی برخلاف دیگر اشعار بازمانده از او هیچ رابطه‌ای با ماجراهای زندگی او ندارد و ساختار، واژگان و حال و هوای جاهلی بر آن حکم فرماست. سرآغاز آن، تغزل معروف جاهلی (نسب) و گریه بر ویرانه‌های منزلگه یار است. آنگاه وصف بیابان، حیوانات (به خصوص گاو وحشی) و نیز ناقه شاعر و خلاصه وصف دلاوریهای خود او در جنگ به دنبال می‌آید. برخی از ابیات همین قصیده شواهد شعری شده‌اند (مثلاً ابن قتیبه، کتاب المعانی، ۷۳۵، ۷۵۵، ۷۶۳؛ ابن داود، ۲۱۰؛ ابن منظور، ۳۱۶/۷، ۱۵۳/۹). ابن ندیم اشاره می‌کند که مدائنی کتابی با عنوان خبر ضائب بن الحارث البرجمی تألیف کرده بوده است (ص ۱۱۵).

فرزند ضائب برجمی که عمیر نام داشت، فدای گستاخیهای پدر شد و نامش به عنوان اولین کسی که حجاج در عراق به قتل رسانید (ابوهلال، همانجا)، ماندگار گشت. حجاج در آغاز کار (ح ۷۵/ق ۶۹۴م)، به جمع‌آوری سپاهی پرداخت که می‌بایست در جنگ با ازرقیان به یاری مهلب می‌رفت. عمیر که در آن هنگام کهنسال بود، از رفتن عذر خواست؛ اما همینکه هويت او را بر حجاج آشکار ساختند، بازش طلبید؛ هم اشعار پدر را درباره عثمان به پادشاه آورد و هم اشاره شد که خود وی نیز هنگامی که به نزدیک جسد عثمان شده بود، به انتقام خون پدر، چنان اندام او را به لگد کوفت که دنده‌هایش شکست. آنگاه حجاج فرمان داد بی‌درنگ گردن عمیر را زدند (ابن شبه، ۱۰۲۷؛ ابن قتیبه، الشعر، ۲۰۴؛ بلاذری، ۸۴/۵؛ مرصفی، ۷۷/۴-۷۸؛ ابوهلال، ۶۷/۲-۶۸؛ طبری، ۲۰۴/۶-۲۰۷، ۲۰۸؛ ابن عبدربه، ۲۷۹/۵؛ ابوالفرج، ۲۴۴/۱۴-۲۴۵).

در روایت ابوالفرج اصفهانی آمده است که پس از قتل عمیر، مردم و به خصوص قبیله برجمی دست به آشوب زدند (همانجا).

مآخذ: در پایان مقاله. آذرتاش آذرنوش
۲. یحیی بن زیاد بن ابی حزابه (د ح ۱۷۰/ق ۷۸۶م)، شاعر آغاز عصر عباسی (بلاذری، ۲۵۴/۳؛ طبری، ۱۱/۸؛ قس: مرزبانی، ۴۹۸؛ به تقلید از او، زرکلی، ۱۴۵/۸؛ نیز صولی، ۳۰۹، که ابی جرایه و ابی جراده آورده‌اند). تنها می‌دانیم که او با عیسی بن موسی، برادرزاده سفاح و ولی عهد منصور رابطه داشت؛ چون عیسی از خلع خویشتن و قبول ولایت عهدی مهدی سر باز زد، به وی شراب زهرآلود دادند و چون عیسی از مرگ رهایی یافت، برجمی ۵ بیت در این باب سرود (بلاذری،

بازمانده، گردیده است. این ماجرا را ابوعبیده معتمر بن مُثَنّی (د ۲۱۰/ق ۸۲۵م) در اواخر قرن ۲ق، نخستین بار و با تفصیل بسیار روایت کرد (۲۲۰/۱-۲۲۹). پس از اندکی، ماجرای قتل فرزندش عُمَیر به دست حجاج بن یوسف در کتابها ثبت شد و با ماجرای پدرش پیوند خورد. از همان آغاز قصیده‌ای از ضائب را اصمعی (د ۲۱۶/ق ۸۳۱م) در جنگ خود نهاد. در قرن ۳ق، ماجرای وی و نیز قطعات و ابیاتی از او در کتابها منتشر شد. روایات مربوط به ضائب را ابن شبه (د ۲۶۲/ق ۸۷۶م) به تفصیل، و سپس ابن قتیبه، طبری، ابوالفرج اصفهانی و در زمانهای متأخرتر، ابن خلکان، صفدی، عبدالححیم عباسی، عبدالقادر بغدادی و دیگران تکرار کرده‌اند. اساس این روایات پیوسته یکی است و تنها در جزئیات تفاوت دارند.

ماجرای با سگی شکاری به نام قُرْحان آغاز می‌شود که ضائب برجمی از طایفه بنی عبدالله بن هود به عاریت گرفته بود و از بازپس دادن آن سرباز می‌زد. چون آن قوم سگ خود را به زور باز ستاندند، برجمی شعری در هجای ایشان سرود (نک: همو، ۲۲۰/۱). شکایت آنان موجب شد که عثمان او را به مدینه فراخواند و به زندان اندازد. از زندان بود که قطعه بانیه خود را (۶ بیت، نک: همانجا) سرود. بنا به روایت ابوعبیده، وی به فرمان عثمان دو بار گرفتار شد. نخست در قبیله جرول (بنی نهشل) و سپس در زندان مدینه.

حادثه بسیار پر معنایی که در این هنگام رخ داد، آن بود که ضائب برجمی در اندیشه قتل عثمان برآمد. پیداست که این ماجرا باید انگیزه‌ای سیاسی- قبیله‌ای داشته باشد، زیرا زندان و جریمه‌ای ناچیز نمی‌باید شاعر را به قتل خلیفه اسلام برانگیخته باشد؛ به خصوص که می‌دانیم طبری به جای بنی عبدالله، «قومی از انصار» آورده است (۴۰۲/۴). نیز می‌دانیم هنگامی که خانه عثمان به محاصره درآمد و انصار برای دفاع از او پا پیش نهادند (نک: ه د، انصار)، وی کاردی تدارک دیده بود و موازی ساق پا، یا زیر کفش پنهان کرده بود تا همینکه عثمان به بازدید از زندانیان می‌آید، به او حمله آورد. اما توطئه فاش شد، یا عثمان خود به فراست قصد او را دریافت. آنگاه ضائب را تازیانه زدند و به زندان بازگرداندند (ابوعبیده، ۲۲۱/۲؛ نیز نک: ابن شبه، ۱۰۲۴-۱۰۲۵؛ ابن قتیبه، الشعر، ۲۰۲-۲۰۴؛ مرصفی، ۹۰/۴؛ بلاذری، ۸۴/۵-۸۵؛ ابوهلال، ۶۵/۲؛ طبری، همانجا؛ صفدی، ۳۴۹/۱۶؛ ابن حجر، ۲۷۶/۲). ظاهر عثمان درباره او با دیگران مشاوره کرد و گروهی به قتل او نظر دادند (ابن شبه، ۱۰۲۵)، اما به نوشته همه منابع، او را به زندان بازگرداندند تا همانجا درگذشت. البته شاعر اطمینان داشت که به دست عثمان کشته خواهد شد. قطعه شعری ۱۳ بیتی که در زندان سروده، و گویا از شهرتی نیز برخوردار بوده است، سراسر شامل بیم از قتل نابهنگام است. شگفت‌ترین بیت این قطعه بیت پنجم آن است که شاعر در آن، به اقدام گستاخانه خویش اشاره می‌کند و از اینکه نتوانسته عثمان را به قتل رساند، تأسف می‌خورد (نک: ابوعبیده، ۲۲۱/۱؛ بیشتر منابع این قطعه یا بخشی از آن را نقل کرده‌اند)؛ پس شاید زخمناکی و

همانجا؛ صولی، ۳۰۹-۳۱۰؛ مرزبانی، همانجا). همین ابیات است که نام ابن ابی حزاب را ماندگار کرده است.

۳. ابوشبل عاصم (عُصَم یا عَصَمَة) بن وهب، شاعر هرزه‌گوی عهد عباسی. الاغانی کامل‌ترین منبعی است که روایات و اخبار مربوط به او را نقل کرده، اما از جزئیات زندگی او چیزی به دست نداده است (ابوالفرج، ۱۹۶/۱۴-۱۹۷). دیگر منابع نیز تنها به ذکر اشعاری پراکنده از وی اکتفا کرده‌اند. او در تاریخی که هیچ معلوم نیست، ظاهراً در کوفه به دنیا آمد و در بصره ادب آموخت. به همین سبب او را گاه کوفی (ابن معتر، ۳۸۰) و گاه بصری (مرزبانی، ۱۲۳؛ تنوخی، ۵۷/۵) خوانده‌اند. وی هنوز نوجوان بود که شعر خود را بر مازنی عرضه کرد، اما سخت با اعتراض وی مواجه شد (ابوالفرج، همانجا).

ابوشبل بعدها از راه مدح و هجا روزگار می‌گذراند. وی مردی هرزه‌درا، عیاش و شراب‌خواره بود و طبعی لطیف داشت (همو، ۱۹۳/۱۴؛ شابشتی، ۵۱). او در زمان متوکل (حک ۲۳۲-۲۴۷/ق ۸۴۷-۸۶۱م) راهی سامرا شد و او را به قصیده‌ای مدح گفت و چنان در خلیفه تأثیر گذاشت که به ازای هر بیت هزار درهم صله ستاند. همین قصیده را بعدها احمد بن مکی به آواز برای متوکل خواند و او نیز ۲۰ هزار درهم پاداش گرفت (ابوالفرج، ۱۹۳/۱۴-۱۹۴؛ نویری، ۶۳/۴). وی یک‌بار نیز در مجلس عبیدالله بن یحیی بن خاقان حضور داشت و چون سخن از بخشندگی برمکیان رفت، وی در دو بیت زیبا عبیدالله را از برمکیان ارجمندتر خواند و ۵ هزار درهم، یک اسب و لگام و خلعت گرفت (ابوالفرج، ۱۹۸/۱۴-۱۹۹).

بسیاری از حکایتهای مربوط به ابوشبل را محمد پسر مرزبان بن فیروزان نقل کرده است. همو اشاره می‌کند که شاعر نزد پدر او گاه نوادر خود را برای شادی او نقل می‌کرده است (مثلاً نک: ابن معتر، ۳۸۱؛ ابوالفرج، ۱۹۷/۱۴-۱۹۸؛ نویری، ۶۵/۴). ابوشبل با محمود و زقاق نیز دوستی بسیار داشت و یار شراب‌خوارها و هرزه‌دراییهای او بود (ابن معتر، ۳۸۰؛ ابوالفرج، ۱۹۷/۱۴-۱۹۸؛ شابشتی، همانجا).

وی همچنان که شیوه اهل مجون بود، از اینکه معدوحان خود را به سبب اندک کدورت، به سختی هجا گوید، ابایی نداشت؛ مثلاً چون پنداشت که مالک بن طوق صله کافی به او نداده، در شعری او را به ناسزا گرفت، بعدها مالک امیر اهواز شد و او را به حضور خواند و سرزنش کرد. شاعر نیز که دانست در مقدار صله اشتباه کرده، پوزش خواست. نکته جالب توجه در این حکایت آن است که امیر قدرتمند، نه‌تنها چندان دلگیر نشده بود، که حتی شاعر را وعده کرد تا آخر عمر هر چه خواهد، او را خواهد بخشید (ابن معتر، ۳۸۱؛ ابوالفرج، ۱۹۴/۱۴-۱۹۵؛ نویری، ۶۳/۴-۶۴).

کسان دیگری که ابوشبل آنان را هجو گفته است، اینانند: ۳ بیت در هجو هبة الله بن ابراهیم (ابوالفرج، ۱۹۸/۱۴)، ۲ بیت در هجو کنیز هاشم ضریر نحوی (همو، ۲۰۲/۱۴؛ شابشتی، ۵۲)، ۵ بیت در هجو محمد بن حقاد (ابوالفرج، ۲۰۴/۱۴)، ۶ بیت در هجو ابو عمرو شیبانی (یا قوت،

۸۰/۶-۸۱)، ۵ بیت در هجو غلام عبیدالله بن یحیی بن خاقان به نام نسیم (ابوالفرج، ۲۰۳/۱۴).

گویند که وی عمر بسیار کرد (مرزبانی، همانجا). ابو عمر احمد بن منجم ۵ بیت درباره فرو ریختن دندانهای وی سروده، ابوشبل نیز در ۴ بیت به پیری خود و دوری جستن خوب رویان از وی اشاره کرده است (وشاء، ۱۵۰؛ ابوالفرج، ۲۰۱-۲۰۰/۱۴؛ ابن شجری، ۲۴۳؛ برای دیگر اشعار او، نک: صولی، ۲۵۴؛ ابوالفرج، ۱۹۴/۱۴-۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۱-۲۰۹؛ مرزبانی، تنوخی، همانجا؛ شابشتی، ۵۰؛ تعالی، ۳۱۴؛ نویری، ۶۴/۴). مجموعه ابیاتی که از او باقی مانده ۱۴۵ بیت است.

اشعار او، همه قطعاتی است که وزنه‌های کوتاه و سبک دارد و در مناسبت‌های گوناگون - و تقریباً همیشه در فضای هجا و مجون و مسخرگی - سروده شده است. برخی از آنها مانند شعر بسیاری از شاعران آن عصر، سخت شرم‌آور است. این مجموعه شعر، البته بهره چندانی از هنر شاعری ندارد، اما به سبب سادگی زبان و روح زندگی که در مضامین آنها پدیدار است، از لطف و گاه فواید جامعه شناختی تهی نیست؛ مثلاً در قطعه‌ای که در سوگ طبیعی کم خرد سروده، او و داروهای او را به ریشخند می‌گیرد و خواننده را با گوشه‌هایی از زندگی درونی عراق در آن روزگار آشنا می‌کند (ابوالفرج، ۱۹۵/۱۴). در این میان، دو قطعه نسبتاً مفصل به راستی چشمگیر است: یکی قصیده ۵۱ بیتی در رئای چراغی است که کوچی به شاخ خود شکسته است (همو، ۲۰۴/۱۴-۲۰۸) و دیگری در ۲۳ بیت در رئای کاغذی که کسی از وی دزدیده بود (همو، ۲۰۹/۱۴-۲۱۰).

مأخذ: ابن اثیر، علی، اللباب، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ابن داود، محمد، الزهره (الصف الاول)، به کوشش نیکل، بیروت، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن سلام جمحی، محمد، طبقات (فحول) الشعراء، به کوشش محمود محمدشاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن شیه، عمر، تاریخ المدینه المنوره، به کوشش فهیم شلوت، قم، دارالفکر؛ ابن شجری، هبة الله، الحماسة، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش عبدالمجید ترحینی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ ابن قتیبه، عبدالله، الشعر و الشعراء، لیدن، ۱۹۰۲م؛ همو، کتاب المعانی الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۹۲۹م؛ ابن معتر، عبدالله، طبقات الشعراء، به کوشش عبدالستار فراخ، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن منظور، لسان، ابن ندیم، الفهرست؛ ابو عبیده، عمر، التقاض (تقاض جبر و فرزدق)، به کوشش بران، لیدن، ۱۹۰۸م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومي؛ ابوهلال عسکری، حسن، الاوائل، به کوشش محمد مصری و ولید قصاب، دمشق، ۱۹۷۵م؛ اشرف رسولی، عمر، طرقة الاصحاب، به کوشش سترتن، بیروت، دارصادر؛ اصمعی، عبدالملک، الاصمعیات، به کوشش احمد محمد شاکر و عبدالسلام هارون، قاهره، دارالمعارف؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش عبدالعزیز درزی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ تنوخی، محسن، الفرج بعد الشدة، به کوشش عیود شالچی، بیروت، دارصادر؛ تعالی، عبدالملک، ثمار القلوب، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ زرکلی، اعلام؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان یسانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ شابشتی، علی، الدیارات، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش و داد قاضی، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ صولی، محمد، الارواق، اشعار اولاد الخلفاء، به کوشش هیووت دن، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ طبری، تاریخ، کلی، هشام، جمره النسب، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ مرزبانی، محمد، معجم الشعراء، به کوشش ف. کنکو، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ مرصفی، سید، رغبة الآمل،

شورش اهالی صور و دمشق را فرونشاند و به جنگ با بیزانس دست یازید و آنها را شکست داد و عهدنامه صلح ۱۰ ساله ای با امپراتور بیزانس، باسیل منعقد کرد (رودراوری، ۲۲۶/۳، ۲۳۰؛ ابن قلانسی، ۵۰-۵۴؛ ابن اثیر، ۱۲۰/۹-۱۲۲). وی همچنین ولایات برقه و طرابلس را فتح کرد (همو، ۲۲۲/۹).

در این دوره از برجوان که به یاری کاتب خود، ابوالعلا فهدبن ابراهیم رشته امور کشور را در دست داشت، غالباً با القاب استاد، متولی نظر، و صاحب یاد کرده اند (ابن قلانسی، ۵۴؛ ابن صیرفی، ۲۷؛ ابن خلکان، همانجا؛ ابن دواداری، ۲۵۶/۶؛ ذهبی، ۱۹۶؛ ابن میسر، ۵۵؛ مقریزی، ۲۶/۲، ...؛ ابن عبری، ۷۳-۷۴). استیلای برجوان بر کشور و مداخله او در امور خلیفه نوجوان سبب رنجش الحاکم شد. ریدان که از غلامان بلند پایه خلیفه و چتردار او بود، الحاکم را از برجوان بیم می داد و چنین تلقین می کرد که وی راه کافور را در پیش گرفته است و با او همان خواهد کرد که کافور با آل اخشید کرد (رودراوری، ۲۳۱-۲۳۰/۱)؛ پس الحاکم، ریدان را مأمور قتل برجوان کرد.

برخی منابع قتل برجوان را در ۳۹۰ ق (ابن صیرفی، ابن خلکان، همانجا؛ ابن دواداری، ۲۶۵/۶)، و برخی دیگر در ۳۸۹ ق (ابن قلانسی، ۵۵؛ ابن عبری، ۷۴) دانسته، و غالباً یاد آور شده اند که برجوان به ضرب کارد در باغ الحاکم به قتل رسید؛ اما ابن ایاس (۱۹۸/۱) بر آن است که برجوان در حمام کشته شد. پس از قتل او اموالش را هم مصادره کردند (ابن صیرفی، ۲۸؛ ابن ایاس، ابن خلکان، همانجا). گفته اند که برجوان به شعر و موسیقی نیز علاقه مند بود (مقریزی، همانجا)، یکی از محله های قاهره تا روزگار مقریزی «حارة برجوان» نامیده می شد (همو، الخطط، ۳/۲).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن ایاس محمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، تاریخ، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۳۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ ابن خلکان، وفیات، ابن دواداری، ابوبکر، کنزالدور، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ م؛ ابن صیرفی، علی، الاشارة الى من نال الوزارة، به کوشش عبدالله مخلص، قاهره، ۱۹۲۴ م؛ ابن عبری، غریف ریوس، تاریخ الزمان، ترجمه اسحاق ارملة، بیروت، ۱۳۸۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ابن قلانسی، حمزه، ذیل تاریخ دمشق، به کوشش آمد ژن، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ ابن میسر، محمد، اخبار مصر، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹ م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث ۳۸۱-۳۰۰ ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی؛ رودراوری، محمد، ذیل تجارب الامم، به کوشش آمد ژن، قاهره، ۱۳۳۴ ق؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، و سباده، ۱۳۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ قلشندی، احمد، صبح الاعش، به کوشش محمد حسین شمس الدین، بیروت، دارالفکر؛ مقریزی، احمد، انعاظ الحنفاء، به کوشش محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۱ م؛ همو، الخطط، قاهره، ۱۳۱۲ ق؛ مناوی، محمد حمدی، الوزارة والوزراء، قاهره، دارالمعارف.

نادیا برگ نیسی

بُرج و بارو، نک: ذیل.

بُرجی، ابوالقاسم محمد بن یحیی غسانی (۷۱۰-۷۸۶ ق/۱۳۱۰-۱۳۸۴ م)، قاضی، کاتب و ادیب اندلسی. وی در ترجمه در نزدیکی غرناطه

تهران، ۱۹۷۰ م؛ نوری، احمد، نهاية الارب، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومي؛ و شاه، محمد، الموشن، بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ یاقوت، ادبا.

رضوان مساح

بُرجوان، ابوالفتح، حاکم مصر از ۳۸۷ تا ۳۹۰ ق/۹۹۷ تا ۹۹۹ م در دستگاه خلافت فاطمیان. نام او را در برخی منابع ارجوان آورده اند (مثلاً ابن اثیر، ۱۱۸/۹؛ رودراوری، ۲۲۱/۳). از اصل و نسب وی اطلاعی در دست نیست، جز آنکه بعضی از مورخان او را صقلی (اسلاو) یا صقلی (سیسیلی) دانسته اند (مقریزی، الخطط، ۱۲/۲، ۲۸۵؛ نیز نک: مناوی، ۲۴۵)؛ از این رو، بعید می نماید که خواجه ای سیاه بوده باشد (نک: ابن خلکان، ۲۷۰/۱؛ صفدی، ۱۱۰/۱۱؛ مقریزی، همان، ۲۸۵/۲؛ قس: ابن قلانسی، ۵۵؛ ابن عبری، ۷۳). برجوان از غلامان دربار فاطمی بود و از چنین پایگاهی به بلند پایه ترین مقامات سیاسی و نظامی مصر دست یافت.

زندگی برجوان را می توان به ۳ دوره تقسیم کرد: در دوره اول در دستگاه عزیز فاطمی ترقی کرد، تا غلام خاص او شد (رودراوری، همانجا)؛ دوره دوم زندگی برجوان با مرگ عزیز در ۳۵۶ ق آغاز گردید که خلیفه به هنگام مرگ، سرپرستی و رسیدگی به کارهای فرزند و جانشین خود، الحاکم بامر الله را به او سپرد (همانجا؛ ابن قلانسی، ۴۴). با مرگ عزیز میان مغاربه (بربرها) و مشرقه (ترکان، دیلمان و...) نزاع در گرفت (ابن میسر، ۵۳؛ ابن دواداری، ۲۵۷/۶؛ ابن خلدون، ۷۵/۴) و این نزاع به غلبه قبیله بربر کتامة، به رهبری ابومحمد حسن بن عمار بر دستگاه حکومت مصر انجامید که ولایت عهدی پسر عزیز را نمی خواستند و اگر مراقبت های برجوان نبود، بیم آن می رفت که آن پسر خردسال را به قتل برسانند (ابن قلانسی، ۴۵؛ ابن اثیر، همانجا).

غلبه کتامة بر حکومت از یک سو کشمکش درونی بربرها را بر سر مناصب به دنبال داشت و از سوی دیگر موجب رنجش موالی (ترکان و دیلمیان) شد که امتیازات خود را از دست داده بودند. موالی چاره کار را در آن دیدند که به برجوان روی آورند و او را به رهبری برگزینند (ابن خلدون، همانجا). برجوان برای مقابله با بربرها نخست از منگوتکین، حکمران ترک دمشق یاری خواست (رودراوری، ۲۲۲/۳؛ ابن قلانسی، همانجا؛ ابن خلدون، ۷۱/۴)، و سرانجام به یاری جیش بن صمصامه، حکمران معزول طرابلس که از حسن بن عتار بریده، و به او پیوسته بود، توانست بربرها را از صحنه قدرت بیرون راند (ابن قلانسی، ۴۸؛ ابن خلدون، همانجا). نقشه حسن بن عمار برای قتل برجوان نیز ناکام ماند و او همراه با قبیله کتامة به صحرا گریخت (رودراوری، ۲۲۵/۳؛ ابن قلانسی، ۴۸-۴۹).

با فرار بربرها، دوره سوم زندگی برجوان از ۳۸۷ ق آغاز شد. از آنجا که وی دیگر رقیبی نداشت، به منصب و شاطفه (هم ردیف وزیر) که قبلاً برعهده حسن بن عمار بود، دست یافت و عملاً قدرت را در اختیار گرفت (همو، ۴۹؛ مقریزی، همان، ۱۴/۲؛ قلشندی، ۵۶۱/۳-۵۶۲) و به سامان دهی اوضاع مملکت پرداخت. او با فرماندهی جیش بن صمصامه،

(نک: یاقوت، ۵۵۱/۱) به دنیا آمد و در همانجا به تحصیل علم پرداخت (ابن خلدون، ۶۴).

برجی نزد پدر و دیگران قرائات هفتگانه را آموخت و حدیث را از ابواسحاق ابن ابی العاص بر اساس مستندهای پنجگانه فرا گرفت. از دیگر استادان وی می‌توان طنجالی، ابوجعفر ابن زیات، عبدالمهین حضرمی، ابن جابر وادی آشی، ابن هدیه قرشی، مجاصی، خلیل مکی و عبدالله یافعی را نام برد (بابا تبیکتی، ۴۵۰/۱). برجی شعر نیز نیکو می‌سرود و خطی خوش داشت (ابن خطیب، الاحاطة، ...، ۲۹۴/۲؛ ابن قاضی، ۳۱۱/۱؛ مقری، ۶۹/۶).

به گفته ابن خلدون (ص ۶۴-۶۵)، وی در ۷۴۰ ق/۱۳۳۹ م راهی بجایه در افریقیه شد و به خدمت امیر حفصی، ابوزکریا بن سلطان ابویحیی، درآمد و دبیری وی را عهده دار شد. پس از درگذشت ابوزکریا به خدمت پسر وی امیر محمد کمریست و همچنان در آن مقام بود تا سلطان ابوالحسن علی بن عثمان، دهمین سلطان مرینی (حک ۷۳۲-۷۴۹ ق/۱۳۳۲-۱۳۴۸ م) به افریقیه حمله برد و بر بجایه دست یافت و امیر محمد و خانواده‌اش را به تلمسان، در مغرب میانه تبعید کرد و برجی نیز ناگزیر راهی تلمسان شد. وی که گویا در آن زمان شهرتی کسب کرده بود، در آنجا به خدمت سلطان ابوعنان (حک ۷۴۹-۷۵۹ ق/۱۳۴۸-۱۳۵۸ م)، پسر سلطان ابوالحسن که در آن زمان در بجایه حکومت می‌راند، درآمد و عهده‌دار کتابت وی شد. برجی یک بار نیز حج گزارد (ابن خطیب، همانجا؛ ابن خلدون، ۶۵؛ ابن قاضی، مقری، همانجا).

بجز اینها، برجی به عنوان سفیر به سرزمینهایی چون مصر و قشتاله فرستاده شد (ابن خطیب، الکتیبه، ...، ۲۵۱؛ ابن قاضی، ۳۱۲/۱؛ مقری، ۷۴/۶)؛ از جمله وی در ۷۵۶ ق/۱۳۵۵ م از جانب ابوعنان به مصر رفت تا در مراسم خاص «مولودی خوانی و تقدیم مدح نامه سلطان به مزار حضرت رسول (ص)» شرکت کند (درباره این مراسم، نک: عبادی، ۳۸۲؛ طنجی، ۲۴۸). در بازگشت، وصفهای وی از شگفتیها و دیدنیهای مصر برای سلطان و حاضران بسیار جالب توجه بوده است (ابن خلدون، ۲۴۸؛ مقری، ۲۵۵/۵-۲۵۶؛ ابن خطیب، الاحاطة، ۲۹۵/۲-۲۹۹).

در ۷۴۹ ق/۱۳۴۸ م ابوعنان خود زمام امور را به دست گرفت و برجی را همراه خود به فاس در مغرب اقصی برد. ابوعنان این بار مقامی را که شایسته برجی بود، به وی نداد، زیرا محمد بن ابی عمر و اداره امور را در دست داشت و برجی تنها به همکاری با وی بسنده کرد، تا آنکه ابوعنان کشته شد (ابن خلدون، ۶۵) و او به خدمت پسرش محمد دوم (حک ۷۵۹-۷۶۰ ق/۱۳۵۸-۱۳۵۹ م) درآمد و قاضی فاس شد. پس از آن به خدمت برادر ابوعنان، ابوسالم علی دوم (حک ۷۶۰-۷۶۲ ق) درآمد و کار کتابت وی را به عهده گرفت، تا اینکه ابن مرزوق ابوعبد الله محمد ابن احمد بر ابوسالم غالب آمد و برجی از کار برکنار شد. وی پس از این فقط به کار قضا در سپاه پرداخت، تا سرانجام چشم از جهان فرو بست (ابن خطیب، همان، ۲۹۴/۲؛ ابن خلدون، همانجا؛ ابن قاضی، ۳۱۱/۱).

برجی با ابن خطیب (د ۷۷۶ ق/۱۳۷۴ م) معاصر بود و در شعری او را مخاطب قرار داده، و برای یکی از دوستانش از وی شفاعت خواسته است (ابن خطیب، الکتیبه، ۲۵۱-۲۵۲). در هیچ یک از منابع به دیوان وی اشاره‌ای نشده است، اما اشعاری که از وی باقی مانده، حدود ۱۰۲ بیت است؛ از جمله یک قصیده بانیه در ۸۲ بیت است که به مناسبت تولد حضرت رسول (ص) سروده، و در حضور ملک مصر بر خوانده است (همان، ۲۵۴-۲۵۵، نیز الاحاطة، ۲۹۵/۲-۲۹۹، ۷۰/۶-۷۲؛ برای بقیه اشعار وی، نک: همو، الکتیبه، ۲۵۱-۲۵۲؛ ابن قاضی، ۳۱۱/۱-۳۱۲).

مآخذ: ابن خطیب، محمد، الاحاطة فی اخبار غرناطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۳ ق؛ همو، الکتیبه الکامنه، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳ م؛ ابن خلدون، التعریف، به کوشش محمد بن تاروت طنجی، قاهره، ۱۳۷۰ ق؛ ابن قاضی مکاسی، احمد، جزوة الاقباس، رباط، ۱۹۷۳ م؛ بابا تبیکتی، احمد، نیل الایتهاج، به کوشش عبدالحمید عبدالله هرامه، طرابلس، ۱۹۸۹ ق؛ طنجی، محمد بن تاروت، تعلیقات بر التعریف (نک: همو، ابن خلدون)؛ عبادی، احمد مختار و عبدالعزیز اهراسی، حاشیه بر نفاضة الجراب ابن خطیب، قاهره، دارالکتب العربی؛ مقری، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ یاقوت، بلدان.

رضوان مساح

بُرجی، معالیک، نک: معالیک مصر.
بُرجیس، نک: مشتری.

بُرخوار و میمه، شهرستانی در استان اصفهان که مرکز آن شاهین شهر نام دارد. این شهرستان دارای ۳ بخش و ۸ شهر و ۶ دهستان است (نک: تقسیمات، ...، ۱۲). برخوار و میمه از شمال به شهرستانهای کاشان، نطنز و استان مرکزی، از جنوب به اصفهان، خمینی شهر و نجف آباد، از شرق به اردستان، و از غرب به گلیایگان و نجف آباد محدود است (سرشماری، نقشه؛ جعفری، ۱۶۹).

رشته کوههای کرکس در شمال و شمال شرقی این شهرستان واقع است و رودخانه‌های چندی که خشک رودهایی بیش نیستند، نیز در این شهرستان قرار دارند که مهم ترین آنها رود جوشقان، شه، رود محمود آباد و دستکن است (همانجا). برخوار و میمه دارای آب و هوایی خشک و معتدل است (فرهنگ، ۵۰). بنا بر سرشماری ۱۳۷۵ ش، برخوار و میمه دارای ۲۱۸'۴۳۴ نفر جمعیت بوده است که ۸۳'۴۰۳ نفر آن در شاهین شهر، مرکز این شهرستان زندگی می‌کردند (آمارنامه، ...، ۳۷؛ سرشماری، چهل و هشت).

این شهر جدید التأسیس مهاجران بسیاری را از جاهای مختلف ایران پذیرفته، و همچنان در حال توسعه است (جغرافیا، ...، ۳۱۷/۱). اقتصاد برخوار و میمه بر کشاورزی، دامداری و قالی‌بافی و کار در کارخانه‌ها متکی است (فرهنگ، همانجا).

شهرستان برخوار و میمه از مناطق کهن ایران است که در تاریخ اساطیری ایران هم به آن اشاره شده است و گفته‌اند بهمن بن اسفندیار ۳ آتشکده در اصفهان ساخت که یکی از آنها در یکی از روستاهای برخوار قرار داشت (حمزه، ۳۲؛ مجمل التواریخ، ...، ۵۴). برخوار در

است. زمان تولد او را اوایل سده ۱۱ ق حدس زده‌اند (ظهردالدینوف، ۲۳: ذکاوتی، ۴، ۵) و زادگاهش را به تحقیق، شهر فراه دانسته‌اند (ظهردالدینوف، همانجا).

برخوردار، چنانکه خود می‌نویسد، مقدمات علوم را در زادگاه خود فراگرفت و سپس به نویسندگی و شاعری روی آورد (ص ۹). او پس از مدتی از فراه خارج شد و به مرو شاهجهان رفت و به خدمت اصلا-خان حاکم آن شهر درآمد و زندگی آسوده‌ای را آغاز کرد، ولی پس از دو سال آنجا را ترک گفت و روانه اصفهان گردید (همو، ۱۰) و منشی حسن قلی خان قورچی، حاکم اصفهان (۱۰۷-۱۰۲۹/ق ۱۵۹۹-۱۶۲۰م) شد (همانجا؛ ذکاوتی، ۱).

برخوردار در اصفهان به پیشنهاد یکی از دوستانش، مجموعه‌ای از حکایات شفاهی و کتبی فراهم آورد و آن را رعنا و زیبا نام نهاد (ص ۱۲؛ صفا، ۱۸۰۲/۵) و به مرور ایام، قصه‌هایی بدین مجموعه افزود تا شمار آنها را به ۴۰۰ رساند و این مجموعه را محفل آرا نامید (ص ۱۳). در این زمان هوای خراسان به سرش افتاد، ابتدا به زادگاه خود فراه بازگشت و پس از مدتی راهی هرات شد و از آنجا به مشهد و سپس به آلکای «درون» (از توابع درگز) رفت (همو، ۱۳-۱۴) و چون در منشیگری، مهارتی به دست آورده، و منشآت هم اشتها یافته بود (نفیسی، ۳۶۲/۱)، به خدمت منوچهر بن فرج‌قای که در ۱۰۳۵/ق ۱۶۲۶م، از طرف شاه عباس به حکومت آن سامان رسیده بود، درآمد و مدت ۳ سال در این کار بماند (برخوردار، ۱۴؛ اسکندریک، ۱۰۴/۳؛ ظهردالدینوف، همانجا؛ صفا، ۱۸۰۳/۵).

در همین احوال یکی از اقوام گرد ساکن خراسان به نام چمشکرک بر الکای درون تاخت (برخوردار، ۱۷؛ مردوخ، ۹۸). در این تهاجم اموال بسیاری از مردم، از جمله محفل آرا، منشآت و دیگر نوشته‌های برخوردار به یغما رفت (برخوردار، ۲۲-۲۳).

برخوردار پس از این واقعه، در هرات و خوشان (قوچان) اقامت گزید و در هرات، قصه «شمسه و قهقهه» (بخشی از کتاب محفل آرا) را بار دیگر تدوین، و به حاکم آن شهر، یعنی صفی قلی شاملو هدیه کرد؛ اما به سبب فتنه انگیزی تنگ‌نظران، ظاهراً مورد بی‌مهری قرار گرفت و به ناگزیر هرات را ترک گفت و به خوشان بازگشت (ظهردالدینوف، ۲۴).

برخوردار به تشویق دوستان خود، در خوشان بار دیگر دست به کار بازنویسی و تدوین کتاب از دست رفته خود، محفل آرا شد و آنچه از کتاب به خاطر داشت، بازنوشت و کتابی جدید (در یک مقدمه، ۵ باب و یک خاتمه)، فراهم آورد و نام محبوب القلوب بر آن نهاد (نک: همانجا).

از پایان زندگی برخوردار و زمان مرگ او اطلاعی در دست نیست، ولی مقبره او در قریه «یزده» در اطراف شهر فراه (دست‌کم تا پیش از جنگهای داخلی افغانستان) موجود بوده است (مایل هروی، ۷۹).

مهم‌ترین اثر برخوردار، کتاب محبوب القلوب است. از او دیوانی تاکنون دیده نشده است و ظاهراً سروده‌های او، همانهاست که در

سده ۳ ق یکی از رستاقهای اصفهان به شمار می‌رفته است (یعقوبی، ۴۱؛ ابن خردادبه، ۲۰). ابن حوقل از برخوردار به عنوان منطقه‌ای آباد که آب آن از کاریز تأمین می‌شده، و محصولاتش پنبه و غلات بوده، یاد کرده است (۳۶۶/۲). در سده ۸ ق برخوردار دارای ۳۲ پاره‌دیه بوده، و گزر بزرگ‌ترین آنها به شمار می‌رفته است (حمدالله، ۵۱). این منطقه تا سده ۱۲ ق آبادیهای معتبر و زمینهای کشاورزی فراوان داشته است که با حمله افغانها ویران، و از شمار مناطق آباد و جمعیت آن کاسته شد و تا اواخر دوره قاجاریه نیز روستاهای آن ویران باقی ماند (اصفهانی، ۳۰۳).

هر چند که تاریخ این منطقه به پیش از اسلام می‌رسد، اما اثر تاریخی مهمی از آن ایام بر جای نمانده است. کهن‌ترین اثر تاریخی آن به زمان سلجوقیان بر می‌گردد که عبارت است از مسجد و مناره سین در روستای سین که دارای یکی از قدیم‌ترین کاشیکاریهای دوره اسلامی در ایران است. با توجه به دو کتیبه کوفی این بنا، مناره به ۵۲۶ ق و ساختمان به ۵۲۹ ق تعلق دارد (دایرةالمعارف، ۸۵، ۸۵؛ مشکوتی، ۲۹؛ همایی، ۱۱). مسجد و مناره واقع در گزر - یکی از شهرهای این شهرستان - هم اصلاً از آثار دوره سلجوقی است که در زمان شاه اسماعیل و دیگر شاهان صفوی مرمت شد و بخشهایی به آن افزوده گردید. این مسجد دارای کتیبه‌ای به تاریخ ۱۰۸۵ ق و دو سنگاب قدیمی است (دایرةالمعارف، ۹۲؛ مشکوتی، ۳۱). در شهر گزر همچنین یک کاروانسرای شاه عباسی نیز دیده می‌شود (همو، ۵۳؛ هنرفر، ۸۶۳).

مآخذ: آمارنامه استان اصفهان (۱۳۷۵ ش)، سازمان برنامه و بودجه استان اصفهان، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ ابن حوقل محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ابن خردادبه، عیبالله، السالک و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ ق؛ اصفهانی، محمد مهدی، نصف جهان فی تعریف الاصفهان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ تقسیمات کشوری (۱۳۷۹ ش)، دفتر تقسیمات کشوری، وزارت کشور، تهران، شد ۱۲، جعفری، عباس، دایرةالمعارف جغرافیایی ایران، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش لسترینج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/۱۱۱۳ م؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ دایرةالمعارف بناهای تاریخی ایران در دوره اسلامی (مساجد تاریخی)، به کوشش محمد مهدی عقیلی، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان برخوردار و میمه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (اصفهان)، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۷ ش، ج ۱۷۱، مجلالتواریخ و القصص، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، نهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ همایی، جلال‌الدین، تاریخ اصفهان (هنر و هنرمندان)، به کوشش ماهدخت بانو همایی، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ هنرفر، لطف‌الله، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، اصفهان، ۱۳۴۴ ش؛ یعقوبی، احمد، البلدان، نجف، ۱۳۳۷ ق/۱۹۱۸ م.

بَرخوردارِ فراهی، متخلص به ممتاز، فرزند محمود ترکمان، ادیب، شاعر و قصه‌پرداز سده ۱۱ ق/۱۷ م که در دستگاه حاکمان صفوی به منشیگری روزگار می‌گذراند. درباره او دانسته‌هایی اندک در دست است که بیشترین آنها برگرفته از مقدمه وی بر کتاب محبوب القلوب

لابه لای قصه‌های محبوب القلوب آمده است (نک: جم). نفیسی کتابی به نام احسن السیر (تاریخ عمومی از آغاز تا دوره صفوی) را به وی نسبت می‌دهد و بر آن است که این کتاب به دستور شاه اسماعیل اول، تدوین شده است (همانجا). سخن نفیسی بنیادی استوار ندارد، زیرا به گفته استوری (I(1/535)، احسن السیر در سالهای ۹۳۰-۹۳۷ ق/۱۵۲۴-۱۵۳۱ م، یعنی دست‌کم حدود ۷۰ سال پیش از تولد فراهی تألیف شده است.

مآخذ: اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ برخوردار فراهی، محبوب القلوب - محفل آرا - و عنا و زیبا (دوره کامل کتاب)، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، مقدمه بر داستانهای محبوب القلوب برخوردار فراهی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ ظهورالدینوف، ابوبکر، «روزگار و آثار میرزا برخوردار فراهی»، خراسان، کابل، ۱۳۶۳ ش، ص ۴، شه ۲؛ مایل هروی، غلامرضا، حواشی و تعلیقات بر جغرافیای حافظ ابرو، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، تاریخ، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ نیز:

Storey, C. A., Persian Literature, London, 1927.

علی میرانصاری

بَرْدَاسْکَن، نام شهرستان و شهری در استان خراسان در جنوب

غربی مشهد.

شهرستان برداسکن: این شهرستان از شمال به سبزوار، از جنوب به فردوس و طبس، از خاور به کاشمر و از باختر به کویر نمک محدود است و از یک شهر، دو بخش به نامهای مرکزی و انابد، و ۴ دهستان تشکیل شده که ۱۱۹ آبادی را در بر می‌گیرد (سرشماری ۱۳۸۵، پانزده، نیز نقشه). نواحی شمالی برداسکن کوهستانی، و نواحی جنوبی و مرکزی آن جلگه‌ای است (فرهنگ ... ۱۱). به همین سبب، اختلاف دما در مناطق مختلف آن بسیار است (کابریل، ۲۱۸). میانگین بارندگی سالانه آن ۱۵۰ میلی‌متر، و آب و هوای آن به سبب نزدیکی با کویر خشک است. دمای مرکز شهرستان، در تابستان به ۴۵ و در زمستان به ۵ سانتی‌گراد می‌رسد (فرهنگ، ۱۲).

بخش شمالی برداسکن را کوههای باغ دشت، پتوگودز دارو، بغل باغ، سیر، زینو، بیژر ورد، تک حوض، کال موشی، قلعه توت و زنگالو فرا گرفته است. رشته کوهی نیز در غرب این شهرستان وجود دارد که مهم ترین قله‌های آن اینهاست: گورچماق، گورتیجو، شاداب و زرد (همان، ۱۱). رودخانه‌های فصلی و کاریزهای متعددی در این شهرستان جریان دارند، اما مهم ترین رود دائمی آن که بخش اعظم اراضی آن را مشروب می‌سازد، رودخانه برداسکن است که از دامنه‌های کوه ۳۱۵۰ متری بیژرورد واقع در ۲۱ کیلومتری شمال برداسکن سرچشمه می‌گیرد و از شمال به جنوب جریان می‌یابد و در سر راه خود روستاهای بیژرورد، حاجی آباد، کبودان و نظام آباد را مشروب می‌کند و وارد شهر برداسکن می‌شود و پس از عبور از این شهر با رودخانه سیر تلاقی می‌کند و رودخانه شور منطقه برداسکن را به وجود می‌آورد. این رودخانه، فصلی و کم‌آب، و جریانهای سیلابی آن تند و شدید است و سفره آبهای

زیرزمینی دشت برداسکن را تغذیه می‌کند (افشین، ۳۹۰/۲).

ویژگیهای اجتماعی و اقتصادی: جمعیت شهرستان برداسکن براساس سرشماری ۱۳۷۵ ش، ۶۴۰۶۵ نفر بوده است که از این شمار ۲۷/۱۱٪ آنها در مناطق شهری و بقیه در مناطق روستایی سکنی داشته‌اند (سرشماری، شانزده). اقتصاد منطقه بر کشاورزی استوار و از رواج نسبی برخوردار است و به روش سنتی انجام می‌شود. مهم ترین فرآورده‌های کشاورزی آن عبارتند از گندم، جو، پنبه، زیره، تره‌بار و بنشن. افزون بر این، برخی گیاهان که مصرف صنعتی و دارویی دارند، نیز در منطقه می‌رویند که مهم ترین آنها گل‌گاوزبان، شاتره، ترنجبین و کتیراست. پوشش گیاهی مناسب برای چرای دام نیز وجود دارد و پرورش گوسفند و گاو و شتر به شیوه سنتی از دیگر فعالیتهای اقتصادی مردم شهرستان است. پشم حاصل از دامداری به مصرف قالی‌بافی می‌رسد که از اشتغالات سنتی خانوارهاست (فرهنگ، ۱۱-۱۲). باغداری نیز از رواج نسبی برخوردار است و مهم ترین محصولات آن انگور، سیب، انجیر، آلو، زردآلو، گلابی و هلوست.

شهرستان برداسکن دارای معادن نسبتاً مهمی همچون معدن سرب، مس، قلع و روی است و معدن تکنار در کوههای قله توت در ۴۰ کیلومتری شهر برداسکن و معدن زنگالو در ۷۰ کیلومتری شمال باختری مرکز شهرستان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. فرآورده‌های این معدنها به خارج صادر می‌گردد (همان، ۱۱).

شهر برداسکن: این شهر که مرکز شهرستان برداسکن است، در ۴۵ کیلومتری غرب کاشمر واقع شده، و ارتفاع آن از سطح دریا ۹۸۵ متر است. شهر در ۵۷ و ۵۶ طول شرقی و ۳۵ و ۱۲ عرض شمالی قرار گرفته است (جعفری، ۱۷۰؛ مفخم، ۶۲). جمعیت آن بر اساس سرشماری ۱۳۷۵ ش، ۱۷۰۸۲ نفر بوده است (سرشماری، چهل).

پیشینه تاریخی: اگر چه ناحیه و شهر ترشیز (کاشمر امروزی) که برداسکن از توابع آن است، از پیشینه تاریخی بسیار درازی برخوردار است (نک: خسروی، ۲۱-۲۰، ۳۱-۳۰، ۴۷؛ حکیم، ۳۷۳-۳۷۴)، اما نام برداسکن در منابع کهن دیده نمی‌شود. نخستین منابع تاریخی که از برداسکن نام برده‌اند، به حدود ۱۵۰ سال پیش می‌رسد. از منابع فارسی نخستین بار اعتماد السلطنه از آن نام برده، و آن را قصبه‌ای با ۴ هزار نفر جمعیت و منزل چهارم از راه طبس به نیشابور معرفی کرده است (۷۰/۳-۱). همچنین مک گرگور که در اواخر سده ۱۳ ق/۱۹ م از خراسان به سوی شمال غربی افغانستان در حرکت بوده، برداسکن را روستایی با آب خوب و آذوقه و راه هموار وصف کرده است (۱۹۵/۲).

در اطراف این شهر آثاری از ۴ قلعه بسیار کهن موجود است که پیشینه آنها به قبل از اسلام می‌رسد (فرهنگ، ۱۲). روستای کشر که محل سروکهنسال و معروفی بوده است و به گفته فردوسی نشانه دست زردشت بوده (نک: خسروی، ۲۳)، و حمدالله مستوفی آن را به جاماسب حکیم نسبت داده است (ص ۱۴۳)، در فاصله اندکی از برداسکن قرار دارد.

بافت، و از مغرب به شهرستانهای رفسنجان و سیرجان محدود است (سرشماری... نقشه). شهرستان بردسیر از یک بخش، ۶ دهستان و ۳ شهر به نامهای بردسیر، گلزار و نگار تشکیل شده است (نشریه...، ۴۲). این شهرستان در دره‌ای با جهت شمال غربی - جنوب شرقی در جنوب غربی کرمان واقع است. دره دارای شیب ملایمی است که ارتفاع آن میان ۱۹۷۰ و ۲۳۰۰ متر از سطح دریا تغییر می‌کند (میرحیدر، ۴۶۹). کوه کله گاو در شمال غربی دره بردسیر، کوههای بال‌دراز و کله قرمز در حد شمالی دره، کوههای جویبار در حد شرقی دره، کوه هزار در جنوب دره بردسیر (همو، ۴۶۹-۴۷۰)، کوه توم بلوچی در مغرب کوه هزار، کوه سنگ صیاد و کوههای اهورک و نارپ در مغرب آن، کوه چهل تن در گوشه جنوب غربی دره، کوه پنج در مغرب دره بردسیر، کوه شاه یا لاله‌زار در جنوب دره، و کوه بیدخون (بیدخان) در جنوب شرقی شهرستان واقع است (همو، ۴۷۰؛ رزم‌آرا، ۱۰۲-۱۰۳).

از رودهای مهم این شهرستان لاله‌زار است که از کوههای لاله‌زار و بیدخون سرچشمه می‌گیرد؛ سپس با پیوستن رودخانه‌های فصلی پرشمار به آن و آبیاری نمودن زمینهای جنوب شهر بردسیر به نام رود آب‌بخشا از حدود یک کیلومتری شرق بردسیر عبور می‌کند. این رود در جهت شمال باختری ادامه می‌یابد و سپس به نام کیوترخان در زمینهای شرق رفسنجان فروکش می‌نماید (فرهنگ...، ۳۶؛ میرحیدر، ۴۷۲). بعد از لاله‌زار، رود چاری از لحاظ اهمیت دومین رود دره بردسیر است (همانجا). از آبهای راکد شهرستان می‌توان به دریاچه ترشاب و دریاچه حلبی‌ساز اشاره کرد (جغرافیا...، ۹۴۳/۲). کاریزها و چاههای ژرف زیادی نیز در اطراف بردسیر وجود دارد (فرهنگ، همانجا).

آب و هوای این شهرستان معتدل و کوهستانی، و زمستانهای آن سرد است. این شهرستان میدان ورزش بادهای موسمی و فصلی است (جغرافیا، همانجا).

جمعیت شهرستان در سرشماری ۱۳۷۵ ش، ۶۵۷۴۵ نفر بوده است که از این شمار ۳۹/۶۱٪ در نقاط شهری و ۵۷/۹۵٪ در نقاط روستایی سکنی داشته‌اند (سرشماری، شانزده). تیره‌های گودری، کماجی، خضری و کورکی از طایفه افشار در اطراف این شهرستان به شیوه چادرنشینان زندگی می‌کنند (فرهنگ، ۳۷).

کشاورزی عمده‌ترین فعالیت و درآمد اقتصادی مردم این شهرستان را تشکیل می‌دهد. مهم‌ترین فراورده‌های کشاورزی بردسیر گندم، جو، چغندر، پنبه، دانه‌های روغنی، سیب‌زمینی، پسته، میوه و تره‌بار است. در بیشتر مزارع همراه با کشاورزی، دامداری به ویژه پرورش گوسفند رواج دارد. مهم‌ترین صادرات بردسیر اینهاست: غلات، چغندر، مواد لبنی، پشم، پنبه، قالی، گلیم و جاجیم (همانجا؛ جغرافیا، ۹۴۴/۲؛ میرحیدر، ۴۷۵). این شهرستان به سبب قرار گرفتن در مسیر راه کرمان - سیرجان - بندرعباس، از اهمیت ارتباطی فراوان برخوردار

از دیگر بناهای تاریخی مهم این شهر می‌توان مناره فیروزآباد را نام برد که در ۱۷ کیلومتری شهر برداسکن واقع است. این مناره که از آجر ساخته شده، ۱۸ متر ارتفاع دارد و مربوط به سده ۷ ق/۱۳ م است (مشکوتی، ۹۱؛ خسروی، ۱۱۴-۱۱۵). همچنین مقبره یا برج علی‌آباد که به برج کشمیر معروف است و در فاصله اندکی از روستای کشمیر واقع شده، از آثار باستانی با ارزش برداسکن به شمار می‌رود (همانجاها). این بنا نیز از یادگارهای سده ۷ ق است (گابریل، ۲۱۵). دیگر آثار تاریخی شهر اینهاست: مزار امام زاده سیدالحسینی در جنوب غربی روستای سرخواب در ۴۵ کیلومتری غرب برداسکن؛ مزار خانقاه در ۲۴ کیلومتری شمال برداسکن؛ مزار امام زاده سیدابراهیم و نیز مزار بی‌بی‌حوا در شمال جاده برداسکن به شهرآباد؛ مزار کوشه در سمت جنوبی جاده مذکور و نیز مزار امام زاده سید هاشم در قره‌انابد (خسروی، ۱۲۹).

مآخذ: اعتماد السلطنه، محمدحسن، مطلع الشمس، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ افشین، بدالله، رودخانه‌های ایران، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ جعفری، عباس، گیتاشناسی ایران (دائرة المعارف جغرافیایی ایران)، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ حکیم، محمدتقی، گنج دانش (جغرافیای تاریخی شهرهای ایران)، به کوشش محمد علی صوتی و جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش لسترنج، لندن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ خسروی، محمدرضا، تاریخ کاشمر، مشهد، ۱۳۷۲ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، استان خراسان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (کاشمر)، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ج ۲۲؛ گابریل، آلفونس، عبور از صحاری ایران، ترجمه فرامرز نجد سمیعی، مشهد، ۱۳۷۱ ش؛ مشکوتی، نصرت الله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ مخفم پایان، لطف الله، فرهنگ آبادیهای ایران، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ مک‌گرگور، سی. م.، شرح سفری به ایالت خراسان و شمال غربی افغانستان، ترجمه اسدالله توکلی طبسی، مشهد، ۱۳۶۸ ش.

بردسیر، شهرستان و شهری در استان کرمان که از آن به مشیز نیز یاد می‌شود.

وجه تسمیه: بردسیر معرب بردشیر مأخوذ از به اردشیر است. این نام در زبان پهلوی «وِۀ اَرْتَشِیر» بوده که بعدها به «وه اردشیر» و «به اردشیر» تبدیل شده است (نک: نولدکه، ۶۱؛ پارتولد، ۱۳۷؛ لسترنج، ۳۰۳). برخی از جغرافی‌نویسان نام بردسیر را به معنای منطقه سردسیر در مقابل گرمسیر آورده‌اند (نک: زین‌العابدین، ۱۳۴). تا قرن ۸ ق/۱۴ م نام بردسیر بر مرکز ولایت کرمان (شهر کنونی کرمان) اطلاق می‌شد. پس از این تاریخ، نام کرمان نیز در منابع به جای بردسیر به کار برده می‌شده است (نک: شبانکاره‌ای، ۱۸۸). ظاهراً از قرن ۱۰ ق به بعد نام بردسیر دیگر برای اطلاق به مرکز ایالت به کار برده نشد (EI^2 , V/150)، بردسیر به تدریج به ناحیه کوهستانی غربی کرمان (بلوک بردسیر) و در نهایت به صورت عام به آبادی مشیز اطلاق شده است (وزیری، جغرافیا...، ۱۳۳).

شهرستان بردسیر: این شهرستان از شمال به شهرستانهای کرمان و رفسنجان، از شرق به شهرستان کرمان، از جنوب به شهرستان

است (جغرافیا، همانجا).

شهر بردسیر: این شهر در ۵۶° و ۳۴' طول شرقی و ۲۹° و ۵۵' عرض شمالی، و در ارتفاع ۲۰۴۰ متری از سطح دریا واقع است (پاپلی، ۹۶). جمعیت شهر بردسیر طبق سرشماری ۱۳۷۵ ش، ۲۵'۵۲۴ نفر بوده است (سرشماری، چهل).

آثار تاریخی: سابقه تاریخی شهرستان بردسیر به دوره پیش از اسلام برمی گردد و براساس کشفیات باستان شناسی، قدمت سکنی در تل ابلیس (در ۱۸ کیلومتری جنوب شرقی شهر بردسیر نزدیک روستای علی آباد) حدود ۷ هزار سال تخمین زده شده است (نکا: میرحیدر، ۴۶۶-۴۶۹). در روستای نگار (قنات باغ نگار) در ۱۸ کیلومتری جنوب شرقی بردسیر که راه اصلی کرمان به بافت از آن می گذرد، ویرانه های مسجدی کهن با مناره ای از دوره سلجوقی به نام برج نگار، با کتیبه ای به خط کوفی در آن قرار دارد. ظاهراً این ویرانه ها با مقر شهر تاریخی خَنَاب (ابن اثیر، ۵۴۷/۹: جناب؛ مقدسی، ۳۴۷: خوناب) مطابقت دارد که در مسیر راه سیرجان و بم قرار داشته است. به نوشته مقدسی این شهر در قرن ۴/۱۰م مسجد جامعی در میان بازار داشته، و دارای کشتزارهای فراوان بوده است (ص ۳۴۸).

آبادی کوچک غویرا (یا غُیرا) در حدود ۴۵ کیلومتری شرق شهر بردسیر نیز دارای آثار تاریخی است. به گفته مقدسی غویرا دارای کهن دژی بوده، و مسجد جامع آن در میان شهر، و بازار آن در بیرون شهر توسط ابن الیاس ساخته شده بوده است (همانجا). روستای قلعه عسکر در حدود ۶۴ کیلومتری جنوب شهر بردسیر دارای کاروانسرای قدیم (از دوره قاجاریه) است (وزیری، جغرافیا، ۱۳۵). بردسیر زیارتگاهی به نام بقعه پیر برحق جارسوز از قرن ۷/۱۳م دارد که احتمالاً روی آتشکده ای بنا شده است (فرهنگ، همانجا). این بقعه دارای تزیینات گچ بری و خطوط کوفی و نقاشیهای بسیار جالب، و آرامگاه ۳ تن از مشاهیر است (همانجا).

پیشینه تاریخی: از مشیز نخستین بار در اوایل سده ۶/۱۲م در عقد/العلی با عنوان مرغزار مشیز یاد شده است (افضل الدین، ۹۸). در دوره سلاجقه کرمان، آبادی مشیز مرغزار پهنآوری بود که همه ساله احتشام و اسبها را در آنجا به چرا می بردند و امرای ولایت در آنجا به بیلاق می رفتند (نکا: محمد بن ابراهیم، ۸۱). قرارگیری این شهر بر سر راههای اصلی، آن را به محل کشاکش و نزاع در برخی مقاطع تاریخی تبدیل کرد (مثلاً نک: ناصرالدین، ۳۳-۳۴، ۷۵-۷۶؛ مرعشی، ۵۴، ۶۸-۶۹).

در ۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م لطفعلی خان زند از راه سیرجان وارد مشیز شد و محمدقلی خان آرشلوی مشیزی، رئیس بلوک بردسیر از وی استقبال کرد (وزیری، تاریخ، ۳۳۳). در ۱۲۰۸ق آقامحمدخان قاجار برای تصرف قلعه مشیز با لطفعلی خان جنگید و او را شکست داد و لطفعلی خان ناچار به کرمان گریخت (هدایت، ۲۵۳/۹). در ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م قلعه مشیز به تصرف آقاخان محلاتی درآمد و از آنجا فتح نامه به

اطراف و اکناف فرستاد (همو، ۲۴۸/۱۰، ۲۶۰).

میرزا آقاخان کرمانی از آزادی خواهان عصر مشروطیت، در قلعه مشیز از دهات بلوک بردسیر متولد شد (باستانی، ۲۳۰). مقارن دوره قاجار، مشیز قلعه معروفی به نام ابردژ داشت. این قلعه مقر عامل حکمران کرمان و ضابط املاک خالصه بلوک بردسیر بود (وزیری، جغرافیا، ۱۳۶؛ رزم آرا، ۱۰۵). به گفته وزیری در همین دوره، بلوک بردسیر دارای محصولات کشاورزی انبوهی بود که به ویژه نخود آن از طریق بندر عباس به هندوستان صادر می شد (همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ افضل الدین کرمانی، احمد، عقد العللی، به کوشش علی محمد عامری نائینی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ باستانی پاریزی، محمدابراهیم، تعلیقات بر جغرافیای کرمان (نکا: هم، وزیری)؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیه و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ رزم آرا، علی، جغرافیای نظامی کرمان، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ زین العابدین شیروانی، بستان السیاحه، تهران، ۱۳۱۵ ق؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بردسیر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ شبانکاره ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (سیرجان)، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۲ ش، ج ۱۰۵؛ محمد بن ابراهیم، سلجوقیان و غز در کرمان، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ مرعشی صفوی، محمدخلیل، مجمع التواریخ، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ مشیزی (بردسیری)، محمدسعید، تذکره صفویه کرمان، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷م؛ میرحیدر، ذره، «گزارشی از یک مطالعه جغرافیایی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۶ ش، س ۱۲، ۴؛ ناصرالدین منشی کرمانی، سبط العللی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ نشریه دفتر تقسیمات کشوری، معاونت سیاسی اجتماعی وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۹ ش، ۲؛ نولدکه، تئودر، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ وزیری کرمانی، احمدعلی، تاریخ کرمان، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ همو، جغرافیای کرمان، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ هدایت، رضاقلی، ملحات روضه الصفاء، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نیز:

Barthold, W.W., *An Historical Geography of Iran*, tr. S. Soucek, Princeton, 1984; El2; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966.

ابوالحسن مبین

بَرْدُ الْعَجُوزِ، یا ایام العجوز، اصطلاحی که بر ۵ یا ۷ روز از روزهای سرد پایان زمستان اطلاق می شود. در فرهنگ و ادبیات ایران این ایام را بردعجوز (سعدی، ۱۰۱: آنندراج، ۶۵۹/۱)، روزگار عجوز و سرمای پیرزن (بیرونی، التفهیم، ۲۶۲-۲۶۳) می نامیدند و امروز هم در تداول عام مردم تهران آن را سرما پیرزن می خوانند. برخی، عجوز (پیرزن) را عَجُز (= آخر، دنباله) خوانده اند، زیرا که این روزها به آخر زمستان می افتد (همانجا؛ طبرسی، ۵۱۶/۹). بردالعجوز از ۲۶ شباط (دومین ماه زمستان و پنجمین ماه سربانی) آغاز می شود. اگر سال کبیسه باشد، ۴ روز آن در شباط و ۳ روزش در آذار (آخرین ماه زمستان و ششمین ماه سربانی) می افتد، و الا ۳ روز آن در شباط و ۴ روزش در آذار خواهد بود (بیرونی، الآثار، ۲۵۴). در گاه شماری ایران، سرما پیرزن با ۳ روز آخر بهمن و ۴ روز اول اسفند تطبیق می کند (آنندراج،

از اول ماه اسفند و بهمن از یازدهم اسفند آغاز می‌گردد. با تمام شدن دوره ۲۰ روزه اهن و بهمن، به اضافه ۵ روز (پنجۀ دزدیده، پنجه مسترقه) که برای جبران کسری سال شمسی در قدیم به آخر سال می‌افزودند، سرما پیرزن از ۲۶ اسفند آغاز می‌شود (انجوی شیرازی، ۱۳۹۲). از جمله افسانه‌های مربوط به بردالعجوز آن است که گفته‌اند پیرزنی چند شتر ماده داشت؛ با گرم شدن هوا و نیاز شترها به سرما برای جفت‌گیری، پیرزن نزد حضرت محمد (ص) می‌رود و کمک می‌خواهد. پیغمبر از خداوند می‌خواهد تا سرما را باز گرداند. با آمدن دوباره سرما، شترهای پیرزن جفت‌گیری می‌کنند (ماسه، ۱/۱۸۲؛ ساعدی، ۳۶-۳۷؛ مکر، ۲۶). پندار کردها در مورد ایام العجوز مبتنی بر افسانه‌ای است که در آن اهن و بهمن، فرزندان سرما پیرزن، پس از اینکه دوره عمرشان به سر می‌رسد، می‌میرند و پیرزن به کوه می‌رود و به عزاداری می‌پردازد و به مردم می‌گوید اگر فرزندانم نیستند، من زنده‌ام و به خانه‌های شما می‌آیم و سرما می‌آورم. او از خشم زیورهای خود را پاره می‌کند و به زمین می‌ریزد که سبب بارانها و تگرگهای اواخر زمستان و اوایل بهار می‌شود (برای اطلاع بیشتر، نک: همو، ۲۴-۲۵). کردها در این ایام از خانه بیرون نمی‌روند، زیرا این ایام را نحس می‌دانند (افندی، همانجا).

مردم لرستان و ایلام معتقدند که «دایا» (سرما پیرزن) دارای دو فرزند به نام آبییل و میبیل است؛ و مردم همدان برآنند که «ننه پیره‌زن» دو پسر به نامهای اهن و بهمن و یک دختر به نام «آفتاب به حوت» دارد. هنگامی که ننه پیرزن فرزندان را از دست می‌دهد، از شدت غم و اندوه به دنبال آنها به کوه می‌رود. چون آنها را نمی‌یابد، جارویی آتش می‌زند و می‌گوید: «کواهمنم، کویهمنم، دنیا رو آتش می‌زنم!»، در افسانه لرها، سرما پیرزن کنده نیم سوخته‌ای را به هوا پرتاب می‌کند؛ اگر به خشکی بیفتد، خشکسالی خواهد شد و اگر در آب بیفتد، سالی پربرکت در پیش است (اسدیان، ۲۱۱-۲۱۳؛ انجوی شیرازی، ۱۳۹-۱۴۰).

مردم فارس می‌پندارند که سرما پیرزن پس از شدت بخشیدن به سرما، خود را آرایش می‌کند و در «آئیزک» (تاب) می‌نشیند تا عمو نوروز از راه برسد و از او خواستگاری کند؛ اما خوابش می‌برد و زمانی برمی‌خیزد که سال تحویل شده است و از عمو نوروز هم خبری نیست. در چله پیرزن یک روز باد می‌آید، می‌گویند پیرزن رُفت و روب می‌کند؛ یک روز تگرگ می‌آید، می‌گویند گل‌بند پیرزن پاره شده است (فقیری، ۱۳۸).

در میان اعراب افسانه‌های بسیاری مربوط به ایام العجوز هست. مثلاً پیرزنی پسرانش را از سرمای شدید با خبر ساخته، آنها را از چیدن پشم گوسفندانشان نهی می‌کند. پسران به گفته مادر اعتنا نمی‌کنند و گوسفندانشان را از دست می‌دهند (علی، ۶۲۷/۴). افسانه دیگر درباره پیرزن بیهی است که از پسرانش اجازه می‌خواهد تا ازدواج کند. پسران از او می‌خواهند که ۸ شب از خانه بیرن بماند تا با خواسته او

همانجا؛ لغت‌نامه... ذیل برد).

اعراب برای هر یک از این ۷ روز نام خاصی به کار می‌برند: صین، روزی که سرما در آن شدت می‌گیرد؛ صینبر، باد سرد و شدت سرما (نک: همان، ذیل صنبر)؛ وئر، زداينده آثار این روزها؛ آیر، مردم را به ترس از خود امر می‌کند؛ مؤتیر، برای آزار مردم مشاوره می‌کند؛ مُغَلل، به بهانه کاستن از سرمای خود، مردم را فریب می‌دهد؛ مُطْفِئُ الْجَمَر، سرمای این روز چنان سخت است که آتش را خاموش می‌کند. این روز را مُكْفِئُ الْقَدَر، یعنی روزی که باد سرد آن آتش زیر دیگ را خاموش می‌کند (نک: مسعودی، ۴۱۱/۳؛ نیز بیرونی، همانجا)، نیز خوانده‌اند (قس: میدانی، ۴۶۲).

یعقوب بن اسحاق کندی کتابی درباره ایام العجوز نوشته که بیرونی ضمن اشاره به آن، به نقل از وی سبب دگرگونی و سرد شدن هوا در این روزها را رسیدن آفتاب به تربیع اوجش دانسته است (بیرونی، التفهیم، ۲۶۳). منجم گنابادی این حالت را فقط زمانی که اوج آفتاب در اواخر جوزا باشد، درست می‌داند (نک: باب پانزدهم، شرح ایام عجوز). ایام عجوز را با ایام نحس و شومی تطبیق داده‌اند که بنابر اشارات قرآن کریم، قوم عاد بر اثر تندباد سردی که ۷ شب و ۸ روز بر ایشان وزید، نابود شدند (الحاقه ۷/۶۹؛ ۸؛ نیز نک: فصلت ۱۶/۴۱؛ ایام نجسات؛ قمر ۱۹/۵۴؛ یوم نحس). بنابر روایات از میان این قوم، تنها پیرزنی باقی ماند که بر آنها عزاداری می‌کرد و او نیز روز هشتم درگذشت (بیرونی، الآثار، ۲۵۴-۲۵۵؛ قزوینی، ۷۲؛ طبرسی، همانجا؛ خواند میر، ۳۴؛ میرخواند، ۷۶؛ ابوالفتح، ۳۸۶/۵).

از قدیم در فرهنگ عامه مردم کشورهای مانند ایران، عراق، شبه جزیره عربستان، و کشورهای اطراف و نزدیک دریای مدیترانه مانند ترکیه، سوریه، لبنان، مصر، لیبی، مراکش و الجزایر به این ایام اشاره شده (نک: EI², I/793)، و نامهایی خاص برای آنها به کار رفته است؛ مثلاً آن را در ترکیه، ایران، سوریه، لبنان و مصر ایام العجوز یا بردالعجوز می‌خوانند؛ بربرهای مراکش آن را عجوز (پیرزن)، و در شمال مراکش «یوم السیء» یا «ایام النسیء» می‌گویند. در مصر، تونس، الجزایر و مراکش به این ایام «طقس البار» یا «طقس السیء» و یا «فترة العنزة» هم می‌گویند (همانجا). ایام العجوز در میان کردها به «زیپ» (افندی، ۱۲۰) و نزد مردم لرستان و ایلام به «دایا» معروف است (اسدیان، ۲۱۱).

اصطلاح بردالعجوز اشاره به افسانه‌هایی است که در آنها یک پیرزن نقش اصلی را دارد. مثلاً پیرزنی دوره سردی را پیش بینی می‌کند، یا پیرزنی از سرما می‌میرد. همچنین در فرهنگ عامه مردم داستانهای درباره پیرزن و گوساله‌اش، پیرزن و بز، و پیرزن و رمه‌اش هست که از اعصار دور به ما رسیده است و همه با پدیده‌های خاص هواشناسی ارتباط دارند (نک: EI²، همانجا). ایرانیان این سرما را مظهر پیرزنی می‌دانند که دو پسر به نام اهن و بهمن دارد. اهن و بهمن نیز هر یک ۱۰ روز را به خود اختصاص داده‌اند. پس از چله کوچک زمستان، اهن

موافقت کنند. پیرزن در شب هفتم در بیرون از خانه می‌میرد. از این رو، سرمای این روزها را بردالعجوز گفته‌اند (همانجا).

مآخذ: آندراج، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ابوالفتح رازی، حسین، روح الجنان و روح البتآن، قم، ۱۴۰۴ق؛ اسدیان خرم آبادی، محمد و دیگران، باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام، تهران، ۱۳۵۸ش؛ افتدی بایزیدی، محمود، آداب و رسوم کردان، به کوشش الکساندر ژابا، ترجمه عزیز محمد پور داشبندی، انجوی شیرازی، ابوالقاسم، زمستان، جشنها و آداب و معتقدات، تهران، ۱۳۵۴ش؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش ادوارد زاخار، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ همو، التفهیم، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندسیر، غیاث‌الدین، حبیب‌السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ساعدی، غلامحسین، خیابو یا مشکین‌شهر، تهران، ۱۳۵۲ش؛ سعدی، گلستان، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت / بغداد، ۱۹۷۶م؛ فقیری، ابوالقاسم، ترانه‌های محلی، شیراز، ۱۳۲۲ش؛ قرآن کریم؛ قزوینی، زکریا، عجائب المخلوقات، قاهره، ۱۹۵۶م؛ لغت نامه دهخدا؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش باریه دومنار و پاوه دوکورتی، پاریس، ۱۹۱۷م؛ مکرری، محمد، «اهمن و بهمن»، ماهنامه تهران، ۱۳۳۱ش، س ۲، ش ۲، منجم گنابادی، محمدقاسم، شرح بیست باب ملاطفت، ج سنگی، ۱۲۷۴ق؛ میدانی، احمد، السامی فی الاسلامی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ میرخواند، محمد، روضةالصفاء، تهران، ۱۳۳۵ش؛ نیز؛

El2; Massó, H., Croyances et coutumes persanes, Paris, 1938.

مریم میرنفرایی

برَدَعَه، یا برَدَعَه، شهری کهن و تاریخی در سرزمین اران (م).
ویرانه‌های این شهر نزدیک شهر کنونی بردع در جمهوری آذربایجان باقی است («دائرةالمعارف...»، II/145؛ پورداد، ۱۴۲/۲، ۱۵۲).
ظاهراً بردعه معرب نام ارمنی پرتو است. نامهای دیگری که در متون ارمنی برای این شهر آمده، پروژآپات (= پروژآباد) (نک: کالان-کاتواتسی، 39)، برَدَوی (ترور، 21)، پروژکوات (= پیروزکواد) (همو، 266؛ مارکوارت، 118) است. کالان کاتواتسی از شهرستان در محل پرتو نام برده (ص 69) که معنای قرارگاه شاهی و نیز شهر بزرگ دارد و مقصود وی شهر پرتو بوده است (سمباتیان، 198). در حدود العالم (ص ۴۱۵)، نزهة القلوب (حمدالله، ۹۱) و شرفنامه (نظامی، ۲۷۶-۲۷۷) و برخی دیگر از نوشته‌ها این نام به صورت بردع آمده است. در متون عربی این نام به هر دو صورت برَدَعَه و بردعه آمده است (نک: ابوالفدا، ۶۰). این شهر را «برده‌دار»، و برَدَعَه را معرب نام برده‌دار دانسته، و نوشته‌اند که بعضی شاهان از فراسوی ارمنیه، اسیران و بردگانی به این ناحیه می‌آوردند (نک: یاقوت، ۵۵۸/۱). شاید این نظر درست باشد، زیرا در زبان پهلوی وَرَتَک به معنای برده و اسیر آمده است (فروشی، فرهنگ فارسی...، ۳۱، فرهنگ زبان...، ۵۸۰). نظامی نام کهن بردعه را هَرَدَم نوشته است (شرفنامه، ۲۷۷).

شرح بنای بردعه با افسانه‌هایی آمیخته است. دمشق آن را از بردعه بن ارمنی دانسته است (ص ۲۵۳). بنای آنجا را به فریدون پیشدادی نیز نسبت داده‌اند (باکیخانوف، ۳۱). در اسطوره‌ها آمده است که افراسیاب پس از شکست خوردن از کیخسرو، سرگشته و گریزان به

کوهی نزدیک بردع در غاری پناه برد (پورداد، ۱۵۲/۲). پس از گولک (کبلک، کلبه به عربی قبله) تختگاه کهن اران که از سده نخست قم شناخته بود، شهر دیگری پدید آمد که همان پرتو (بردعه) است («تاریخ...»، I/77-78).

در روایات تاریخی زمان بنای شهر را نیمه دوم سده ۵م دانسته‌اند (ترور، همانجا). از نوشته‌های ارمنی چنین بر می‌آید که واجه، شاه ارمنستان به فرمان پیروز، شاه ساسانی، شهر بزرگ پروژآپات را بنا نهاد (کالان کاتواتسی، 39؛ ترور، 217). مشخص نیست که پرتو همان شهر پروژآپات است، یا اینکه کاخ و جایگاه پیروز در نزدیکی آن بوده است (همو، 266). گروهی از محققان بنای شهر پرتو را با دوران پادشاهی کواذ (قباد) فرزند پیروز (۴۸۸-۵۳۱م) مربوط دانسته، برآند که این شهر در زمان کواذ اول به صورت دژ مرزی استواری در برابر هجوم هونها با نام پیروز کواذ بنا شده بود. با بنای این شهر، کولک تختگاه قدیم اران از رونق افتاد (مارکوارت، 118؛ «تاریخ»، I/224)، ولی بعضی معتقدند که پرتو در عهد قباد بازسازی شد (مستوفی، ۱۸۲).

از حفاریهایی که در ۱۳۳۲ش/۱۹۵۳م در این ناحیه آغاز گردید، مشخص شده است که شهر پرتو به فرمان قباد ساخته شد (ترور، همانجا). در سده ۶م مکر جاثلیق چور (دریند) به پرتو انتقال یافت و این شهر بطرک‌نشین اران شد (همانجا؛ کالان کاتواتسی، 57؛ «تاریخ»، I/95). کالان کاتواتسی می‌نویسد که در دومین سال پادشاهی خسروانشروان (۵۳۱ - ۵۷۸م)، تختگاه اران به سبب حمله خزران، از چور به پرتو منتقل گردید (ص 71) که در ضمن مرزبان نشین دولت ساسانی بود (ترور، همانجا).

با کشف آثار بسیار کهن، از جمله اشیاء و سکه‌هایی از زمان اسکندر مقدونی، عهد سلوکیان، اشکانیان و دوران آوگوستوس، امپراتور روم، چنین بر می‌آید که این ناحیه پیش از بنای شهر، مسکون بوده است («دائرةالمعارف»، II/145). در آن هنگام از وجود شماری آشوری، یهودی و یونانی نیز در این شهر خبر داده‌اند (کالان کاتواتسی، 77-75). میرزا جمال جوانشیر قراباغی می‌نویسد: «اول شهری که در ولایت قراباغ بنا شد، شهر و قلعه بردع است که در سرودخانه ترتر (ترتور) و در ۳ فرسخی رود کر واقع است و اهل آن شهر در قدیم ارمنی و یا غیر ملت (غیر مسلمان) بوده‌اند... که در ۳۰۶ق مسلمان شدند» (ص ۴). چنانکه از سروده نظامی گنجوی بر می‌آید، در روزگار پادشاهی هرمزد چهارم، فرزند خسروانشروان، بردع زمستانگاه بانویی از فرمانروایان ارمنستان به نام شمیرا بوده که شاعر او را فرمانروای اران و ارمنستان خوانده، و ترجمه فارسی نام وی را مهین بانو ذکر کرده است (کلیات...، ۱۵۴-۱۵۵).

در روزگار خسرو دوم (پرویز) هنگامی که فلاویوس هراکلیوس (هرقل) به قفقاز تاخت، خسرو به بزرگان اران توصیه کرد که «شهر

به روزگار منصور خلیفه عباسی (۱۳۶-۱۵۸ ق/۷۵۳-۷۷۵ م)، آبادانیهایی در شهر برده صورت گرفت، چنانکه پس از وی و اصفهان، بزرگترین شهر منطقه محسوب می شد (بارتولد، ۱۶۸۰/II).

برده به روزگار امویان و عباسیان مقر اغلب حکام عرب در ارمنیه بود. پیش از حسن بن قحطبه طایی، یزید بن اسید سلمی عامل خلیفه در ارمنستان و اران بود. وی در شهر برده اقامت گزید (ابن اعثم، ۳۶۳/۷). منصور برای جلوگیری از برخورد باخزران از یزید بن اسید خواست تا با دختر خاقان ازدواج کند. با موافقت خاقان، عروس را به برده آوردند، ولی بعدها دختر خاقان و فرزندانش در همانجا مردند (همو، ۳۶۴/۷؛ آرتامونوف، ۲۴۱-۲۴۲). در عهد هارون الرشید، فضل بن خالد برمکی، ابوالصبح را مأمور اخذ خراج کرد، ولی مردم برده بر وی شوریدند و او را کشتند (یعقوبی، ۴۲۶/۲).

این شهر تا مدتی ناآرام بود. مهاجرت عربها به قفقاز و اعمال فشار بر اهالی، موجب بروز شورشهای پیاپی به ویژه در نواحی مسیحی نشین می شد (بارتولد، VI/233-234). مردم برده چند بار بر حکام عرب شوریدند («تاریخ»، I/117). مهاجرت عربها سبب نفوذ زبان عربی شد. مردم آنجا همانند دیگر مردم اران بجز زبان ارانی، به فارسی و عربی نیز سخن می گفتند (اصطخری، ۱۹۵).

در اواخر سده ۳ ق برده تحت حکومت سیماط ارمنی فرزند آشوت از سلسله باگراتونی بود که یوسف بن ابی الساج آن را به تصرف آورد (ابن حوقل، ۳۵۰/۱). در ۳۳۲ ق (و به قولی ۳۳۳ ق/۹۴۵ م)، روسها به رود کر رسیدند. مرزبان بن محمد با ۳۰۰ مرد دیلمی و همین اندازه از کردان و صلحکان جلویشان را گرفت و از مردم داوطلب خواست. بجز دیلمیان، آنانکه تاب مقاومت نداشتند، از برابر روسها گریختند و روسها برده را گرفتند و مالی گزاف به دست آوردند و زنان و کودکان را به بردگی بردند (ابوعلی مسکویه، ۶۲/۲؛ ابن اثیر، ۴۱۲/۸-۴۱۵؛ بارتولد، ۱۶۸۶-۱۶۸۷/II؛ کسروی، ۸۵-۸۷). روسها حدود یک سال برده را در تصرف داشتند. سرانجام بیماری طاعون (نک: ابن اثیر، ۴۱۴/۸) در میان آنان شیوع یافت و ناگزیر آن شهر را ترک گفتند (کستلر، ۱۴۶). با حمله روسها، برده شکوفایی پیشین را از دست داد و روی به ویرانی نهاد. ابن حوقل که اواسط سده ۴ ق/۱۰ م می زیسته، درباره وضع شهر که به احتمال بسیار پس از حمله روسها از آن دیدن کرده، با ابراز تأسف و شگفتی نوشته است که به روزگار وی اختلال شهر بدان پایه رسید که شمار نانوهای شهر به ۵ کاهش یافت، حال آنکه در گذشته بیش از ۱۲۰۰ تن بود (۳۳۷/۱).

در ۴۶۰ ق/۱۰۶۸ م باگرات، فرمانروای ابخاز، به برده - که سرزمینی اسلامی محسوب می شد - حمله کرد (حسینی، ۱۰۳). زکریا قزوینی که در سده ۷ ق/۱۳ م می زیسته، از ویرانی برده یاد کرده است (ص ۵۱۲). در جریان حمله مغول، برده دچار آسیب فراوان شد، چنانکه از مردم آن کمتر کسی برجای ماند (نک: رشیدالدین، ۳۵۰). بارتولد، نادر شاه را در انهدام نهایی برده گناهکار دانسته، و نوشته

بزرگ پرتو را ترک گویند و در نواحی استوار به مقاومت دست زنند. گروهی شهر را ترک کردند و در دیگر دژها و استحکامات موضع گرفتند، ولی بسیاری از اهالی از جمله پیشه‌وران که امکان ترک شهر را نداشتند، در پرتو باقی ماندند (کالان کاتوانسی، ۷۷). معلوم نیست که شهر در این واقعه به تصرف رومیان درآمده باشد.

در ۶۲۶ ق/۶۴۶ م خزران که متحد رومیان بودند، از گذرگاه چور گذشتند و خود را به رود کورا رسانیدند. مرزبان ایرانی در صدد تقویت مواضع شهر برآمد، ولی خزران با حملات پی‌درپی، سراسر اران، از جمله برده را تصرف کردند و راه گرجستان را در پیش گرفتند (همو، ۷۲). به نظر می رسد که مدت تصرف اران کوتاه بود، زیرا در ۶۲۸ ق/۶۴۸ م، جبغو، خان ترک که با هراکلیوس متحد شده بود، به همراه خزران عازم تصرف اران شد و رسولانی نزد سیمیا و شسپ مرزبان ایرانی قفقاز فرستاد و خواستار تسلیم شهر شد. مرزبان با خواست آنان موافقت نکرد. ترکان دست به حمله زدند؛ اهالی اران، نخست به برده و سپس به کوهستانها گریختند (همو، ۸۷-۹۰؛ رضا، ۱۶۴-۱۶۷؛ آرتامونوف، ۵۷). پس از آن وراز گریگور از دودمان مهرانیان (۷۵-۱۱۵ ق/۶۲۸-۶۳۶ م) زمام امور اران را در دست گرفت (نک: «تاریخ»، I/97-98). در همین سال خزران به برده حمله بردند. اهالی ناگزیر شهر را رها کردند، ولی پس از بازگشت خزران، بار دیگر به شهر خود بازگشتند (بارتولد، III/372). جوانشیر فرزند وراز گریگور که مدت ۷ سال در خدمت یزدگرد سوم در پیکار با عربها شرکت کرده بود، پس از شکست دولت ساسانی، نزد پدر بازگشت و در برده مقام گزید (کالان کاتوانسی، ۹۴، ۹۸).

در ۲۵ ق/۶۴۶ م سلمان بن ربیع باهلی که از سوی خلیفه سوم مأمور فتح اران شده بود، به برده رسید و پس از غارت روستاها، شهر را در محاصره گرفت و کنار رود ترتر اردو زد. اهالی پس از مقاومتی اندک تسلیم شدند و به پرداخت جزیه و خراج تن در دادند (بلاذری، ۲۰۳؛ یعقوبی، ۱۶۸/۲؛ اعتمادالسلطنه، ۳۲۸/۱). چنین به نظر می رسد که در زمان حمله عرب به فرماندهی سلمان بن ربیع، در برده پادگانی ایرانی مستقر بوده است، زیرا جوانشیر ۷ سال پس از بیعت با عثمان در سالهای ۳۱-۳۲ ق/۶۵۲-۶۵۳ م به اران بازگشت و فرمانده پادگان ایرانی شهر برده را از آنجا بیرون راند و حاکمیت عرب را گردن نهاد (آرتامونوف، ۱۸۱). پس از عثمان، جوانشیر با کنستانت دوم، امپراتور روم شرقی پیمان اتحاد بست و حمایت او را گردن نهاد (همانجا). این وضع بعدها موجب ناخرسندی معاویه و حکومت شام شد. در نیمه دوم سده ۱ ق/۷ م معاویه سپاهی به قفقاز فرستاد. جوانشیر که امیدی به حمایت دولت بیزانس نداشت، از بیم حمله عربها به دربار معاویه رفت (بنیاداف، ۷۷-۷۸).

در دوران خلافت عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶ ق/۶۸۵-۷۰۵ م)، برده به تصرف کامل مسلمانان درآمد. برخی تجدید بنای برده را به محمد بن مروان (برادر عبدالملک) نسبت داده‌اند (نک: بلاذری، ۲۰۵).

است که «... با اجرای کارهایی در جهت آبیاری دشت مغان در قفقاز، خاطره‌های خوش از خود برجای نهاد، ولی از سوی دیگر انهدام نهایی بردعه به نام او ثبت شده است» (II(1)/782). مؤلف عالم آرای نادری در جریان سفر جنگی نادر به قفقاز خلاف این نظر را ابراز داشته و نوشته است که در رمضان ۱۱۵۷ نادر بر آن شد که بردع را زمستانگاه خود سازد، و بدین منظور دستور داد در حوالی بردع در مکانی که از جهت آب و هوا امتیازی داشت، چند هزار دستگاه خانه و سرای مرغوب از نی و چوب ترتیب دادند و سپس از راه آقچه قلعه قزاق عازم گنجه و بردع شدند و در آنجا مقام کردند (محمدکاظم، ۱۰۴۶/۳). این نوشته نمودار آن است که بردعه از آبادانی برخوردار نبوده و گنجایش پذیرفتن سپاهیان نادر را نداشته است. دیگر آنکه وقتی نادر دستور بنای چند هزار خانه را صادر کرده است، چگونه می‌توان او را به انهدام نهایی بردعه متهم کرد؟

لسترنج می‌نویسد: در سده ۷/ق ۱۳ م، زمانی که یاقوت کتاب خود را تألیف کرد، بردعه ویران بود (ص ۱۷۸). در نخستین سده‌های اسلامی، جغرافی دانان مسلمان از آبادانی بردعه و وجود باغها و بوستانها خبر داده‌اند. از محصولات عمده بردعه ابریشم بوده که به خوزستان صادر می‌شده است. بردعه دارای بازارها، کاروانسراها، مساجد از جمله مسجد آدینه، گرمابه‌ها و دروازه‌های متعدد بوده است. به نوشته اصطخری (ص ۱۵۶)، ابن حوقل (۳۳۷/۱-۳۳۹) و دیگران، در کنار دروازه کردن بازاری بود که مردم در روزهای یکشنبه گرد می‌آمدند. اصطخری طول و عرض این بازار را یک فرسنگ در یک فرسنگ نوشته است. مردم عراق و خراسان در این بازار که گرگی نام داشت، جمع می‌شدند (نیز نک: قزوینی، همانجا).

خرابه‌های بردعه قدیم در برابر ایستگاه راه‌آهن داش‌پورون در ۴۵ کیلومتری جنوب ملتقای رودهای کر و ارس نزدیک شهر کنونی بردع باقی است (مینورسکی، ۴۸).

از بزرگان و مشاهیر بردعه می‌توان به محمد بن یحیی بن هلال، محمد ابن عبدالله، ابوبکر مکی بن احمد بن سعدویه، عبدالمجید بن عبدالله از نوادگان بهزاد بن بهبود، سعید بن عمرو بن عمار، عبدالعزیز بن حسن و ابو عمرو سعید بن قاسم اشاره کرد (سمعانی، ۱۴۷-۱۴۶/۲، ۱۵۲؛ یاقوت، ۵۶۰/۱-۵۶۱).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن اعمش کوفی، احمد، الفتوح، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱/ق ۱۹۹۱ م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸ م؛ ابوعلی سکریه، احمد، تجارب الامم، قاهره، ۱۳۳۳/ق ۱۹۱۵ م؛ ابرالند، تقویم البلدان، به کوشش ونو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك و مسالك، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ باکیخانوف، عباسقلی، گلستان ارم، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰ م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۶ م؛ پورداد، ابراهیم، «آتش»، یسنا، به کوشش بهرام فروشی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ جوانشیر قریباغی، جمال، تاریخ قریباغ، باکو، ۱۹۵۹ م؛ حدود العالم، به کوشش مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ حسینی، علی، زبدة التواریخ، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵/ق

۱۹۸۵ م؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱/ق ۱۹۱۳ م؛ دمشق، محمد، نخبه الدهر، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸ م؛ رشیدالدین فضل‌الله، تاریخ مبارک غازانی، به کوشش کارل یان، هارنفرد، ۱۳۵۸/ق ۱۹۴۰ م؛ رضا، عنایت‌الله، ایران و ترکان در روزگار ساسانیان، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳ م؛ فره‌وشی، بهرام، فرهنگ زبان پهلوی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ همو، فرهنگ فارسی به پهلوی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ قزوینی، زکریا، آثارالبلاد، بیروت، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴ م؛ کسروی، احمد، شهریاران گنگام، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ محمدکاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مستوفی یزدی، محمد مفید، مختصر مفید، ویسبادن، ۱۹۸۹ م؛ مینورسکی، و، تعلیقات بر سفرنامه ابودلف در ایران، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ نظامی گنجوی، شرف‌نامه، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ همو، کلیات خسه، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ یاقوت، بلدان، یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، دارصادر، نیز:

Artamonov, M. L., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; *Azərbayjan Sovet ensiklopediyası*, Baku, 1978; Barthold, W. W., *Sachineniya*, Moscow, vol. II(1), 1963, vol. VI, 1966; Bunyatov, Z., *Azerbaïdzhan v VII-IX vv.*, Baku, 1965; *Istoriya Azerbaïdzhan*, ed. I. A. Guseinov and A. S. Sumbat-zade, Baku, 1958; Kalankatuatsi, M., *Istoriya strani Aluank*, tr. Sh. V., Smbatyan, Erevan, 1984; Le Sirenge, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Marquart, J., *Erānsahr*, Berlin, 1901; Smbatyan, Sh. V., introd. *Istoriya...* (vide: kalankatuatsi); Trever, K. V., *Ocherki po istorii i kulture Kavkazskoi Albanii*, Moscow/Leningrad, 1959.

عنایت‌الله رضا

بَرْدَعی، ابوسعید احمد بن حسین (م‌ذیحجه ۳۱۷/ذو القعدة ۹۳۰)، فقیه و قاضی حنفی و متکلم معتزلی ساکن عراق. اصل او از بردعه شهری در منطقه اران (هم) است (نک: یاقوت، ۱۸۳/۱، ۵۵۸؛ سماعی، ۱۴۶/۲-۱۵۲).

بردعی در سفر حج به بغداد رفت و چون غلبه ظاهره را در آنجا دید، عزم ماندن کرد. در همین دوران، در مناظره‌ای که با داوود بن علی اصفهانی پیشوای ظاهریان درباره مسئله بیع «امهات اولاد» داشت، بر او غالب آمد (خطیب، ۹۹/۴-۱۰۰؛ ابواسحاق، ۱۴۱). وی سالیان دراز در بغداد سکنتی گزید و در «مشهد درب عبده» به تدریس مشغول بود (قرشی، ۲۳۸/۲).

درباره مشایخ وی گفتنی است که فقه او از طریق اسماعیل بن حماد ابن ابی حنیفه (د ۲۱۲/ق ۸۲۷ م)، به ابوحنیفه می‌رسد؛ همچنین بردعی نزد مشایخ حنفی ری چون موسی بن نصر رازی (د ۲۶۳/ق ۸۷۷ م)، علی بن موسی بن نصر و ابوعلی دقاق رازی فقه آموخته است (خطیب، ابواسحاق، همانجا؛ قرشی، ۱۶۴/۱، ۶۹/۴؛ لکهنوی، ۱۹، ۲۱). از مشایخ عراقی نیز آنکه بردعی او را به نام آورده، قاضی ابوخازم بصری (د ۲۹۲/ق ۹۰۵ م) است (همو، ۲۰، به نقل از الکافی نسفی).

به هر تقدیر، ریاست حنفیان بغداد پس از ابوخازم به بردعی رسید (نک: قرشی، ۴۹۳/۲). از میان شاگردان وی ابوالحسن کرخی (د ۳۴۰/ق ۹۵۱ م)، ابوطاهر دباس و ابوعمر و طبری (د ۳۴۰ ق) قابل ذکرند (ابن ندیم، ۲۰۸؛ خطیب، ابواسحاق، همانجا؛ قرشی، ۱۶۴/۱). بردعی در ۳۱۷ ق برای گزاردن حج به مکه رفت و در جریان قتل عام حجاج توسط ابوطاهر جَنّابی (نک: ابن عماد، ۲۷۴/۲)، در ۱۰ ذیحجه

کشور هندوستان. نام بردوان برگرفته از نام واردهامان^۱، روحانی هندوست. امروزه این شهر را بردهامان نیز می‌نامند (نک: بریتانیکا، II/376).

شهر بردوان در ۲۳° و ۱۴' عرض شمالی و ۸۷° و ۵۶' طول شرقی در کرانه رودخانه بانکا، و در ۹۵ کیلومتری کلکته واقع است. ادارات دولتی و مراکز تجاری ناحیه در این شهر قرار دارد. جمعیت ناحیه بردوان بنابر آمار ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش برابر با ۵'۷۴۰'۰۰۰ نفر بوده است (همانجا؛ «اطلس...»، 143, 156, NITPU).

آثار برجای مانده در بردوان حاکی از پیشینه کهن تاریخی آن است؛ نام بردوان در منابع تاریخی پس از اکبرشاه بامری (س ۹۶۳-۱۰۱۴ق/۱۵۵۶-۱۶۰۵م) یاد شده است. در ۹۸۲ق/۱۵۷۴م بردوان به تصرف نیروهای اکبرشاه درآمد و یکی از محال سرکار شریف در صوبه بنگال شد؛ در دوره جهانگیر بامری (س ۱۰۱۴-۱۰۳۷ق/۱۶۰۵-۱۶۲۸م) در تیول شیرخان اخفان بود. شاهزاده خرم (شاهجهان بعدی، س ۱۰۳۷-۱۰۶۸ق/۱۶۲۸-۱۶۵۸م) پس از شورش بر پدر، بردوان را تصرف کرد. بردوان در سده ۱۲ق/۱۸م به تصرف مراتهه درآمد و در ۱۱۷۳ق/۱۷۶۰م به شرکت هند شرقی انگلیس واگذار گردید (ابوالفضل، اکبرنامه، ۱۱۹/۳-۱۲۰، آیین اکبری، ۴۰۶/۱؛ کامگار، ۱۰۰؛ سلیم، ۳۴۰-۳۴۱؛ خان، 27-28؛ «فرهنگ...»، IX/93؛ ایچینسن، II/230؛ اشرف، 237, 286, I(4)).

بردوان خاستگاه و محل زندگی شماری از صوفیان، فقیهان و ادیبان مسلمان و فارسی‌گوی در بنگال است که از برجسته‌ترین آنان می‌توان اینان را نام برد: عبدالله گجراتی، پایزید صوفی، بهرام سقایی بردوانی (قدوسی، ۹۷-۹۸، ۱۰۷-۱۰۸)، حفیظ الدین احمد بردوانی (حبیب الرحمان، ۶۵-۶۶)، منشی محمدی خادم بردوانی (همو، ۳۸، ۱۶۷)، سید صدرالدین احمد حنفی قادری بردوانی (همو، ۱۷۱-۱۷۲)، فضل‌الکریم بردوانی (همو، ۱۶)، مولوی محمد (همو، ۱۱۹)، ولایت حسین بردوانی (همو، ۱۱۳) و شمس‌العلما محمد اسحاق بردوانی (همو، ۱۲۹-۱۳۰).

آثار و بناهای برجای مانده در ناحیه بردوان نشان از نفوذ فرهنگ اسلامی در این بخش از سرزمین بنگال و آمیزش آن با فرهنگ بومی آن سرزمین دارد که پیش از دست یافتن بابریان بر این سرزمین آغاز گردیده بود. مسجد مجلس صاحب در ۸۹۸ق/۱۴۹۳م به دستور سلطان شمس‌الدین مظفرشاه (۸۹۶-۸۹۹ق) در این ناحیه ساخته شد و در دوره حکومت سلطان حسین (۸۹۹-۹۲۵ق/۱۴۹۴-۱۵۱۹م) دو مسجد پادشاهی و حسین‌شاهی بنا گردید. مقبره برخی از صوفیان و دولتمردان در بردوان قرار دارد که شماری از آنها دارای معماری زیبا و باشکوه دوره اسلامی بنگالند؛ از آن جمله اند: مقابر عبدالله گجراتی و بهرام سقایی بردوانی که در ۹۷۱ق/۱۵۶۴م بنا شده‌اند، مقبره خواجه انور

کشته شد (خطیب، ۱۰۰/۴؛ ذهبی، ۵۲۸).

در بررسی آراء وی، نخست باید متذکر شد که او را از طبقه نهم معتزله و از شاگردان ابوعلی جبایی (د ۳۰۳ق/۹۱۵م) محسوب داشته‌اند (نک: ابن مرتضی، ۱۰۱). وی همانند غالب بصریان و ابوالهذیل، و برخلاف حنفیانی چون ابن عون و علی بن موسی قمی، به «وجوب معرفت معنای نص قبل از وقوع حادثه» قائل بود (عبادی، ۷۲-۷۳). بردعی از آن دسته از عالمان حنفی است که بر لازم‌الاتباع بودن اقوال صحابه تأکید کرده‌اند؛ بنابر گزارش ابوعمر و طبری، وی قول صحابه را بر قیاس مقدم می‌دانسته، و این دیدگاه را به مشایخ حنفیه منسوب می‌کرده است (سرخسی، اصول، ۱۰۵/۲، برای تحلیلی از آن نک: ۱۰۸/۳). همچنین ابوسعید بردعی برخلاف دیدگاه منقول از ابوخازم، اتفاق خلفای راشدین را در صورت وجود قول مخالف، اجماع نمی‌دانست. از فروع فقهی مبتنی بر این نظر باید به مسأله «توریت ذوی الارحام» اشاره کرد؛ بردعی برپایه دیدگاه خود، حکم کردن معتصم خلیفه عباسی را بر رد اموالی که به واسطه ترکات ذوی الارحام در بیت المال جمع شده بود، مخالف قول زید بن ثابت مبنی بر عدم توریت ذوی الارحام و اولویت بیت المال دانست (نک: جصاص، ۴۷۵/۴؛ سرخسی، همان، ۳۱۷/۱؛ نیز المبسوط، ۱۳۹/۱۲؛ نمونه‌ای از آراء خاص فقهی ابوسعید).

از بردعی کتابی با عنوان مسائل الخلاف درباره مسائل اختلافی میان فقه‌های حنفیه با شافعی برجای مانده که نسخه خطی آن در جامع زیتونه تونس موجود است (نک: زرکلی، ۱۱۴/۱-۱۱۵؛ GAS, I/439؛ GALS, I/293).

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن مرتضی، احمد، طبقات المعتزله، به کوشش دیوالد ویلشر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، طبقات الفقهاء، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ جصاص، احمد، مختصر اختلاف الفقهاء، به کوشش نذیر احمد، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث سالهای ۳۰۱-۳۲۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ زرکلی، اعلام؛ سرخسی، محمد، اصول، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق؛ همو، المبسوط، بیروت، دارالمعرفه؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ عبادی، محمد، طبقات الفقهاء الشافعیه، به کوشش بوستا ویشتام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ قرشی، عبدالقادر، الجواهر المضية، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، بیروت، ۱۹۸۸م؛ لکهنوی، محمد عبدالحی، الفوائد البهیة، قاهره، ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: GAL, S; GAS.

علی تولایی

بَرَدَعی، محمد، نک: ابوبکر بردعی.

بَرَدِگی، نک: بندگی، نیز عبد، نیز عتق.

بَرَدَوان، یا بردهامان^۱، شهر و ناحیه‌ای در ایالت بنگال غربی در

شهید که از دولتمردان دوره عظیم‌الشان (د ۱۱۲۴/ق ۱۷۱۲م) بود و مقبره‌اش مجموعه‌ای زیبا و باشکوه از هنر معماری دوره بابریان در بنگال است. این مجموعه مشتمل بر مدرسه، استخر و مسجد است و احتمالاً در دوره فرخ سیر (حک ۱۱۲۴-۱۱۳۱/ق ۱۷۱۲-۱۷۱۹م) تکمیل شد.

در شهر بردوان قصر زیبایی به نام راج باری وجود دارد که جایگاه حکمرانان بردوان بوده است («فرهنگ»، IX/102؛ بریتانیکا؛ همانجا؛ اش، 287-286، 92-93، I(4)؛ نیز NITPU).

مآخذ: ابوالفضل علامی، آیین اکبری، به کوشش بلوخان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ هم، اکبرنامه، به کوشش عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ حبیب‌الرحمان، ثلاثة غساله، ترجمه عارف نوشاهی، اسلام‌آباد، ۱۳۱۰/ق ۱۳۶۸ش؛ سلیم، غلامحسین، ریاض‌السلطن، به کوشش عبدالحق عابد، کلکته، ۱۸۹۰م؛ قدوسی، اعجاز الحق، تذکره صوفیانی بنگال، لاهور، ۱۹۶۳م؛ کامکار حسینی، مآثر جهانگیری، به کوشش عذرا علوی، علیگر، ۱۹۷۸م؛ نیز:

Aitchison, C. U., *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads Relating to India...*, Delhi, 1983; Asher, C. B., *The New Cambridge History of India*, Cambridge, 1992; *An Atlas of India*, Delhi, 1990; *Britannica, micropædia*, 1978; *The Imperial Gazetteer of India*, New-Delhi, 1908; Khan, Y. A., *The Tā'rikh-i-Bangā-i-Mahābat Jangī*, tr. Abdus Subhan, Calcutta, 1982; NITPU, www.wb.nic.in/nitpubody.asp.

مجید سنجی

پُرژده، یا بُرْژَه، مشهورترین قصیده در مدح حضرت پیامبر(ص). «برده» در اصل گویا بافته‌ای خشن از نوع گلیم بوده که استفاده‌های گوناگون داشته است. روزها آن را به دوش می‌انداختند و بدن را به آن می‌پوشاندند و شبها، جامه خواب بوده است. این معانی همه از روایاتی که درباره «برده» حضرت پیامبر(ص) نقل شده، آشکار است (نک: دوزی، ۵۷، بی).

اما رابطه برده با شعر عربی، در روزگار حضرت پیامبر(ص) آشکار شده است: کعب بن زهیر پیوسته پیامبر اسلام (ص) را هجو می‌گفت و چون رسول اکرم(ص) خون او را مباح کرد، شاعر به خدمت پیامبر شتافت و قصیده‌ای در اظهار پشیمانی تقدیم آن حضرت کرد. در عوض، حضرت پیامبر(ص)، برده خود را به او بخشید. قصیده کعب که با کلمات «بانت سعاد» آغاز می‌شود، به همین نام شهرت یافته است، نه برده. با اینهمه، ماجرای برده و شرفی که نصیب کعب شده بود، در ادبیات عرب شهرتی شگفت یافت و آثار آن در ادب فارسی نیز پدیدار است (مثلاً نک: منوچهری، ۱۱۳، بیت آخر).

حدود ۶۰۰ سال پس از رحلت حضرت پیامبر(ص) ماجرای برده تکرار شد. اما این بار، با آنکه در رؤیا رخ داده بود، چندان شهرت یافت و فراگیر شد که کلمه «برده» برای قصیده‌ای که به این مناسبت سروده شده بود، عَلم گردید.

شرح زندگی بوصیری، برای درک شرایط و احوال اجتماعی و روان‌شناختی که موجب پدید آمدن قصیده شد، بسیار ضروری است. وی نسبت خود را از قره ابوصیر در مصر یافته است، اما او خود در

۱۲۱۱/ق ۱۶۰۸م در دلاص یا بهشیم زاده شد، حدود ۱۰ سال در قدس زیست و سپس به مدینه رفت؛ پس از آن ۱۳ سال در مکه به تعلیم قرآن مشغول شد. آنگاه به بلتیس در کشور خود، مصر بازگشت و آنجا، در حدود سال ۱۲۶۱/ق ۱۶۵۹م در دستگاه دولت، در مقام «مباشر» (کاتب رسمی) به خدمت مشغول شد. ۴ سال بعد، خود مکتب‌خانه‌ای برای تعلیم قرآن ایجاد کرد. بوصیری آنجا هم دوام نیاورد و به پشت گرمی ذوق شعری خود، رو به قاهره و درگاه بزرگان نهاد؛ اما چون توفیقی نیافت، دوباره مکتب خانه‌ای به پا کرد و به تعلیم قرآن پرداخت. وی عاقبت در ۱۲۹۴/ق ۱۲۹۵م در قاهره درگذشت (ابن شاکر، ۳۶۲/۳؛ صفدی، ۱۰۵/۳؛ نیز نک: هد، بوصیری).

چنانکه ملاحظه می‌شود، بوصیری هیچ‌گاه نتوانست از راه قلم به جایی برسد. شعر او نه فاخر و بلندپایه و پرطمطراق است، و نه لطیف و عاشقانه و شورانگیز. تنها جایی که، به غیر از مدیحه معروف، می‌توان شعر او را با لذت خواند، آنجاست که وی به انتقاد از دستگاه اداری مصر، و فساد کارمندان و قاضیان و دیگر طبقات اجتماع می‌پردازد؛ و بدین‌سان، پرده از چهره جامعه‌ای که دچار انحطاط گردیده، برمی‌دارد. وی به صراحت اشاره می‌کند که کارمندان، محصولات مردم را می‌دزدند و از این راه لباسهای ابریشمین می‌پوشند و یاده می‌نوشند؛ کتاب، به پارسایی تظاهر می‌کنند، اما شکم‌هایشان را به مال حرام می‌آکنند؛ قاضیان با تأویلها و تفسیرهای مزورانه، خیانت خود را توجیه می‌کنند؛ قبطیان، ادعای مالکیت مصر را دارند؛ یهودیان ادعاهایی دیگر دارند و مسلمانان با هیچ‌کدام نمی‌سازند. قصیده بسیار مفصلی که ابن شاکر در فوات آورده (۳۶۲-۳۶۴)، و آن را مشهور خوانده، آکنده از اینگونه موضوعات است؛ اما قصیده با همه اعتباری که از نظر تاریخ و جامعه‌شناسی دارد، شعر ارجمندی به شمار نمی‌آید. بسیاری از قصاید و قطعات مشهور او نیز از همین قبیل است: ماجرای خری که مفتش «شرقیه» به عاریت گرفته بود و پس نمی‌داد، قصیده‌ای با انبوهی اصطلاحات مصری که در شرح تنگدستی خود برای وزیر فرستاد، و نمونه‌های دیگر (نک: مبارک، ۱۸۹، بی).

با اینهمه، قصیده‌ای که به نام «برده» نامزد شده، قصیده‌ای استوار، روان، گویا و دارای نظم و منطق است. وی تردید مشهورترین شعری است که در ستایش پیامبر اکرم (ص) سروده شده است، اما اسبابی که درباره سرودن آن نقل کرده‌اند، نیز مهم است. زیرا خود، از جهات گوناگون موجب اعتبار و شهرت بسیار قصیده شده است و از سوی دیگر، علت تسمیه آن را به برده آشکار می‌سازد.

گویا آنچنانکه بوصیری خود اشاره کرده، به پیشنهاد زین‌الدین یعقوب از وزرای مصر بود که وی به سرودن چندین قصیده در مدح پیامبر(ص) رو آورد. در همان احوال بیمار شد و نیمی از اندامش فلج گردید. در ایام بیماری قصیده‌ای سرود و نامش را *الکواکب الدریه فی مدح خیر البریه* نهاد و به برکت آن، از خداوند طلب شفا کرد. وی پیوسته آن را می‌خواند و می‌گریست، تا شبی پیامبر(ص) به خوابش آمد، دست

قصیده: قصیده میمیه در بحر بسیط که با مصراع «امن تذکر جیران بذی سلم» آغاز می‌شود، در روایات معروف، بر ۱۶۱ و گاه ۱۶۲ بیت شامل است. اما گاه ابیات مجعول فراوانی نیز بر آن افزوده‌اند. قصیده با ساختار تشبیب که سرآغاز همه قصاید بزرگ عرب است، شروع می‌شود. اما عشق، معشوق و منزلت معشوق، همه در فضایی روحانی و دینی غوطه‌ور است. این بخش شامل ۱۲ بیت است. پس از آن، ذکر نفس اماره آغاز می‌شود که نصیحت پیران نمی‌شوند. این نفس، توشه‌ای شایسته برای پیری که اینک چون میهمان بر شاعر وارد شده، آماده نساخته است. بوصیری در این بخش، مردم را حتی از دسیسه‌های گرسنگی و یا شکم‌بارگی هم بر حذر می‌دارد. عموماً ۱۶ بیت در این باره سروده شده، و برخی از مصرع‌های این بخش به صورت ضرب‌المثل درآمده است (نک: مبارک، ۲۰۴-۲۰۵). در مرتبه سوم، مدح حضرت پیامبر (ص) در ۳۰ بیت آمده است. برخی از ابیات این بخش، در نهایت زیبایی و استواری است. در مرتبه چهارم، سخن از میلاد رسول اکرم (ص) است (در ۱۹ بیت): در اثر میلاد آن حضرت، طاق کسری از هم بشکافت، آتش جاویدان مجوسان فرو مرد، دریاچه ساوه خشکید... نیز در آن آمده است که چگونه در ختان به او سجده کردند، ابر چگونه بر سر مبارکش سایه افکند، عنکبوت چگونه بر در غار تار و پود بست، و چگونه آن حضرت بیمار و مجنون را شفا بخشید... پنجم، در ذکر دعا و ستایش (۱۰ بیت) است. در مرتبه ششم، شرف قرآن، عظمت و اعجاز آن را در ۱۷ بیت شرح داده است. در مرتبه هفتم، روایت معراج نبوی در ۱۳ بیت است. در مرتبه هشتم، سخن از جهاد و خاصه دلاوری‌های حضرت پیامبر (ص) و اصحاب اوست (۲۲ بیت) که از بخش‌های بسیار براننده قصیده برده و حتی از جمله زیباترین آثار ادب دینی عرب است. مرتبه نهم و دهم (۱۴ بیت + ۹ بیت) در استغفار و توسل به حضرت رسول و مناجات و زاری بر حال خویش است (نک: حاجی خلیفه، ۱۳۳۱/۲).

شرح‌ها، تخمیس‌ها، تلیث‌ها و تشطیرها و ترجمه‌های گوناگون قصیده برده چندان کثرت یافته است که جمع‌آوری همه آنها به آسانی میسر نیست. هنوز از هر کتابخانه شخصی در کشورهای اسلامی، شماری ترجمه و شرح ناشناخته سر بیرون می‌کشد. جامع‌ترین گزاشی که تاکنون به عربی فراهم آمده، هنوز بخش «برده» در کشف الظنون حاجی خلیفه است (۱۳۳۱/۲ بی). وی مجموعاً از ۴۶ شرح نام برده که دو تای آنها فارسی و ۳ تا ترکی است. از تخمیس‌ها نیز به ۱۱ تخمیس اشاره کرده است. نیز در حاشیه کتاب افزوده شده که تخمیس‌ها و تسبیحات قصیده از شمار خارج است، و از قول سهرانی آمده است که وی ۳۵ تخمیس دیده؛ باسه^۱ نیز به ۹۰ شرح به زبانهای عربی، فارسی، ترکی و بربری اشاره کرده است (نک: EI²). بروکلان ۷۲ شرح به زبانهای گوناگون شرقی، و انبوهی تخمیس، تسبیح و... آورده است (GAL, I/309-311).

مبارک را بر اندام بیمارارش کشید و برده‌ای بر او افکند. نام دیگر قصیده «برآة» به معنی شفایابی از همین جا سرچشمه می‌گیرد. اما حکایت معجزه‌آمیز به همین جا ختم نمی‌شود، زیرا براساس روایت، بوصیری که سلامت یافته بود، بامداد از خانه خارج شد و در راه درویشی که او نیز همه آن ماجر را در خواب دیده بود، قصیده مدحیه را - که هنوز کسی از وجودش خبر نداشت - از او طلب کرد (ابن شاکر، ۳۶۸/۳-۳۶۹؛ صفدی، ۱۱۲/۳-۱۱۳). این حکایت، با گذشت زمان، تفصیل بیشتر و افزایش و آرایش بسیار یافته، و مثلاً در بسیاری از شروح، فقیر یا درویشی که بوصیری صبحگاهان دیده بود، به یکی از مشایخ بزرگ به نام شیخ ابوجا تبدیل می‌گردد؛ علاوه بر این، خوابهای دیگری نیز به بوصیری نسبت می‌دهند (نک: شیخ الاسلام، ۵-۶).

در روایتی که باز ابن شاکر نقل کرده، و مورد توجه حاجی خلیفه بوده است، موضوع برده ستاندن بوصیری موجود نیست؛ به همین سبب حاجی خلیفه با اشاره به روایات گوناگون، این روایت را معقول‌تر می‌پندارد: سعدالدین فاروقی که دچار چشم درد شده بود، در خواب می‌بیند که کسی به وجود قصیده‌ای شفا بخش به نام «برده» نزد بهاءالدین (وزیر ملک ظاهر) اشاره می‌کند. سپس چون از او قصیده «برده» را می‌طلبد، وزیر پاسخ می‌دهد که چیزی به نام برده ندارد، اما خود او هم به برکات قصیده‌ای که بوصیری سروده، گاه طلب شفا می‌کند. سرانجام قصیده امیر را از چشم درد نجات می‌دهد (حاجی خلیفه، ۱۳۳۱/۲-۱۳۳۲). از این نکته برمی‌آید که قصیده، از آغاز «برده» خوانده نمی‌شده است.

روایای شفا یافتن بوصیری، و نیز موضوع قصیده، اندک به آن شعر، خواصی متبرک و معجزه‌آمیز و مقدس بخشید، چندان که مثلاً هر بار که قصیده را برای وزیر بهاءالدین می‌خواندند، وی برهنه سر و برهنه پا و ایستاده به آن گوش فرا می‌داد (همو، ۱۳۳۱/۲). آنگاه انبوهی رؤیا و نیز معالجات معجزه‌آسا گرداگرد قصیده پدید آمد. شاید صوفیان بیش از همه از آن بهره گرفته‌اند، ایشان حتی قرائت بیت ۵۱ آن را که درود بر حضرت رسول (ص) است، در مناسبت‌های گوناگون مستحب می‌شمارند. برخی به امید آنکه حضرت رسول (ص) را مانند بوصیری در خواب ببینند، هر شب آن را قرائت می‌کردند و برای آن آدابی نهاده بودند... (نک: مبارک، ۱۹۹).

این قصیده، در ایران نیز رواج دارد: شیخ الاسلام اشاره کرده که خواندن این قصیده - اگر شرایط مراعات شود - در هر امری سودآور است. وی ۷ شرط برشمرده است که با وضو داشتن آغاز می‌شود و با صلوات گفتن به شیوه بوصیری (بیت ۵۱) خاتمه می‌پذیرد (ص ۶-۷). در کردستان ایران، هنوز هم به مناسبت میلاد حضرت رسول (ص)، مجالس ذکری از آن نوع برپا می‌گردد (حواری نسب، «د»); بطرس بستانی نیز اشاره می‌کند که مسلمانان و درویشان هم آن را در سوگ مردگان می‌خوانند و به یمن آن، برای ایشان طلب آمرزش می‌کنند (۳۱۲/۵).

ظاهراً نخستین شرح، از آن ابوشامه، فقیه، ادیب و مورخ دمشق (د ۶۶۵/۱۲۶۷م) بوده است که نسخه‌های خطی این شرح در کتابخانه ملی پاریس و کتابخانه مونیخ موجود است. گسترده‌ترین شرح نیز گویا شرح ابو عبدالله محمد ابن مرزوق تلمسانی (د ۸۴۲/۱۴۳۸م) است که الاستیعاب لما فیها من البیان و الاعراب نامیده شده است. مزیت این شرح مفصل آن است که مؤلف، برخلاف دیگران، تنها به شرح لغوی قصیده بسنده نکرده، بلکه به استخراج معانی صوفیانه شعر نیز پرداخته است.

نخستین ترجمه اروپایی قصیده، از آن اوری^۱ است که در ۱۷۶۱م متن قصیده و ترجمه لاتینی آن را در لیدن منتشر کرد. به آلمانی، شرح و ترجمه روزنسواگ^۲ در ۱۸۲۴م (وین) و از آن زلفس^۳ در ۱۸۶۰م (وین) منتشر شده است. به زبان فرانسه، ترجمه‌هایی از دوساسی^۴ (۱۸۲۲م) و باسه (۱۸۹۴م)، به انگلیسی، ترجمه ردهاوس^۵ (گلاسکو، ۱۸۸۱م)، و به ایتالیایی، ترجمه گابریلی (فلورانس، ۱۹۰۱م) معروفند (نک: EI^۲; GAL, I/308-309).

از ترجمه‌های فارسی برده شماری، غالباً به شعر در فهارس معرفی شده که از آن جمله است:

قرن ۸ق: ترجمه ابوالقاسم جنید فرزند بهرام شیرازی (منزوی، خطی، ۲۷۲۳/۴) در موزه بریتانیا؛ ترجمه محبی الدین محمد، در ۷۷۹ق (همان، ۲۷۲۴/۴)، نسخه مشهد (نک: آستان...، ۲۴۸/۷-۲۴۹)، شرح شرف الدین علی یزدی (برای نسخ خطی، نک: منزوی، همان، ۳۴۸۳/۵). قرن ۹ق: ترجمه محمد حافظ شرف یا محمد شریفا. این ترجمه که با این بیت آغاز می‌شود:

ای ز یاد صحبت یارانت اندر ذی سلم

اشک چشم آمیخته با خون روان گشته به هم

بی گمان مشهورترین ترجمه هاست و نسخه‌های متعددی از آن موجود است (نوشاهی، ۶۰۹-۶۱۰). احتمالاً ترجمه‌ای که در بسیاری جایها به جامی نسبت داده شده، همین ترجمه باشد؛ هرچند که نسخه‌هایی از ترجمه قصیده، منسوب به جامی در لنینگراد (منزوی، همان، ۳۴۸۲/۵) موجود است، اما اطلاع روشنی درباره آنها در فهرست آکادمی علوم شوروی نیامده است؛ حال آنکه در انتهای این نسخه‌ها (ترقیمه)، قصیده به جامی منسوب شده است (نوشاهی، همانجا)؛ نیز گزارش دیگری از ترجمه قصیده، متعلق به غضنفر بن جعفر (سده ۱۰ق) دانسته شده، حال آنکه در ترقیمه باز نام جامی آمده است (منزوی، فهرست...، ۱۷۰۲/۳، خطی، ۳۴۸۳/۵). افزون بر اینها، ۵ نسخه از شرح و ترجمه منسوب به جامی معرفی شده است (همان، ۳۴۸۲/۵). با توجه به آنچه گذشت، به نظر می‌رسد که شرح خاصی به نام جامی موجود نیست و هرچه هست، ترجمه‌هایی است که به او نسبت داده‌اند.

قرن ۱۰: ترجمه‌های تحت اللفظی، اما منظوم از کسی به نام نصیر

(تاریخ تحریر: ۹۲۸ق) (آستان، ۵/۳)؛ شرح محمد افضل پسر روزبهان معروف به خواجه مولانا ی اصفهانی (منزوی، همان، ۳۴۸۴/۵، ۳۴۸۴/۵). قرن ۱۱: شرح غضنفر فرزند جعفر حسینی (همان، ۳۴۸۳/۵، که ۱۳ نسخه از آن معرفی کرده است).

قرن ۱۲: ترجمه کسی به نام سمرقندی، موجود در موزه بریتانیا (همان، ۲۷۲۳/۴)؛ ترجمه‌ای به تاریخ ۱۱۴۵ق، موجود در بادلان (مرکزی، ۵۵۹)؛ ترجمه‌ای به نام شاه سلطان حسین صفوی (منزوی، همان، ۲۷۲۴/۴).

قرن ۱۳: شرح فرید فرزند فتح الله حسینی (همان، ۳۴۸۴/۵). علاوه بر اینها منزوی (همان، ۳۴۸۴/۵-۳۴۸۲/۵) ۴ شرح دیگر با نسخ فراوان معرفی کرده است که تاریخ روشنی ندارند.

اینک فهرست جامی از تخمینها، ترجمه‌ها و شرحهای فارسی این قصیده توسط احمد منزوی در دست تدوین و چاپ است. این فهرستواره که بیشتر نسخه‌های یاد شده را نیز در بر دارد، شامل است بر: ۸ تخمیس، ۱۱ ترجمه منظوم و ۲۵ شرح.

برخی از شروح و ترجمه‌هایی که به فارسی چاپ و منتشر شده است، اینهاست: شرح قصیده برده، از سده ۹ق، به کوشش علی محدث، تهران، ۱۳۶۱ش که ظاهراً کهن‌ترین ترجمه فارسی است؛ شرح قصیده برده، از حسن علیخان، ج سنگی، هند، ۱۲۸۲ق؛ شرح و ترجمه قصیده برده، از احمد شیخ الاسلام مریوانی، ۱۳۳۴ش. این شرح و ترجمه منظوم محمد شریفا، به کوشش حسن سعید به نام جلوه‌گاه رسالت و امامت در کرج چاپ شده است؛ قصیده مبارکه برده، با ترجمه و شرح از محمد شیخ الاسلام، تهران، ۱۳۶۱ش. در این شرح، ترجمه‌های منظوم محبی الدین محمد، میرجان عراقی، محمد شریفا، جامی و گاه کسان دیگر، جا به جا آورده شده است؛ قصیده مبارکه برده، همراه با ترجمه مختصر فارسی، از قیس آل قیس و محمدرضا عادل، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همچنین ترجمه قصیده مبارکه برده، همراه با شرح لغات مشکل، از احمد حواری نسب (سنندج، ۱۳۶۸ش).

مآخذ: آستان قدس، فهرست؛ ابن شاکر، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ بستانی، بطرس، دائرة المعارف، بیروت، دارالمعرفه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حواری نسب، احمد، ترجمه قصیده مبارکه برده، سنندج، ۱۳۶۸ش؛ دوزی، ر. فرهنگ البسة مسلمانان، ترجمه حسینعلی هروی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ شیخ الاسلام، محمد، قصیده مبارکه برده، تهران، ۱۳۶۱ش؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش س. ددرنگ، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ مبارک، زکی، المدائع النبویه، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۵م؛ مرکزی، میکروفیلها؛ منزوی، خطی؛ همو، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه گنج‌بخش، لاهور، ۱۳۵۹ش؛ منوچهری دامغانی، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ نوشاهی، عارف، فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزه ملی پاکستان کراچی، لاهور، ۱۳۶۲ش؛ نیز: EI^۲; GAL. آذرتاش آذرنوش

بردی^۱، رودی دائمی در شرق جبل الشرقی دمشق که زمینهای

سپس غوطه جریان می‌یابد (نک: همانجا). آب بردی پس از خروج از شهر و سیراب ساختن مزارع به مرداب دریاچه عتیبه یا همان دریاچه مرج، در شمال شرقی غوطه دمشق فرو می‌ریزد (همو، نیز بریتانیکا، همانجاها: «مجله...» npn؛ قس: مقدسی، ۱۸۴). طول رود از سرچشمه تا مصب آن ۸۴ کم است (قدامه، نیز بریتانیکا، همانجاها). در ۱۳۲۴ ق/ ۱۹۰۶ م در منطقه تکیه، سد و نیروگاه آبی بر روی آن ایجاد شد (قدامه، همانجا: المعجم، ۲۷۶/۲، ۲۷۹).

به سبب سرسبزی و آبادانی اراضی اطراف رود بردی از دیرباز تفرجگاهها، مساجد، مدارس و نیز بندها و پل‌هایی بر روی رود و شاخه‌های آن ساخته می‌شده است (نک: ابن اثیر، ۵۵/۱۱؛ ابن طولون، ۳۷/۱؛ ابن عبدالرزاق، ۹۸؛ شهابی، ۹۷-۹۸؛ کردعلی، ۵۹؛ علاف، ۲۱۷؛ قزوینی، ۱۹۱؛ المعجم، ۲۷۶/۲). از جمله می‌توان از مسجدی یاد کرد که قبه آن از عهد صابین و یونانیان تا زمان اسلام پا برجا بوده است (نک: ابن حوقل، ۱۷۴-۱۷۵؛ اصطخری، ۶۰؛ ادریسی، ۳۶۷/۱). بی‌گمان در طول تاریخ حوضه این رود گذرگاه اقوام مختلفی بوده است و آگاهی ما از راه‌هایی است که مارکوس اورلیوس و لوکیوس وروس، امپراتوران روم در صخره‌های مشرف بر بردی کشیده بودند (نک: قدامه، ۱۲۰/۱).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرمارس، لیدن، ۱۹۳۷ م؛ ابن طولون، محمد، مساکنه الخلان فی حوادث الزمان، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۲ م؛ ابن عبدالرزاق، عبدالرحمان، حدائق الانعام، به کوشش یوسف بدیوی، دمشق، دارالضیاء؛ ابن میرد، یوسف، رسائل دمشقیه، به کوشش صلاح محمد خیمی، دمشق/ بیروت، دار ابن کثیر؛ ابو عبید بکری، عبدالله، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ ادریسی، محمد، نزهة المشتاق، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰ م؛ شهابی، قتیبه، دمشق، تاریخ و صرر، دمشق، ۱۹۸۶ م؛ علاف، احمد، حلمی، دمشق فی مطلع القرن العشرين، دمشق، ۱۹۷۶ م؛ قدامه، احمد، معالم و اعلام، دمشق، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، دارصادر؛ قسطلی، نعمان، «الروضة الفناء فی دمشق الفیحاء»، همراه رسائل دمشقیه (نک: هم، ابن میرد)، قلعشندی، احمد، صبح الاعش، قاهره، وزارة الثقافه؛ کتاب مقدس؛ کردعلی، محمد، غرطه دمشق، دمشق، ۱۳۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ المعجم الجغرافی، به کوشش مصطفی طلاس، دمشق، ۱۹۹۲ م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Britannica, micropaedia, 1978; EI²; The Herald Magazine, www.heraldmag.org/olb/dictionaries/ODISBE.htm.

سپین محقق

بَرْدِیجِی، ابوبکر احمد بن هارون بن روح بَرْدَعِی (د ۳۰۱ ق/ ۹۱۴ م)، محدث ایرانی ساکن بغداد. وی منسوب به بردیج، یکی از شهرهای جمهوری آذربایجان است؛ برذعه هم که او بدان منتسب است، در ۱۴ فرسخی بردیج قرار دارد (نک: سمعانی، ۳۱۴/۱؛ یاقوت، ۵۵۶/۱). ذهبی تنها کسی است که به بیان تاریخ تولد تقریبی بردیجی پرداخته، و حدود سال ۲۳۰ ق/ ۸۴۵ م را زمان ولادت او دانسته است (نک: سیر...

قوطه را سیراب می‌کند. بردی در اصل نامی آرامی است که عربها نیز آن را به همان شکل به کار برده‌اند (نک: قدامه، ۱۱۹/۱)، اما به گفته ابو عبید بکری از ریشه بُرد بر وزن قُتِلَ و به سبب سردی آبش بدین نام نامیده شده است.

گمان می‌رود این رود همان رود آبانا یا آبانه یا آمانه، به معنای رود «همواره جاری» است (نک: هاکس، ۲) که نعمان سریانی در کتاب مقدس از آن به عنوان بهترین آبهای اسرائیل یاد کرده است (نک: دوم پادشاهان، ۱۲:۵). مصریان قدیم آن را روت می‌نامیدند و نزد یونانیان کریسورواس (به معنای دهانه طلا) نامیده می‌شد (قدامه، همانجا؛ هاکس، ۳:۲؛ بریتانیکا، I/802). هم‌اکنون این رود از ارتفاع ۱۱۰۰ متری، نزدیک روستای ویران قنوا در ناحیه زیدانی در فاصله ۵ فرسنگی دمشق به بعلبک و مزرعه کنونی حوش بجد سرچشمه می‌گیرد. این رود از روستای فیجه در دو فرسنگی دمشق می‌گذرد و با آب چشمه‌های اطراف همراه می‌شود و نهری به عرض ۴/۵ متر به عمق ۲/۵ متر تشکیل می‌دهد و از آنجا در وادی بردی که در گذشته موسوم به وادی مذهب یا وادی بنفسج (بنفشه) بوده است، جریان می‌یابد. از اینجا چند شاخه فصلی و چشمه‌های دیگر از دو سوی آن اضافه می‌شوند (نک: المعجم، ۲۷۶/۲؛ قدامه، همانجا؛ قسطلی، ۳۴) و روستاهای بسیاری همچون عین الخضراء، بسیمه، اشرفیه، جدید و آل‌هامه را مشروب می‌کند (قدامه، نیز المعجم، همانجاها). در ناحیه روستای الهامه متوسط دبی رود ۱۰-۳ در ثانیه است و در هنگام طغیان به ۷۵-۳ در ثانیه می‌رسد (همانجا).

رود بردی پیش از رسیدن به تنگه جبل ربوه ۶ شاخه از آن منشعب می‌شود و در ناحیه‌ای به نام نیرب، شاخه اصلی رود به سوی دمشق جریان می‌یابد و وارد شهر می‌شود؛ ۶ شاخه مهم بردی اینهاست: ۱. نهر یزد که از شمال آن در دامنه کوه قاسیون منشعب شده است و به روستاها و مناطق شمال شرقی ربوه جریان می‌یابد. ساخت این نهر منتسب به یزید بن معاویه است (نک: اصطخری، ۵۹؛ المعجم، ۲۷۷/۲)؛ ۲. توریا همان تور که پس از نهر یزد منشعب می‌شود و مناطق وسیعی از غوطه دمشق را سیراب می‌کند (نک: یاقوت، ۵۵۶/۱-۵۵۷)؛ ۳. شاخه جنوبی بردی به نام مزای که اراضی غربی دُتر را سیراب می‌کند؛ ۴. دیرانی که خود ۳ شاخه می‌شود و در محله‌های مسکونی حومه دمشق و اراضی اطراف آن جریان دارد؛ ۵-۶. قنوات و بانیاس (نک: ابن میرد، ۲۴-۲۵؛ یاقوت، همانجا؛ قلعشندی، ۹۵/۴؛ المعجم، نیز قدامه، همانجاها). شاخه‌های دیگر آن به نام عقربانی، داعیانی و ملیحی از شمال و جنوب نهر بردی منشعب می‌شوند و با شاخه‌های فرعی فراوان خود در مناطق وسیعی از دمشق و اطراف آن جریان دارند (نک: المعجم، ۲۷۸/۲؛ قدامه، همانجا).

این رود پس از ورود به شهر دمشق و گذشتن از میان آن در ناحیه تکیه سلیمانیه در زیر زمین جریان می‌یابد و در میدان شهدا نهر مجدول و عقربانی از آن جدا شده، و دوباره در سطح زمین در محله باب توما و

حدیث کرده بوده است (نک: ابن عساکر، ۶۶/۶) که صحیح نمی‌نماید (نک: ذهبی، تاریخ، ۵۵، ۵۵).

مهم‌ترین سبب اشتهار بردجی، توانایی وی در علم رجال، و علم الاسماء بوده که با تألیف کتاب طبقات الاسماء المفردة درباره اسامی غریب و نادر در میان صحابه، تابعان و طبقات پس از آنان، آن را تثبیت کرده است. این اثر به ۵ بخش تقسیم شده است که با نام صحابه و تابعان آغاز می‌گردد و با دیگر طبقات ادامه می‌یابد. او درباره هر یک از ۴۲۵ نفری که از آنان یاد کرده، به فراخور آگاهی، به این موضوعات درباره آنها پرداخته است: انتساب به شهر، یا نام شهر محل زندگی (ص ۱۰۸)، یا محل وفات مترجم (ص ۱۱۶، ۱۲۰)؛ وجود نام وی در سلسله روایی یا حدیثی خاص (مثلاً ص ۴۴، ۴۵)، یا نام راوی وی (نک: ص ۳۶، ۳۷، جم)؛ یادکرد آثار (ص ۹۹، ۱۱۱)؛ به دست دادن برخی اطلاعات جانبی چنانکه درباره عقیق بن مغذان (مؤذن مسجد حمص)، مستنیر بن اخضر (عموی راوی خود) و رزق بن حکیم (عامل عمر در ایله) چنین کرده است (نک: ص ۸۸، ۱۰۲، ۱۰۳)؛ در اندک مواردی اشاره به مذهب شخص (ص ۶۴، ۱۰۶)؛ در اختیار گذاشتن اطلاعات رجالی چنانکه آصرم بن خوشب و خسیب بن جحدر را «ضعیف» یاد کرده (ص ۱۱۶، ۱۱۷)؛ و هر گاه کسی را شناسایی نکرده، او را با عنوان «مجهول» آورده است (ص ۹۷، جم).

نویسندگان و دانشمندان علم حدیث که غالباً به مهارت بردجی در زمینه اسماء اشاره کرده‌اند، او را از موثق‌ترین کسان در این زمینه دانسته (مثلاً نک: سبکی، ۴۲۶/۱۰)، کتاب او را بسیار ستوده‌اند، عراقی می‌گوید: این اثر نخستین کتاب در این باره، و دارای جایگاهی ارزشمند است؛ و اگر چه کسانی چون بخاری در تاریخ کبیر و ابن ابی حاتم در الجرح والتعديل، ابوابی را به این موضوع اختصاص داده‌اند، ولی اثر بردجی، نمونه‌ای بسیار کامل از این دست است (۱۱۲/۳-۱۱۳؛ نیز نک: ابن صلاح، ۵۶۲). همچنین سبکی که از این اثر بهره‌ها برده، گفته است که برای حل اختلافات در اسامی رجال، رجوع به کتاب بردجی اولی است (۴۲۶، ۴۲۵/۱۰). کسانی چون سهمی و ابن ابی حاتم نیز از این اثر بسیار سود برده‌اند (نک: سهمی، ۲۵۱). این اثر از طریق روایت ابو عبدالله عبدالملک بن بدر بن هیشم از مؤلف آن که در اهواز قرائت شده بوده (نک: بردجی، ۳۴)، اینک در دست است. گفتنی است که کسانی چون ابو عبدالله ابن بکر استدراکاتی بر این کتاب تهیه کرده‌اند (نک: عراقی، ۱۱۳/۳؛ ابن صلاح، همانجا).

افزون بر این، بردجی با توانایی در موضوعات گوناگون علم حدیث همچون مهارت در شرح اصطلاحات (مثلاً نک: صنعانی، ۳۳۸/۱، ۵۴/۲)، در دیگر زمینه‌ها نیز تألیفاتی داشته است، نسخه‌ای در کتابخانه ظاهریه دمشق به روایت ابوعلی ابن صواف، و با نام جزء فی من روی عن النبی (ص) من الصحابة فی الکبائر از آثار بردجی وجود دارد که در آن به ۱۱ صحابی پرداخته شده است (نک: ظاهریه، حدیث، ۲۳۲، مجامیع، ۴۱۵). همچنین ابو الشیخ اصفهانی به فوائد ابی بکر البردجی

(۱۲۲/۱۴). بردجی بیش از استقرار یافتن در بغداد (نک: خطیب، ۱۹۴/۵)، برای طلب دانش مسافرت‌های بسیار کرد. اطلاعات برگرفته از منابع شرح حال او، از سفرهای شرقی و غربی وی حکایت می‌کند. ابونعیم که به بیان حضور یافتن بردجی در اصفهان پرداخته است، می‌گوید: وی حامل روایات عراقی و مصری بود (نک: ۱۱۳/۱)؛ بر پایه این سخن می‌توان گفت: هنگامی که بردجی به اصفهان رسیده، دوره آموزش در سرزمینهای غربی را پشت سرگذاشته بوده است. در کوفه از ابوسعید عبدالله بن سعید اشج (د ۸۷۱/۲۵۷م) و ابوالقاسم هارون بن اسحاق (د ۲۵۸ق)، در بغداد از علی بن حسین بن اشکاب (د ۲۶۱ق/ ۸۷۵م) و محمد بن عبدالملک دقیقی (د ۲۶۶ق)، در مصر از ابو عبدالله بحر بن نصر خولانی (د ۲۶۷ق)، در بیروت از عباس بن ولید بیرونی (د ۲۷۱ق/ ۸۸۴م)، و در حران از سلیمان بن سیف حرانی (د ۲۷۲ق/ ۸۸۵م) بهره برد (ذهبی، همانجا؛ ابن عساکر، ۶۴/۶-۶۵؛ ابن عدیم، ۱۱۹۵/۳). او همچنین در دمشق، حمص و مضعیه به ترتیب از ابوزرعه رازی، محمد بن عوف و یوسف بن سعید مسلم سود جست (همانجاها). در بیان سفرهای شرقی بردجی، ابونعیم و ابوالشیخ اصفهانی هر دو به دو بار حضور او در اصفهان اشاره کرده، و گفته‌اند که وی در آنجا از کسانی چون بکارین قتیبه قاضی مصری (د ۲۷۰ق)، عبدالله بن شیب، سعید بن یحیی طویل و موسی بن عبدالرحمان مسروقی کوفی بهره برده است (ابونعیم، همانجا؛ ابوالشیخ، ۱۶۴/۲، ۸۴/۴). همچنین او سفری به نیشابور کرده که در آنجا از محمد بن یحیی ذهلی (د ۲۵۸ق) دانش آموخته است (نک: سمعانی، ۳۱۵/۱؛ ابن عساکر، ۶۶/۶). ابن عساکر می‌گوید: بزرگان نیشابور در این زمان از بردجی بسیار دانش آموخته‌اند (همانجا). از دیگر مشایخ او اسحاق بن یسار نصیبی، یحیی بن عبدالله کرابیسی، محمد بن اسحاق صاغانی، و یزید بن جهور را می‌توان نام برد (طبرانی، ۵۷/۱؛ سهمی، ۲۶۷؛ خطیب، ۱۹۵/۵؛ ذهبی، تذکره...، ۷۴۶/۲-۷۴۷).

با توجه به نام استادان بردجی و زمان وفات آنان می‌توان دریافت که دوره اصلی آموزش وی ربع سوم از سده ۳ق بوده که دقیقاً یکی از مهم‌ترین زمانها در تاریخ تدوین علم حدیث است.

بردجی پس از گذراندن دوره آموزش، در حدیث و فقه مهارت یافت و نویسندگان بعدی، از او با صفاتی چون حافظ، ثقه، صدوق و فاضل یاد کرده، او را از ارکان حدیث شمرده‌اند (نک: خطیب، ابونعیم، سمعانی، همانجاها). وی که حامل روایات عراقی و مصری، و البته خراسانی و اصفهانی بود (نک: ابونعیم، همانجا)، شاگردان و راویان بسیاری را تربیت کرد که از آن میان می‌توان به کسانی چون ابوالقاسم طبرانی، ابن عدی، ابوالشیخ اصفهانی، ابوعلی مستملی، ابوعلی ابن صواف، عبدالله بن محمد معتدل، جعفر بن احمد بن سنان واسطی و نیز ابوبکر اسماعیلی اشاره کرد (نک: طبرانی، ابوالشیخ، سهمی، ابونعیم، خطیب، سمعانی، همانجاها؛ ابن عدیم، ۱۱۹۷/۳). همچنین گفته شده است که حاکم نیشابوری در ۳۰۳ق/ ۹۱۵م در مکه از بردجی استماع

یافت، بنی حمدون و بنی برزال از بیم انتقام آنان به اندلس مهاجرت کردند و به خدمت جگم دوم اموی (حک ۳۵۰-۳۶۶ ق/۹۶۱-۹۷۷ م) درآمدند. خلیفه آنان را بسیار گرامی داشت و پادشاهای فراوان بخشید (ابن حیان، ۱۹۲-۱۹۳؛ ابن عذاری، ابن خلدون، همانجا؛ ادریس، 49-50).

در آغاز خلافت هشام (۳۶۶-۳۹۹ ق/۹۷۷-۱۰۰۹ م)، وزیر او منصور بن ابی عامر با حمایت و پشتیبانی بنی برزال بر اقتدار خود افزود و آنان را مقام و منزلت بسیار داد و یکی از بزرگان بنی برزال به نام اسحاق بن برزال را بر ولایت قرمونه گماشت (ابن خلدون، همانجا؛ مقرئ، ۳۹۷/۱). در ۴۰۳ ق سلیمان بن حکم، ولایت جیان و اطراف آن را نیز بر قلمرو ایشان افزود (ابن خطیب، ۱۱۹). در اواخر حکومت بنی عامر، ولایت قرمونه را ابو عبدالله محمد بن عبدالله برزالی در دست داشت و چون خلافت بنی امیه در اندلس به پایان رسید، وی در ۴۰۴ ق ادعای استقلال کرد و به نام خود خطبه خواند و پس از تثبیت موقعیت خویش و ایجاد امنیت و آرامش، به توسعه قلمرو خود پرداخت و استعجه، اشونه (یا اشبونه) و المدور را تسخیر کرد و بدین ترتیب قرمونه پس از غرناطه به بزرگترین امارت نشین بربرها در اندلس تبدیل شد (ابن عذاری، ۲۶۸/۳، ۳۱۱؛ ابن خطیب، ۲۳۷؛ عنان، ۱۴۷؛ ادریس، 51-52).

ابو عبدالله برزالی از بنی حمود - حاکمان قرطبه و مالقه - که چشم طمع به قلمرو وی داشتند، سخت بیمناک بود؛ از این رو با ابوالقاسم بن عباد، حاکم اشبیلیه از در آشتی و دوستی درآمد و ابن عباد به رغم دشمنی با بربرها این اتحاد را پذیرفت، زیرا قرمونه دژ شرقی اشبیلیه و پایگاهی استوار به شمار می‌رفت و برای بنی عباد اهمیت نظامی فراوان داشت. نخستین بهره‌ای که بنی عباد از این دوستی بردند، در جنگ با بنی افطس، حاکمان بطلیوس بود که چون در ۴۱۸ ق/۱۰۲۷ م قصد تصرف شهر باجه را داشتند، برزالی با قوای خود به یاری ابن عباد شتافت و بنی افطس را شکست داد (ابن خلدون، ۷۳/۷). در ۴۲۷ ق، یحیی بن حمود ملقب به معتلی حاکم مالقه که از اتحاد برزالی و ابن عباد خشنود نبود، به قرمونه لشکر کشید و آنجا را تصرف کرد. برزالی به اشبیلیه پناه برد و از ابن عباد یاری خواست. او نیز سپاهی به فرماندهی فرزندش اسماعیل به قرمونه روانه ساخت. سپاهیان اشبیلیه به یاری گروهی از بربرها قرمونه را محاصره کردند و پس از نبردی سخت که به قتل یحیی بن حمود انجامید، شهر را تصرف کردند و ابن عباد حکومت آنجا را به برزالی باز گرداند. اما دیری نپایید که میان این دو اختلاف افتاد و ابن عباد سپاهی به فرماندهی فرزندش اسماعیل روانه قرمونه کرد و آنجا را به تصرف درآورد. برزالی به یاری حاکمان غرناطه و مالقه که هر دو از توسعه طلبی ابن عباد بیمناک بودند، سپاهی فراهم آورد و روانه جنگ با او شد و سرانجام سپاه اشبیلیه را شکست داد و اسماعیل ابن عباد کشته شد و قرمونه در ۴۳۱ ق/۱۰۴۰ م به دست برزالی افتاد (ابن دلای، ۱۰۷؛ ابن عذاری، ۲۰۳/۳؛ ابن خلدون، ۱۸۶/۴؛ عنان، ۳۶-۳۹؛ دوزی، 604-605).

که در بغداد دیده بوده، اشاره کرده است (۱۶۴/۲)؛ و ابن خیر اشبیلی به روایتش از کتابی با عنوان قابل توجه معرفه المتصل من الحديث و المرسل و المقطوع و بیان الطرق الصحیحه اشاره دارد (ص ۲۰۷)؛ این مطلب ضمن آنکه نمایانگر جایگاه آثار بردیجی در غرب بلاد اسلامی است، نشان از احاطه مؤلف بر مصطلح الحديث نیز دارد.

مآخذ: ابن خیر، محمد، فهرسته، به کوشش ف. کودرا و تاراگو، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن صلاح، عثمان، مقدمه به کوشش عایشه عبدالرحمان بنت شاطی، قاهره، ۱۲۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ ابن عذیم، عمر، بقیة الطلب، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت، دارالفکر؛ ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله، طبقات المحدثین باصفهان، به کوشش عبدالغفور بلوشی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، ذکر اخبار اصفهان، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱ م؛ بردیجی، احمد، طبقات الایماء المفردة، به کوشش سکیته شهای، دمشق، ۱۹۸۷ م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث سالهای ۳۰۱-۳۱۰ ق، به کوشش عمر عبدالاسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، همو، تذکره الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م؛ سمانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ سہمی، حمزه، تاریخ جرجان، به کوشش محمد عبدالحمید، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ صنعانی، محمد، توضیح الافکار، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۶۶ ق؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الصغیر، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، قاهره، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ ظاهره، خطی، عراقی، عبدالرحیم، التبصرة والتذکره، به کوشش محمد بن حسین عراقی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ یاقوت، بلدان.

فرامرز حاج منوچهری

بَرَزَالِیَّان، نک: دیصانیه.

بَرَزَالِیَّان، بنی، خاندانی از بربرهای شمال آفریقا که نزدیک به نیم قرن بر قرمونه از شهرهای اندلس حکومت کردند. بنی برزال تیره‌ای از بربرهای زنانه بودند که در سده ۴ ق/۱۰ م در منطقه زاب و حوالی شهر مسیله، در مغرب سکنی داشتند (یعقوبی، ۳۵۲؛ ابن حزم، ۴۹۸؛ ابوعبید، ۷۲۳). اینان که از هواداران دولت اموی در مغرب و اندلس، و از مخالفان سرسخت فاطمیان و خود از اباضیان نگاری بودند، با آغاز قیام ابویزد نکاری (ه م) بر ضد قائم فاطمی (حک ۳۲۲-۳۳۴ ق/۹۳۴-۹۴۵ م) در آفریقه به او پیوستند (نک: ابن حیان، ۱۹۲؛ ادریس بن حسن، ۳۹۲-۳۹۳). در ۳۳۵ ق، شورش نکاری سرکوب شد و خود او به کوهستانهای سالات که منزلگاه بنی برزال بود، گریخت و با یاری آنان و گروهی از قبیله بنی کملان سپاهی تدارک دید و به جنگ با خلیفه فاطمی، منصور برخاست. اما این بار نیز پیروز نشد و بسیاری از بنی برزال کشته شدند (همو، ۳۹۶-۴۰۰، ۴۰۶؛ محمدحسین، ۵-۶). از آن پس بنی برزال به اطاعت فاطمیان درآمدند و به جعفر بن علی بن حمدون، حاکم مسیله پیوستند (ابن عذاری، ۲۶۸/۳؛ ابن خلدون، ۷۳/۷).

در ۳۶۰ ق/۹۷۱ م زیری بن مناد در جنگ با بنی حمدون و هم پیمانان ایشان، یعنی بنی برزال کشته شد و چون قبیله صنهاجه بر مغرب دست

ابوعبدالله برزالی در ۴۳۴ ق پس از ۳۰ سال حکومت بر قرمونه و نواحی آن درگذشت. ابن خطیب وی را از مقتدرترین و باتدبیرترین امرای بربر دانسته و شجاعت و مردانگی او را ستوده است؛ اما ابن حیان او را فتنه‌جو خوانده، و سخت نکوهش کرده است (نک: ابن خطیب، ۲۳۶-۲۳۷؛ ابن عذاری، ۳۱۱/۳-۳۱۲).

پس از ابوعبدالله، فرزندش اسحاق بن محمد به جای وی نشست. ابن حیان وی را برخلاف پدر ستوده، و حاکمی دلیر و با کفایتش خوانده است. اما ظاهراً حکومت او چندان به درازا نکشید و پس از وی، فرزندش عزیز، ملقب به مستظهر به حکومت رسید (ابن خطیب، ۲۳۷). برخی منابع عزیز را فرزند و جانشین ابوعبدالله محمد برزالی دانسته‌اند (نک: ابن عذاری، ۳۱۲/۳؛ ابن خلدون، ۷۴/۷). هنوز چندی از حکومت عزیز نگذشته بود که معتضد بن عباد به نواحی قرمونه تاخت. نبرد و کشمکش میان مستظهر و ابن عباد چندین سال به درازا کشید و اوضاع قرمونه رو به آشفتنگی نهاد، چندان که مستظهر به مأمون بن ذوالنون پیشنهاد کرد که قرمونه را به او تسلیم کند و ابن ذوالنون در مقابل آن بخشی از اراضی خود در ناحیه جوف (جوفیه) را به او سپارد. ابن ذوالنون پذیرفت و مستظهر با خانواده خود به دژ المدور در شمال استجه که جزو قلمرو بنی ذوالنون بود، رفت و تا پایان عمر در آنجا زیست (ابن خطیب، ۲۳۷-۲۳۸؛ ابن عذاری، ۲۶۹/۳). در این هنگام میان بنی ذوالنون و معتضد بن عباد پیمانی بسته شد، بر آن قرار که قرمونه به ابن عباد واگذار شود و او در عوض، مأمون بن ذوالنون را در تصرف قرطبه یاری کند. با آنکه قرمونه ضمیمه اشبیلیه شد (۴۵۹ ق/۱۰۶۷ م)، اما ابن عباد به تعهد خود عمل نکرد (همو، ۲۸۳/۳؛ ابن خطیب، همانجا). به روایتی دیگر مستظهر خود به ناچار قرمونه را به ابن عباد تسلیم کرد و به اشبیلیه رفت و اندکی بعد در آنجا درگذشت و بدین سان دولت بنی برزال پس از حدود نیم قرن حکومت بر مثلث جنوبی اندلس از میان رفت و قرمونه تابع اشبیلیه شد (ابن خلدون، همانجا).

مآخذ: ابن حزم، علی، *جمهره انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن حیان، المقتبس، به کوشش عبدالرحمان حجی، بیروت، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۵ م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن خلدون، العبر، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ ابن دلایی، احمد، *ترصیع الاخبار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵ م؛ ابن عذاری، احمد، *البيان المغرب*، به کوشش کرلن و لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۲۹ م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، *المسالك والممالك*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲ م؛ ادريس بن حسن، *تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب*، به کوشش محمد یعلوی، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ عنان، محمد عبدالله، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م؛ محمد حسین، حمدی عبدالمنعم، *دراسات فی التاريخ الاندلسی*، دولة بنی برزال فی قرمونه، اسکندریه، ۱۹۹۰ م؛ مقرئ، احمد، *نفع الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه *الاتلاقی النقیسه* این رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ نیز: Dozy, R., *Spanish Islam*, tr. F. G. Stokes, London, 1913; Idris, H. R., «Les Birzālides de Carmona», *Al-Andalus*, Madrid / Granada, 1965, vol. XXX.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

برزالی، نک: ابن برزالی.

بَرْزَخ، واژه‌ای قرآنی که در فرهنگ اسلامی به معنی زندگی انسان پس از مرگ تا برپایی قیامت است. درباره پیشینه واژه، اغلب لغویان عرب ضمن سکوت درباره احتمال معرب بودن، آن را به طور ضمنی عربی دانسته‌اند. راغب اصفهانی به عنوان قولی آورده است که اصل آن «برزه»، شاید برژه فارسی به معنی زراعت و شاخه درخت بوده، و تعریب شده است (ص ۴۱). ابوالکمال عاصم برزخ را معرب «برزن» فارسی (۵۳۷/۱)، و ادی شیر آن را معرب لغت «برژک» فارسی به معنی گریه دانسته است (ص ۱۹). جفری ضمن مقایسه کلمه برزخ با اشکال مختلف کلمه «فرسخ»، این احتمال را مطرح کرده که واژه فرسخ به شکل غیرعربی اصلی خود بجز مفهوم واحد مسافت، مفهوم سد و مانع نیز داشته است (ص ۷۷). به هر تقدیر، امری که اصل غیرعربی برزخ را تقویت می‌کند، این واقعیت است که این واژه در اشعار یا آثار مشهور کهن عربی جز در کاربردهای اصطلاحی آن یافت نشده است.

واژه برزخ ۳ بار در قرآن کریم به کار رفته است. در آیه ۱۰۰ سوره مؤمنون (۲۳) پس از ذکر کافران و تقاضای آنان برای بازگشت به زمین برای انجام دادن اعمال نیکی که در طول زندگی خود آنها را ترک کرده‌اند و رد آن از سوی خداوند آمده است: «... و از پس آنان برزخی است تا روزی که مبعوث شوند». در دو موضع دیگر از قرآن (فرقان/۵۲؛ رحمن/۱۹/۵۵) سخن از دو دریاست، یکی گوارا و دیگری شور؛ و بین آنها «برزخی» است که آنها را از آمیختن بازمی‌دارد. همین نکته در آیه ۶۱ سوره نمل (۲۷) نیز آمده، و در این موضع واژه «حاجز» جای برزخ را گرفته است. در مقایسه میان آیه اخیر و دو آیه پیشین، آشکار می‌گردد که واژه برزخ در قرآن به عنوان معادلی برای حاجز به کار رفته است. شاید تحت تأثیر چنین مقایسه‌ای تقریباً همه لغویان عرب و مفسران واژه را با حاجز یا حائل توضیح داده‌اند.

گفتنی است که در متون حدیثی، افزون بر روایاتی که در صدد تفسیر کاربرد قرآنی برزخ هستند، روایاتی نیز وجود دارند که در آنها برزخ به عنوان واژه‌ای از متن به کار رفته، و معنای رایج برزخ در این احادیث همان حیات میان مرگ تا رستاخیز است. این کاربرد را می‌توان در حدیثی از ابوسعید از پیامبر (ص) (ابن اثیر، ۱۱۸/۱) و نیز در دو خطبه منتسب به امام علی (ع) (*نهج البلاغه*، خطبه‌های ۲۲۱، ۲۲۲) و دعایی منتسب به امام سجاد (ع) (بازیافت (صحیفه...، دعای ۱)، افزون بر آن در سخنی از زبان ابن مسعود نیز کاربرد خاصی دیده می‌شود که در آن برزخ به معنای جدایی و فاصله‌ای محدود میان دو چیز به کار رفته است (مثلاً نک: حکیم ترمذی، ۵۹/۳؛ ابن عبدالبر، ۱۱۰۹/۳؛ ابو عبید، ۴۴۹/۳).

درباره مفهوم آخرت شناختی برزخ در فرهنگ اسلامی، باید گفت هسته اصلی شکل‌گیری این آموزه به روشنی آیه ۱۰۰ سوره مؤمنون (۲۳) است که با وجود اختلاف مفسران در جزئیات، عموماً در تفسیر به همین مرحله از زندگی انسان بازگردانده شده است. برخی از

ندارد (برقی، ۱۷۸؛ اهوازی، ۸۹؛ کلینی، همانجا؛ راوندی، ۲۳۶).

بر اساس شماری از روایات شیعی، وقتی شخصی می‌میرد، اگر او مؤمن خالص یا کافر خالص باشد، قبل از رستاخیز پاداش یا جزا می‌بیند و در غیر این صورت تا روز رستاخیز و انهاده می‌شود (قمی، ۹۴/۲؛ کلینی، ۲۳۵-۲۳۷/۳، ۲۴۲؛ شیخ مفید، همان، ۶۹-۷۰؛ حسن بن سلیمان، ۲۱). روایت شیخ مفید از احادیث فوق با ذکر این نکته ادامه می‌یابد که ارواح مؤمنان خالص و کافران خالص پس از جدا شدن از تن با یک بدن خاص جدید به بهشت یا جهنم می‌رود (اوائل، ۹۳، تصحیح، همانجا، المسائل، ۶۳). درباره بهشت پیش از رستاخیز، قمی تذکر داده که آن بهشتهای دنیاست، نه آخرت؛ و علی القاعده در مورد جهنم نیز باید چنین باشد، در حالی که عبارت شیخ مفید در این باره ابهام دارد (قمی، ۱۹/۱؛ شیخ مفید، همانجاها). در حدیثی منقول از پیامبر اکرم (ص)، حضرت علی و امام سجاد (ع) آمده است که قبر گودالی از جهنم برای کافر، یا باغی از بهشت برای مؤمن است (قمی، ۹۴/۲؛ ابن بابویه، ۱۲۰؛ شیخ مفید، امالی، ۲۶۵؛ شیخ طوسی، امالی، ۲۷).

زندگی ارواح پس از مرگ نزد اغلب متکلمان موضوعی پذیرفته است، اما در برخی نظرات می‌توان با مرگ روح همراه با مرگ تن تا قیام قیامت نیز برخورد کرد. مثلاً شیخ مفید تحت تأثیر حدیثی شیعی اعتقاد دارد که روح آنان که نه مؤمن خالص و نه کافر خالصند، تا رستاخیز حیات ندارد (اوائل، ۹۲، تصحیح، المسائل، همانجاها).

سرانجام گفتنی است که در متون روایی و تفسیری زندگی شهیدان و رزق مذکور در آیات ۱۵۴ سورة بقره (۲) و ۱۶۹ سورة آل عمران (۳)، دشواری زندگی برای کسانی که از ذکر خداوند روی گردان هستند، مورد اشاره در آیه ۱۲۴ سورة طه (۲۰)، دوبار زنده شدن و دوبار مردن یاد شده در آیه ۱۱ سورة غافر (۴۰)، همه به حالت برزخ یا به اصطلاح «عالم برزخ» بازگردانده شده است (مثلاً نک: طبرسی، فخرالدین، ذیل آیات یاد شده).

بجز کاربرد مشهور، تعبیر برزخ گاه برای معانی آخرت شناختی دیگری نیز به کار رفته است. از جمله برزخ در دوره‌های متأخر، به عنوان معادلی برای «اعراف»، جایگاه‌های میان بهشت و جهنم، به کار گرفته شده، و امروزه اصطلاح برزخ در گستره مهمی در نوشته‌ها و تداول عام جای اعراف را گرفته است (نک: تهانوی، ۱۱۴/۸؛ دوزی، ۱/۷۱). راغب اصفهانی نیز تعریف خاصی از برزخ دارد. او می‌گوید: برزخ در قیامت آن چیزی است که بین انسان و رسیدن به منازل رفیع آخرت مانع می‌شود و این اشاره به عقبه‌ای است که در آیه ۱۱ سورة بلد (۹۰) ذکر آن آمده است؛ وی بعد از اشاره به آیه ۱۰۰ سورة مؤمنون (۲۳)، این برزخ را عقبه‌ای می‌داند مانع انسانهای ناصالح از مقاماتی که جز صالحان به آن نخواهند رسید (راغب، ۴۱).

افزون بر معانی آخرت شناختی، کاربردهای قرآنی برزخ گاه به معنایی اخلاقی، و گاه مصداقی طبیعی تفسیر شده است. مجاهد،

مفسران کهن آن را به «قبر» تفسیر کرده‌اند؛ چنانکه چنین تفسیری از حضرت علی، امام سجاد و امام صادق (ع) و نیز از ابن عباس، ربیع و ابوصخر نقل شده است (نک: «تنویر...»، ۳۴۸/۳؛ قمی، ۹۴/۲؛ کلینی، ۲۴۲/۳؛ ابن بابویه، ۱۲۰؛ شیخ طوسی، التبیان، ۳۴۸/۷؛ سیوطی، ۱۵/۵). اطلاق برزخ بر این معنا را از آن رو دانسته‌اند که قبر همچون مانع و دیواری میان میت و ساکنان دنیا قرار گرفته، و چنین مضمونی از مفسرانی متقدم چون مجاهد نقل شده است (نک: شیخ طوسی، همانجا؛ ابن ابی الحدید، ۱۵۴/۱۱؛ سیوطی، همانجا).

دیگر مفسران کهن اغلب برزخ را با عبارت «پس از مرگ و پیش از رستاخیز» تفسیر کرده‌اند. حداکثر توضیحات آنان درباره وجه این تعبیر است. عبارات «مانعی بین دنیا و آخرت»، «حالتی بین دنیا و آخرت»، «مانعی بین مرگ و رستاخیز» و «حالتی بین مرگ و رستاخیز» همه تعبیراتی هستند که برای وجه این کاربرد گفته شده‌اند و از مفسرانی چون مجاهد، ضحاک، ابن کعب، حسن بصری، قتاده، ابن زید و شعبی نقل شده‌اند (نک: شیخ طوسی، سیوطی، همانجاها؛ نیز ابن منظور، ماده برزخ).

حیات روحانی میت در قبر، و عذاب و فشار قبر بر افراد گناهکار از اعتقادات رایج در میان مسلمانان است که در روایات فراوان از اهل سنت و شیعه وارد شده است. علامه حلی بر این مطلب ادعای اجماع کرده، و متذکر شده است که بجز ضرایب عمر و متکلم جبری جدا شده از معتزله، مخالفی برای عذاب قبر نمی‌شناسد (نک: ص ۴۵۲).

در نگاهی به روایات درباره جایگاه ارواح پس از مرگ، اختلاف زیادی به چشم می‌آید. در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است که روح در قبر جای دارد. همچنین در حدیثی از امام صادق و امام حسن عسکری (ع) آمده که قبر خانه مؤمن و زندان کافر است (ابن شعبه، ۳۶۳؛ شیخ مفید، تصحیح، ۷۶؛ راوندی، ۲۸۰).

در برخی از احادیث به نقل از پیامبر (ص)، امام علی (ع) و ابن عباس آمده است که ارواح کفار در چاهی در وادی برهوت واقع در حضرموت جمع می‌گردند؛ و در ادامه روایت ابن عباس آمده که ارواح مؤمنان نیز در منطقه جاییه از شام مجتمع می‌شوند (کلینی، ۲۴۶/۳؛ برسی، ۸۱؛ سیوطی، ۴۳/۶؛ برای حکایات عامیانه، نک: یاقوت، ذیل برهوت، نیز حضرموت). افزون بر آن، اینکه ارواح مؤمنان پس از مرگ در محلی گرد هم آیند، در روایات به اشکال دیگری نیز مطرح گشته، و از اماکنی در روی زمین چون گورستان وادی السلام در کوفه (کلینی، ۲۴۳/۳)، سرچشمه فرات (همو، ۲۴۶/۳-۲۴۷) و کوههای رضوی (همو، ۱۳۲/۳؛ اهوازی، ۸۲) در این باره یاد شده، و گاه نیز از روزگار گذرانیدن آنها در زیر عرش سخن رفته است (نک: همو، ۸۹؛ کلینی، ۲۴۵-۲۴۶/۳؛ ابوليث، ۲۰۲/۲). برخی از احادیث منقول از امام صادق (ع)، حاکی از آن است که ارواح مؤمنان در بهشت و ارواح کفار در جهنم ساکنند و این روایات را حدیثی دیگر از امام علی (ع) یاری می‌کند، با این مضمون که چیزی میان مرگ و بهشت یا جهنم وجود

عکرمه، نیز زمخشری و طبرسی آن را در یک معنای اخلاقی تفسیر کرده‌اند: ممنوعیتی از سوی خداوند، یا به عبارت دیگر اثر قانونی طبیعی نهاده شده توسط خداوند. برخی دیگر از مفسران مانند قتاده، کلمه را بیشتر به معنایی طبیعی گرفته‌اند: یک جزیره، یا به طور کلی یک پاره زمین (سیوطی، ۱۴۲/۶؛ شیخ طوسی، التبیان، ۴۶۷/۹؛ زمخشری، ۴۴۵/۴؛ طبرسی، ۲۰۱/۹).

افزون بر موارد یاد شده، تفسیرهای دیگری چون تفسیر حسن بصری وجود دارد که برزخ یاد شده در آیه ۲۰ سورة رحمن (۵۵) را انسان دانسته است (سیوطی، همانجا؛ نیز برای برخی تأویلها، نک: فرات، ۱۷۷؛ ابن شهر آشوب، ۳۱۹/۳؛ حسکانی، ۲۰۸/۲-۲۱۱؛ سیوطی، ۱۴۲/۶-۱۴۳).

مأخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحید، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹/ق ۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، مبارک، النهایة، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳م؛ ابن بابویه، محمد، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳/ق ۱۳۶۲ش؛ ابن شعبه، حسن، تحف العقول، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶/ق؛ ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب، قم، چاپخانه علمی؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۴۱۲/ق؛ ابن منظور، لسان، ابوعبید قاسم بن سلام، غریب الحديث، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴-۱۳۸۷/ق؛ ابوالکمال عاصم، انقیانوس، استانبول، ۱۲۶۸-۱۲۷۲/ق؛ ابولیت سمرقندی، نصر، تفسیر، به کوشش عبدالرحیم احمد زقه، بغداد، ۱۳۰۵-۱۳۰۶/ق ۱۸۵-۱۸۶م؛ ادی شیر، الالفاظ الفارسیة المعریة، بیروت، ۱۹۰۸م؛ اهوازی، حسین، الزهد، به کوشش غلامرضا عرفانیان، قم، ۱۳۹۹/ق؛ برسی، رجب، مشارق انوار الیقین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع)؛ برقی، احمد، المحاسن، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ «تنویر المقیاس فی تفسیر ابن عباس»، در حاشیة الدر المنثور (نک: هم، سیوطی)؛ نهانوی، محمدعلی، کشف اصطلاحات الفنون، کلکته، ۱۸۶۲م؛ حسکانی، عبیدالله، شواهد التنزیل، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۳/ق ۱۹۷۴م؛ حسن بن سلیمان حلی، مختصر بصائر الدرجات، نجف، ۱۳۷۰/ق ۱۹۵۰م؛ حکیم ترمذی، محمد، نوادر الاصول، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۹۹۲م؛ راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، به کوشش ندیم مرعشی، قاهره، ۱۳۹۲/ق؛ راوندی، سعید، الدعوات، قم، ۱۲۰۷/ق؛ زمخشری، محمود، الکشاف، قاهره، ۱۹۴۷م؛ سیوطی، الدر المنثور، قاهره، ۱۳۱۴/ق؛ شیخ طوسی، محمد، الامالی، قم، ۱۴۱۴/ق؛ هم، التبیان، به کوشش قصیر عاملی، نجف، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۴م؛ شیخ مفید، محمد، الامالی، به کوشش حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳/ق؛ هم، اوائل المقالات، به کوشش زنجانی، نجف، ۱۳۹۳/ق ۱۹۷۳م؛ هم، تصحیح الاعتقاد، به کوشش هبة الدین شهرستانی، قم، ۱۳۶۳ش؛ هم، المسائل السوریة، قم، ۱۴۱۳/ق؛ صحیفة سجادیة؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، صیدا، ۱۳۳۳/ق؛ علامه حلی، حسن، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، به کوشش ابراهیم موسوی زنجانی، بیروت، ۱۳۹۹/ق ۱۹۷۹م؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، قاهره، المطبعة البهیة؛ فرات کوفی، تفسیر، نجف، ۱۳۵۴/ق؛ قرآن کریم؛ قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر، نجف، ۱۳۸۶-۱۳۸۷/ق؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷/ق؛ نهج البلاغة؛ باقوت، بلدان؛ نیز:

Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, 1881;
Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938.
احمد پاکجی

برزخ در فلسفه و عرفان اسلامی: برزخ در معنی لغوی چیزی است که میان دو چیز مختلف حائل باشد، خواه با آن دو چیز مناسبتی داشته باشد، خواه نه؛ چنانکه آن را به معنی اعراف یا وضع میان بهشت و دوزخ، و نیز به معنی زمانه‌ای که میان وقت مرگ و روز قیامت است،

به کار برده‌اند. در مورد ایمان مردم نیز حالت میان شک و یقین را «برزخ الایمان» نامیده‌اند.

حکما و فلاسفة اسلامی با رعایت معنی لغوی این کلمه واسطه و حدفاصل میان مادیات و مجردات صرف را برزخ یا عالم مثال خوانده‌اند. البته این عالم در نظر شیخ شهاب الدین سهروردی خیال منفصل شناخته می‌شود و در نظر صدر المتألهین شیرازی خیال متصل به شمار می‌آید (نک: صدرالدین، الاسفار، ۳۰۲/۱). بنابراین، برزخ چه به عنوان عالم خیال منفصل دانسته شود و چه عالم خیال متصل، واسطه و مرتبه‌ای از هستی است که میان موجودات مادی و مجردات محض قرار گرفته است. براساس این نظریه، نه تنها عوالم وجود و مراتب هستی به ۳ قسم قابل تقسیم است، بلکه فهم و ادراک انسان نیز - چنانکه بسیاری از حکمای اسلامی معتقدند - به ۳ مرتبه بخش پذیر خواهد بود که به ترتیب از این قرارند: ۱. ادراک حسی (باصره، سامعه، شامه، ذائقة و لامسه)؛ ۲. ادراک خیالی؛ ۳. ادراک عقلی.

ادراک حسی مستلزم مواجه شدن و روبه‌رو بودن شخص ادراک کننده با مدزک است، در حالی که ادراکات خیالی چنین نیستند. آنچه از طریق خیال در حوزه ادراک انسان واقع می‌شود، هر چند از یک جهت همانند موجودی محسوس دارای شکل و مقدار است، ولی از جهت دیگر ماده و مدت ندارد و روبه‌رو شدن شخص ادراک کننده با مدزک نیز ضروری نیست. اما ادراک عقلی از جهت شمول و گسترش بالاتر از ادراک حسی و خیالی است و نه تنها به مواجهه ادراک کننده با مدزک بستگی ندارد، بلکه مدزک خود از هر گونه شکل و مقدار عاری و مبراست. به این ترتیب، گسترش و شمول ادراک خیالی بیشتر از ادراک حسی است و گستره شمول و احاطه ادراک عقلی به هیچ وجه یا میزان حس و خیال قابل اندازه‌گیری نیست.

مراحل سه گانه ادراک در انسان به حکم اینکه انسان در نظر حکما عالم صغیر شناخته می‌شود، معادل و موازی است با ۳ مرتبه از مراتب هستی که هر یک از این مراتب جهان خاصی را تشکیل می‌دهد: جهان مادی جسمانی که - چون متعلی ادراک حسی قرار می‌گیرد - عالم محسوس نیز نامیده می‌شود، به عالم طبیعت یا ناسوت نیز موسوم است. در این عالم هر یک از موجودات مسبوق به ماده و مدت است و به همین جهت هرگز از نوعی تغییر و تحول خالی نیست. در مقابل این عالم، عالم مجردات و مقارقات قرار گرفته که از هر گونه ماده و مدت معز و مبراست و در نتیجه، دستخوش تغییر و فساد نیز نمی‌شود. این عالم در اصطلاح حکما عالم عقول خوانده می‌شود که البته علاوه بر عقول طولیه شامل عقول عرضیه یا ارباب انواع نیز می‌گردد. شیخ شهاب الدین سهروردی از آن به انوار قاهره تعبیر کرده، و برخی از متألهان آن را عالم جبروت نیز خوانده‌اند.

اما واسطه و حدفاصل میان جهان محسوس مادی و عالم مجردات محض که عالم عقول خوانده می‌شود، عالم برزخ است که می‌توان آن را مرتبه خیال نامید. آنچه سهروردی آن را عالم مثیل معلقه می‌خواند، به

واحد جز واحد صادر نمی‌گردد). به این ترتیب، می‌توان گفت که منشأ کثرت و تعدد در ادراکات برزخی همانا وجوه و اعتباراتی است که در ادراک عقلی متحقق است. صدر المتألهین این مطلب را مورد بحث قرار داده، و جمله‌ای را که وی به اشتباه کلام ارسطو خوانده، از کتاب معروف *اثولوجیا* شاهد مدعای خویش آورده است. با توجه به اینکه این کتاب اکنون از آثار افلوپین شناخته می‌شود، باید این جمله را از سخنان افلوپین به شمار آوریم: «انسان حسی صنم و سایه انسان عقلی است و انسان عقلی موجودی روحانی است که همه اعضا و جوارح او روحانی شناخته می‌شود. در اعضای روحانی یک انسان عقلی، موضع چشم غیر از موضع دست و سایر اعضا نیست، بلکه موضع همه اعضای این موجود روحانی واحد و یگانه است» (همو، حواشی، ۴۷۳). باید توجه داشت که آنچه صدر المتألهین از کتاب *اثولوجیا* نقل کرده، در واقع شعاع اندیشه افلاطون است که هر یک از انواع موجود در این عالم را سایه و صنمی از رب النوع عقلی و مفارق آن می‌داند، البته این سخن در مورد انسان نیز صادق است. به همین جهت، این فیلسوف الهی انسان را دو انسان دانسته که به ترتیب عبارتند از انسان عقلانی مجرد و انسان جسمانی محسوس؛ ولی همان‌گونه که در آغاز این مبحث ذکر شد، سهروردی علاوه بر این دو انسان به یک انسان متوسط برزخی یا نفسانی نیز قائل شده، و درباره آن به تفصیل سخن گفته است. وی بر این عقیده است که صور مقداریه از ماده مجردند و در عالم گسترده مثال منفصل وجود دارند. خلاصه استدلال سهروردی در این باب چنین است که گفته می‌شود: صور خیالیه برخلاف تصور عامه در هیچ‌یک از اذهان موجود نیستند، زیرا تحقق صور خیالیه در اذهان مردم مستلزم انطباع کبیر در صغیر خواهد بود. از سوی دیگر روشن است که صور خیالیه در عالم عین و جهان محسوس نیز موجود نیستند. اکنون اگر این صور خیالیه نه در ذهن جای دارند و نه در عالم عینی و در عین حال در زمره امور معدومه نیز قرار نمی‌گیرند، ناچار باید گفت: در صقع دیگری تحقق پذیرفته‌اند که نام آن عالم مثال منفصل است. همچنین کسی نمی‌تواند ادعا کند که صور خیالیه در عالم عقل جای دارند، زیرا صور خیالیه صورت جسمانی دارند و عالم عقل از اینگونه موجودات برتر است. به این ترتیب، عالم مثال یا برزخ در میان دو عالم قرار گرفته که بالاتر از آن، عالم عقل و پایین‌تر از آن جهان محسوس واقع شده است. باید توجه داشت که آنچه سهروردی در باب عالم برزخ و انسان برزخی آورده است، با مشرب بسیاری از فلاسفه اسلامی سازگار نبوده، و در نتیجه مورد انکار قرار گرفته است. ابن سینا در کتاب *شفا* با افلاطون و استادش سقراط مخالفت کرده، و سخن او را در این باب مبنی بر وجود دو انسان - انسان عقلانی و انسان جسمانی - بی‌اساس دانسته است (ص ۳۱۰-۳۱۱). او گمان نمی‌کرد که در مرز و بوم وی فیلسوفی به ظهور خواهد رسید که درباره هستی ۳ انسان سخن می‌گوید. در نظر سهروردی آینه یا هر جسم شفاف و صیقلی دیگر نیز همانند نیروی تخیل انسان مظهر تجلی و ظهور صورت مثالی به شمار می‌آید.

همین عالم مربوط می‌گردد. البته باید بین عالم مثل معلقه و آنچه به عنوان مثل افلاطونی شهرت دارد، تفاوت قائل شد، زیرا مثل افلاطونی چیزی جز عالم عقول عرضیه و ارباب انواع نیست، در حالی که مثل معلقه، چنانکه یادآوری شد، تفسیری از صور خیال یا عالم برزخ شناخته می‌شود (سهروردی، «حکمة...»، ۲۳۰-۲۳۱).

اعتقاد به عالم مثل معلقه از ویژگیهای اندیشه سهروردی و از ارکان فلسفه اشراقی او به شمار می‌رود. به این ترتیب، سهروردی به وجود ۳ عالم باور داشته، و درباره ۳ گونه انسان نیز سخن گفته است. این ۳ به ترتیب نزولی عبارتند از انسان عقلانی، انسان نفسانی و انسان جسمانی. رابطه‌ای که میان این ۳ انسان در هستی برقرار است، همانند رابطه میان سایه و صاحب سایه است، چنانکه قوا و نیروهای مختلفی که به بدن انسان وابسته‌اند، سایه‌ها و مثالهایی از قوای برزخی وی به شمار می‌آیند؛ به همین گونه می‌توان ادعا کرد که نیروهای متعدد در انسان برزخی نیز سایه‌ها و مثالهایی هستند که از جهات و اعتبارات مختلف در انسان عقلی حکایت می‌کنند. بنابر این، اگر کسی قوای حسی و جسمانی انسان را در این عالم سایه‌های سایه‌ها بداند، از اصول اندیشه سهروردی دور نشده است. نشانه‌ای بر اینکه قوای جسمانی انسان نسبت به قوای برزخی وی به منزله قشر و قالب یا سایه‌اند، این است که در برخی موارد حتی با رکود و سستی در قوای حسی، انسان هم می‌بیند و هم می‌شنود و هم از بوییدن و چشیدن برخوردار است. اینگونه ادراکات حسی برای برخی اشخاص از طریق تجربه ثابت گشته، و از زبان اهل سلوک نیز مکرر نقل شده است. روایاتی از پیامبر اسلام (ص) نقل شده است که به روشنی بر این موضوع دلالت دارد؛ از جمله آنها این روایت از حضرت رسول (ص) است که «در نزد پروردگار شب را به روز آوردم، در حالی که مرا می‌خورانید و می‌چشانید»؛ یا این روایت که «من دم رحمانی را از جانب یمن استنشام می‌کنم». اهل حدیث گفته‌اند در این کلام به اوئیس قرنی (ه م) اشاره شده که از یاران وفادار و صدیق آن حضرت به شمار می‌آید. در مورد رؤیت نیز آمده است: «زمین به من نشان داده شد و مشرقها و مغربهای آن را دیدم». در مورد لمس نیز چنین نقل شده است: «خداوند دست خود را به شانه‌ام گذاشت و من سردی آن را بین دو پستان خود احساس کردم». این روایات در بسیاری از آثار صدر المتألهین شیرازی مورد استناد قرار گرفته است (نک: صدرالدین، *الاسفار*، ۷۳/۹، نیز ۴۷/۷).

به این ترتیب، رابطه ادراکات برزخی انسان با ادراکات حسی وی از نوع رابطه عالی و دانی است. البته بین ادراک عقلی انسان و ادراکات برزخی وی نیز چنین رابطه‌ای هست. نتیجه‌ای که از این سخن به دست می‌آید، این است که عقل از لحاظ عالی بودن و برخورداری از شرافت علیت تمام کمالات مادون خود را به نحو اعلی و اشرف داراست. اینکه گفته می‌شود: ادراکات نفسانی و برزخی انسان مثالها و سایه‌هایی هستند که از وجوه و اعتبارات در ادراکات عقلی وی حکایت می‌کنند، تأکیدی است بر اعتبار قاعده «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» (از

در واقع نیروی تخیل انسان نیست که صور خیالی را ابداع می‌کند، بلکه صور خیالی هستند که از طریق مظهریت نیروی تخیل انسان آشکار می‌شوند و گاهی نیز در مظهري دیگر چون آینه ظهور پیدا می‌کنند. براساس همین طرز تفکر است که سهروردی نور عرضی را در این عالم همانند مثال برای نور مجرد دانسته، و از آن دو به نور ناقص و نور تام تعبیر کرده است («حکمة»، ۲۱۱-۲۱۳؛ قطب‌الدین، ۴۷۱). این فیلسوف اشراقی به دنبال عبارت خود درباره نور ناقص و نور تام، آن را تأمل‌انگیز و مهم دانسته است. مقصود وی از این سخن آن است که آنچه در عالم علوی وجود دارد، دارای اشباه و نظایری در عالم سفلی است و طبعاً شناخت موجودات عالم علوی از طریق شناخت اشباه و نظایر آنها در این عالم امکان‌پذیر می‌گردد.

سهروردی بر همین اساس می‌گوید: لذت عقلی به هیچ وجه با لذت حسی قابل مقایسه نیست، زیرا همه لذات حسی و جسمانی از منشأی نوری و عقلانی سرچشمه گرفته‌اند (نک: همو، ۵۰۵). سخن سهروردی در این باب با نظریه افلاطون نزدیک و هماهنگ است، زیرا کسی که به ارباب انواع باور داشته باشد و مثل عقلی را بپذیرد، لذتهای حسی و جسمانی را سایه و اثر لذات عقلی می‌شناسد. اما این حکیم اشراقی علاوه بر مثل نوری افلاطونی به مثل معلقه برزخی نیز باور دارد و اعتقاد به آن را به حکمای ایران باستان منسوب می‌سازد. در نظر این حکیم احکام و آثاری که بر مثل معلقه مرتب می‌شود، غیر از احکام و آثاری است که بر مثل نوری و ارباب انواع افلاطونی حمل می‌گردد. مثل نوری یا مثل افلاطونی در عالم انوار عقلی ثابتند و از افق عالم اشباح برتر شناخته می‌شوند، در حالی که مثل معلقه فقط عالم اشباه را تشکیل می‌دهند و از وسعت و شمول عالم عقل بی‌بهره‌اند. قطب‌الدین شیرازی شارح حکمة الاشراق می‌گوید: حکمای باستان به دو عالم معنی و صورت قائل بودند که هر یک از این دو عالم به دو عالم دیگر تقسیم‌پذیر است. عالم معنی به دو بخش تقسیم می‌شود: ۱. عالم ربوبی، ۲. عالم عقول، عالم صورت نیز به دو عالم قابل تقسیم است: ۱. عالم صور جسمیه، مانند عالم افلاک و عناصر؛ ۲. عالم صور شبحیه، مانند عالم مثل معلقه. مثل معلقه عبارتند از اموری که در عالم مثال قائم به ذاتند و در محل یا مکان خاصی منطبق نیستند. موجودات جهان حسی و جسمانی را تنها می‌توان مظاهری برای مثل معلقه به شمار آورد. به همین سبب است که حقایق عالم مثال از طریق مظاهر متناسب با خود در این جهان به ظهور پیوسته‌اند و برای اهل بصیرت قابل مشاهده و ادراک شده‌اند (ص ۵۱۱-۵۱۲).

در اینجاست که اگر کسی با آثار سهروردی آشنایی داشته باشد، ناچار با یک مشکل اساسی روبه‌رو خواهد شد، زیرا این فیلسوف اشراقی از یک سو عالم صور معلقه را برزخ خوانده است و از سوی دیگر در بحث از اجسام مادی و حتی هیولا که در مرتبه‌ای پایین‌تر از عالم صور معلقه قرار دارد، از آنها نیز به برزخ تعبیر کرده است. وی جسم را به دو نوع مفرد و مرکب تقسیم می‌کند و می‌گوید: جسم مفرد یا

بسیط چیزی است که از دو برزخ ترکیب نیافته است، ولی جسم مرکب از دو برزخ ترکیب یافته است و موالید سه گانه - یعنی جمادات و نباتات و حیوانات - از اجسام مرکب شناخته می‌شوند («حکمة»، ۱۰۷-۱۰۸؛ قطب‌الدین، ۴۱۸).

مسأله مهم‌تر در این باب آن است که آنچه سهروردی در مورد صور معلقه می‌گوید، با سخن او درباره خفای ذاتی ماده و جسم سازگار نیست. وی از یک سو، صور معلقه را به عنوان عالم برزخ برای افرادی قابل مشاهده و ظهور می‌داند و از سوی دیگر جسم را برزخ می‌خواند و آن را پنهان و خفی بالذات به شمار می‌آورد. از دیدگاه او عالم ماده آنچنان پنهان است که حتی برای خودش نیز هرگز آشکار نمی‌شود (نک: همو، ۴۱۵). چیزی که خفی بالذات باشد، هرگز به ظهور و بروز نمی‌رسد، زیرا آنچه بالذات است، قابل تغییر نیست و از طریق غیر خود نیز درگون نمی‌گردد. شارحان آثار سهروردی درباره این مسأله کمتر سخن گفته‌اند. قطب‌الدین شیرازی ضمن اینکه درباره صور معلقه برزخی به تفصیل سخن گفته، و جهان ماده را نیز به عنوان برزخ و خفی بالذات مورد بحث قرار داده است، به ناسازگاری و ناهماهنگی موضع سهروردی در این باره اشاره نکرده است. دیگرانی هم که به نوعی با آثار سهروردی آشنایی داشته‌اند، در این مسأله درنگ نکرده‌اند. اگر سخن سهروردی در این مورد به درستی مورد بررسی قرار گیرد، معلوم می‌شود که آنچه او در باب صور معلقه ابراز داشته است، با موضع فکری او در مورد عالم ماده ناسازگار نیست، زیرا این فیلسوف اشراقی در همان حال که جهان مادی را خفی بالذات می‌داند، موجودات آن را مظاهر مثل معلقه به شمار می‌آورد. دقت در معنی ظاهر و مظهر نشان می‌دهد که آنچه بارز و آشکار است در واقع حقیقت ظاهر است و مظهر چیزی نیست جز آینه و مظهر آنچه ظاهر است. در نظر برخی از عارفان بزرگ برخلاف آنچه عامه مردم می‌پندارند، چیزی که همیشه ظاهر و آشکار است، خداوند است و آنچه هرگز برای مردم آشکار نیست، حقیقت عالم است. باید توجه داشت که سخن این دسته از ارباب معرفت در ساحت دیگری مطرح شده است، اما آنچه مسلم است، این است که آنچه بارز و آشکار است، همان امر ظاهر است و مظهر آن می‌تواند خود همواره پنهان و مخفی باشد. بنابراین، می‌توان گفت: خفی بالذات بودن عالم ماده با مظهریت داشتن آن نسبت به صور معلقه ناسازگار نیست و سخن سهروردی در هر دو مورد از اعتبار خاص خود برخوردار است.

صدرالدین شیرازی سخن سهروردی را در مورد پنهان بودن عالم ماده بررسی کرده، و با رعایت یک قید آن را سخنی استوار به شمار آورده است. این فیلسوف بزرگ می‌گوید: اگر مقصود سهروردی از خفی بالذات بودن جسم، پنهان بودن ماده اولی است، باید گفت: سخن وی در غایت استحکام و اعتبار است؛ ولی اگر مقصود وی پنهان بودن مطلق جسم بوده باشد، هرگز نمی‌توان آن را پذیرفت، زیرا جسم دارای ماهیتی است که در حد ذات خود نه پنهان است و نه آشکار. از سوی دیگر، این حقیقت نیز مسلم است که اگر شیئی در حد ذات خود نه پنهان

نامیده‌اند (مینوی خرد، ۹۹-۱۰۰). تجلی اعمال خوب و بد انسان بعد از مرگ به صورت انسانی زیبا یا زشت که به استقبال صاحبش می‌آید، در متون پهلوی به تفصیل ذکر شده است، از جمله در *اورداویرافنامه*، *دادستان دینیگ*، *بندهش* و *زادسیرم*.

در کتاب *احیاء العلوم غزالی* نظیر همین مطلب مشاهده می‌شود. در این کتاب آمده است: «پس مردی زیباروی خوش بوی و نیکو جامه پیش او (= روح مرده) می‌آید و می‌گوید: رحمت پروردگارت و بهشتیایی که در آن نعمت جاویدان است، بر تو بشارت باد. [روح] گوید: خدا به تو بشارت خیر دهد. تو کیستی؟ گوید: من عمل نیک تو هستم» (نک: همان، ۹۹). روایت غزالی بسیار شبیه است به آنچه در متون پهلوی مطرح شده است. البته کتاب *مشکاة الانوار غزالی* نیز نشان می‌دهد که این اندیشمند اسلامی با فرهنگ ایران باستان آشنایی داشته، و به نوعی از آن بهره گرفته است، زیرا در این کتاب از اهمیت نور و آثار آن سخن گفته می‌شود و این همان چیزی است که در عقاید ایران باستان از اصول اساسی به شمار می‌آمده است. از جمله نکاتی که می‌تواند شاهدی بر تأثیر این عقاید کهن دانسته شود، این است که کلمه «برزخ» صورت معرب واژه فارسی «برزه» به شمار می‌آید (نک: راغب، ۱۱۸).

مسئله برزخ علاوه بر آثار فلسفی، در آثار دیگر اندیشمندان اسلامی از جمله بسیاری از عارفان بزرگ نیز مورد توجه قرار گرفته است. ارباب معرفت از اصطلاح «برزخ جامع» سخن گفته‌اند که منظور از آن حضرت واحدیت و تعین اول است که اصل و اساس همهٔ برافوخ شناخته می‌شود. به همین سبب تعین اول یا نخستین تجلی حق تبارک و تعالی برزخ اول و اعظم و اکبر خوانده می‌شود (عبدالرزاق، ۳۷). عبدالرحمان جامی در کتاب *نقد النصوص* مسئله برزخ جامع و تعین اول را مورد توجه قرار می‌دهد و می‌گوید: «و بعد از تنزل به مرتبه تعین اول تنزل است به مرتبه تعین ثانی؛ و آن مرتبه دوم ذات است که ظاهر می‌شود اشیاء به صفت تمیز علمی در او؛ و لهذا این مرتبه را نامیده‌اند به «عالم معانی»؛ و این تعین به حقیقت صورت تعین اول است، زیرا که چون کثرت و تمیز منتفی است از تعین اول به طریق تفصیل، و ثابت است مر او را به طریق اجمال، پس آنچه قابل است صورت تفصیل را، ظل و صورت است مر آن حضرت را که جمیع اعتبارات در او مندرج و مندمج است و این حضرت واحدیت است؛ و این مرتبه را «حضرت عمانیه» نیز خوانده‌اند، به جهت آنکه برزخ و حائل شده است میان وحدت و کثرت، و مانع آمده است از اضافت نقائص به حق به وجهی از وجوه؛ چنانکه «عماء» اسم شده است مر غیمی رقیق را که حائل می‌شود میان ناظر و قرص شمس و مانع می‌آید ابصار را از رؤیت نور او» (ص ۳۸).

چنانکه گفته شد، آنچه عارفان با عنوان برزخ مطرح کرده‌اند، غیر از مفهومی است که این اصطلاح نزد فلاسفه داشته است. با اینهمه، می‌توان پذیرفت که کلمه برزخ هم در اصطلاح عرفا و هم در اصطلاح فلاسفه دارای اصل معنایی واحدی است و به نحو اشتراک معنوی به

باشد و نه آشکار، از امکان پنهان گشتن یا آشکار شدن به وسیله غیر خود برخوردار می‌شود (صدرالدین، حواشی، ۳۰۲). به این ترتیب، صدرالدین شیرازی خفی بالذات بودن جسم مطلق را انکار می‌کند، ولی به خفای ذاتی مادهٔ اولی به طور آشکار اذعان دارد. او دربارهٔ ابهام و پنهان بودن مادهٔ اولی مکرر و به مناسبت‌های مختلف سخن گفته است (برای نمونه، نک: الاسفار، ۳۳/۲-۳۴). در هر حال، با اینکه صدرالمتهلین از اندیشه‌های تابناک سهروردی در بسیاری موارد بهره برده است، مسئله برزخ از جمله مواردی است که صاحب حکمت متعالیه نتوانسته است با حکیم اشراقی کاملاً همراه و هماهنگ باشد.

حکیم اشراقی برای اثبات عالم مثال اکبر از دو قاعدهٔ مهم فلسفی امکان اشرف و امکان اختی استفاده کرده، و معتقد است که شهرهای این عالم به شمارش در نمی‌آیند. در نظر او اهل اشراق در خلسه‌های مکرر خود به این عالم راه یافته، و «هورخش» را مشاهده کرده‌اند. «هورخش» در لسان اهل اشراق عبارت است از وجههٔ عالی الهی که در زیباترین صورت متجلی می‌گردد (سهروردی، «المشارع...»، ۴۹۴). صدرالمتهلین برخلاف سهروردی این عالم را بیرونی ندانسته، و جایگاه آن را درون انسان به شمار آورده است. وی در مورد پنهان بودن ذاتی عالم ماده نیز به گونه‌ای دیگر سخن گفته، و این پنهان بودن را فقط در مورد هیولای اولی درست دانسته است.

بدین گونه، شیخ شهاب‌الدین سهروردی بیش از هر فیلسوف دیگری دربارهٔ برزخ و جایگاه آن در جهان هستی سخن گفته است. این فیلسوف اشراقی با فرشته‌شناسی در حکمت ایران باستان آشنایی داشته، و به همین سبب به وسعت و گسترش عالم برزخ - که جایگاه امشاسپندان شناخته می‌شود - باور داشته است. بنابر معتقدات کهن زردشتی، چنانکه از *اوستا* برمی‌آید، برای آسمان ۴ طبقه تصور می‌شده است که به ترتیب نزدیکی به زمین عبارتند از ستارگان، ماه، خورشید و روشنی بی‌پایان. گاهی پایگاه ابر نیز به عنوان پنجمین طبقه بر آنها اضافه می‌شده است. در ادبیات پهلوی برای اینکه شمار این طبقات را با شمار خلقت‌های اصلی اورمزد و نیز با شمار امشاسپندان وفق دهند و همچنین تحت تأثیر عقاید نجومی بابلی گاهی به ۶ و گاهی به ۷ طبقهٔ آسمانی قائل شده‌اند، به این طریق که طبقهٔ ستارگان را به دو طبقهٔ ستارگان ثابت و اختلاط ناپذیر تقسیم کرده‌اند و در زیر روشنی بی‌پایان هم جای امشاسپندان را قرار داده‌اند، اما تقسیم‌بندی چهارگانهٔ کهن نیز در کتابهای پهلوی دیده می‌شود. بنابر روایت دینکرت برزخ میان زمین و طبقهٔ ستارگان است و بهشت در ستاره پایه (طبقهٔ ستارگان) و از آنجا به بالا است. بهشت واقعی در خورشید پایه است و ایزدان مینوی در آن جای دارند. طبقه بالاتر از بهشت گرزمان است که در روشنی بی‌پایان قرار دارد و جای اقامت امشاسپندان است. قرار گرفتن پارسایان در هر یک از طبقات بهشت بستگی به میزان کارهای نیک آنان دارد. ۳ طبقه ستاره پایه، ماه پایه و خورشید پایه را به طور نمادی به ترتیب اندیشهٔ نیک، گفتار نیک و کردار نیک - که شعار دینی زردشتیان است - نیز

کار گرفته می‌شود. واژه برزخ بر چیزی اطلاق می‌شود که میان دو امر متخالف حائل شود. بنابراین، وقتی عارفان از تعیین اول و مقام واحدیت به عنوان «برزخ» سخن می‌گویند، به این نکته ظریف اشاره می‌کنند که این مقام میان وحدت و کثرت حائل شده است و به همین جهت نقائص عالم کثرت به حق تعالی منسوب نمی‌گردد. محیی‌الدین ابن عربی (ه م) در این موضوع به تفصیل سخن گفته، و برای حائل بودن برزخ در میان دو امر متخالف مثالهای بسیار ذکر کرده است. این عارف بزرگ فاصله میان معلوم و غیر معلوم، معلوم و موجود، منفی و مثبت، و معقول و غیر معقول را برزخ خوانده، و معتقد است که هیچ منزلی از منازل و هیچ حالی از احوال و هیچ حضرتی از حضرات و حتی هیچ جنسی از اجناس نیست، مگر اینکه در میان آنها برزخی تحقق دارد. در نظر ابن عربی ممکن، برزخ است میان وجود و عدم؛ و انسان کامل میان حق تعالی و عالم در حکم برزخ است، چنانکه انسان کامل در ظهور به اسماء و صفات الهی حق است و در ظهور به حقیقت امکان خلق به شمار می‌آید (نک: غراب، ۷).

سرشت دوزو جهین که خاص برزخ است و کنشهای دوگانه فصل و وصل برزخ در جهت عمودی، در سطح افقی به صورت تناوب انتشار (انبساط) و تمرکز (انقباض) جلوه‌گر می‌شود. بی‌گمان اینها همه وجوه اصل تکمیلند (یعنی دو اصلی که مکمل یکدیگرند) و اگر بخواهیم این ثنویت و دوگانگی را به زبان منطق مقدماتی بیان کنیم، می‌توانیم به ترتیب، آنها را همچون ایجاب و سلب عرضه بداریم. این امر ما را به نوعی کاربرد کلمه شهادت که با برزخ مطابقت دارد، رهنمون می‌شود؛ زیرا شهادت را می‌توان برزخ اعتقادی علی الاطلاق نامید. معمولاً شهادت را به دو بخش تقسیم می‌کنند که بخش نخستین النافی یا السلب و بخش دوم آن «الآله» اثبات نامیده می‌شود؛ اما برای انطباق صریح‌تر کلمه شهادت بر نظریه برزخ، آن را به ۳ بخش قسمت می‌کنند: لا اله، الا، الله. کلمه الا در اینجا سرشت برزخی دارد که میان دریای نفی لا اله و دریای اثبات الله واقع شده است. در هر حال، سرشت دوگانه برزخ، در هر مرتبه از مراتب عالم به صورت تناوب در مرحله‌ای قبض و بسط، انعکاس پیدا می‌کند. در قلمرو هیجانات، این دو مرحله مستقیماً به دو گونه اصلی واکنش روان در قبال آنچه واقعیت نامیده می‌شود، جلوه‌گر می‌گردد؛ یعنی از سویی خوف که قبض در مرکز وجدان است و از سوی دیگر شفع یا رجا که بسط محسوب می‌شود (بورکهارت، ۷۱-۷۴).

نکته دیگری که باید در اینجا بررسی شود، این است که برزخ به دو قسم نزولی و صعودی تقسیم می‌شود و هر یک از این دو قسم دارای احکام ویژه است. برزخ نزولی از تجلی عقول به صورت عالمی مستقل الوجود و منفصل از غیر بذاته موجود است و وجود بعد از طی مدارج عوالم برزخی که از آنها در لسان شرع و کتب سماوی تعبیر به سماوات شده است، به عالم ماده و هیولی می‌رسد و ماده چون قوه وجود و قابل کمالات غیرمتناهی است، به استمداد از فیض حق به طرف کمال

سیر می‌نماید و بعد از آنکه به صورت انسان یا حیوان کامل الوجود درآمد، دارای قوه خیال مجرد از ماده می‌شود؛ و در قوس صعود به حذاء عالم مثال منفصل و برزخ کلی و مطلق و مثال معلق به وجود خیالی و برزخی و مثال متصل و جزئی مقید، موجود می‌شود. چون صعود بر طبق نزول است و آنچه در قوس صعود متحقق می‌شود از عالم عقل و مثال و ماده و اجسام بر طبق نزول تحقق می‌یابد، با این تفاوت که فیض، در قوس نزول از عقل شروع نموده، به ماده ختم می‌شود، ولی در قوس صعود از اخت شروع شده، بعد از طی جمیع مدارج اخس به اشرف می‌رسد؛ لذا قاعده امکان اشرف در قوس نزول و قاعده امکان اخس در قوس صعود جاری می‌گردد و بعد از تحقق قوس صعودی دایره وجود تمام می‌شود و نهایات به بدایات رجوع می‌نماید (لاهیجی، ۴۶-۴۷). با توجه به آنچه تاکنون ذکر شد، می‌توان گفت: تحقق عالمی مستقل و تام الوجود و موجود به وجود برزخی نه مجرد تام و نه مادی صرف، لازم و ضروری است و حق تعالی هر ماهیت قابل را به فیض وجود موجود می‌کند و هیچ موجودی محروم از فیض عام الهی نمی‌شود و حقایق مجرد عاری از قیود ماده و سلاسل زمان و علایق مکان و جهات، به صرف امکان ذاتی بدون هر گونه مهلت، از حق فیاض مطلق قبول فیض می‌نمایند و حالت منتظره ندارند. از همین طریق است که برکات حق تبارک و تعالی استمرار یافته، فیض او برای همیشه دوام خواهد داشت. در این طرز تفکر، مراتب، نزول و صعود وجود، دوری است و عالم هستی را می‌توان به صورت دایره ترسیم نمود و به همین سبب، خلأ نیز بی‌اساس خواهد بود.

مأخذ: ابن سینا، الشفاء، الهیات، به کوشش جرج قنوانی و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م؛ بورکهارت، تیتوس، رمز بردازی، ترجمه جلال ستاری، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ جامی، عبدالرحمان، نقی‌النصر، به کوشش ویلیام چینیک، تهران، ۱۳۹۸ ق؛ راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، به کوشش صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالقلم؛ سهروردی، یحیی، «حکمة الاشراق»، مجموعه مصنفات، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۳۱ ش/۱۹۵۲ م، ج ۲، همو، «المشارع و المطارحات»، مجموعه فی الحکمة الالهیه، به کوشش هانری کرین، استانبول، ۱۹۴۵ م، ج ۱؛ صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار، تهران، ۱۳۸۳ ق؛ همو، حواشی بر حکمة الاشراق سهروردی (نک: هم، قطب‌الدین شیرازی)؛ عبدالرزاق کاشی، اصطلاحات الصوفیه، به کوشش محمد کمال ابراهیم جعفر، قم، ۱۳۷۰ ش؛ غراب، محمود محمود، الخیال (من کلام محیی‌الدین ابن العربی)، دمشق، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ قطب‌الدین شیرازی، محمود، شرح حکمة الاشراق، ج سنگی، تهران، ۱۳۱۵ ق؛ لاهیجی، رساله نوریه در عالم مثال، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران، ۱۳۶۴ ش.

برزلی، ابوالقاسم بن احمد بن محمد مَعْتَلْ بَلَوِی قیروانی (د ۸۴۰ ق/ ۱۴۳۶ م)، فقیه و خطیب مالکی تونس. وی منسوب به بُرْزله، یکی از نواحی قیروان است (سخاوی، ۱۸۹/۱۱). نام و نسب او را به صورت ابوالقاسم بن محمد بن اسماعیل بلوی نیز آورده‌اند (نک: همو، ۱۳۳/۱۱؛ قس: سراج، ۶۸۵/۱). با توجه به تاریخ درگذشت برزلی که در ۱۰۳ سالگی او رخ داده است؛ می‌توان حدود سال ۷۳۸ ق/۱۳۳۷ م را برای تاریخ تولد او تخمین زد.

را درک کرده بود، گرد آورد. نسخه کامل این اثر در ۴ جزء در کتابخانه موزه بریتانیا نگهداری می‌شود («فهرست...»، ۱۳۱). نسخه‌های دیگری نیز از این اثر در برخی کتابخانه‌ها یافت می‌شود که از آن جمله‌اند: دارالکتب قاهره، جامع زیتونه تونس و کتابخانه قرویین فاس (سید، ۱۶۰/۲؛ فهرس...، ۲۷۴-۲۷۵؛ GAL, S, II/347). گفتنی است محمد محفوظ در معرفی آثار برزلی، علاوه بر جامع مسائل... از کتاب دیگری با عنوان *الحاوی فی الفتاوی* یاد کرده است (۱۱۶/۱-۱۱۷)، اما با مقایسه مقدمه‌های این دو اثر (همو، نیز «فهرست»، همانجا) به نظر می‌رسد که دو عنوان یاد شده متعلق به یک اثر واحد باشد.

برزلی با توجه به آموخته‌هایش از شیوخ عصر و نیز در دست داشتن بسیاری از آثار گذشتگان، به نقل روایات گوناگون پرداخته است (نک: ادریس، ۲۲۷/۱-۲۲۸). در این میان نقل برخی حکایات و فتاوی درباره جایگاه شیعه در کنار اهل سنت، به ویژه در موضوع نکاح و وجود برخی تندروها در آنها قابل بررسی است که ادریس معتقد است آنچه سبب بروز نشانه‌هایی از تندروی در برابر شیعه در روایات شده، برخی افزوده‌ها از سوی راویانی همچون برزلی بوده است (نک: همانجا).

در جامع مسائل الاحکام که تقریباً همه شرح حال‌نویسان برزلی بدان اشاره کرده‌اند (نک: ابن مریم، ۱۵۰؛ سخاوی، ۱۳۳/۱؛ ابن قاضی، همانجا)، فتاوی و آرائی از وی به چشم می‌خورد که جالب توجه است و در برخی موارد از توجه ویژه او به مصلحت، و نیز عرف عامه نشان دارد (نک: برنسویک، ۱۷۷/۲، ۱۷۹). بسیاری از نویسندگان پسین، از این اثر فقهی بهره برده، و روایات، نقلیات و فتاوی برزلی را در آثار خود ذکر کرده‌اند، به ویژه ونشرسی که ضمن یادکردی با احترام از وی، بسیار از اثر او سود جسته است (نک: ۸/۱، ۱۹، ۱۸۵، ۲۰۲، ۲۱۵-۲۱۶، ۲۸۳؛ سراج، ۵۶۴/۱، ۵۶۹-۵۷۰).

جامع مسائل الاحکام افزون بر موضوعات فقهی، از لحاظ نشان دادن جریان‌های اجتماعی و تاریخی، برخی معتقدات دینی و دیگر مسائل زمان مؤلف دارای اهمیت است (نک: ادریس، ۱۹۰/۲، ۲۱۸، ۲۴۱؛ سلاوی، ۷۵/۵). برخی از پژوهشگران معاصر همچون برنسویک، ضمن آنکه این اثر را از مهم‌ترین مجموعه‌های فتاوی مالکی دانسته‌اند (۴۰/۲)، استفاده‌های تاریخی نیز از آن برده‌اند (مثلاً نک: همو، ۲۱/۲، ۲۷-۲۸، ۱۳۹، ج۲).

از همان زمان برزلی خلاصه‌هایی از این اثر او فراهم شد که مهم‌ترین آنها مختصر فتاوی برزلی تألیف شاگرد وی، احمد بن ابی زید حلولوست. نسخه‌ای از این اثر در دارالکتب قاهره موجود است (سید، ۳۳/۳). اختصار احکام البرزلی از ونشرسی و مسائل منقوله من الکتاب المسمی بجامع الاحکام... از علی بن ابراهیم بن مرحل، از دیگر خلاصه‌هایی است که نسخه‌های آنها به ترتیب در رباط و دارالکتب قاهره موجود است (نک: علوش، ۲۴۷/۱، سید، ۵۷/۳؛ نیز سراج، ۶۲۸/۱-۶۲۹/۱).

به نظر می‌رسد برزلی مهم‌ترین دوره آموزش خود را در شهر تونس سپری کرده باشد. وی از بسیاری مشایخ زمان خود همچون ابن عرفه، ابن مرزوق جد، ابوالحسن بظرنی، احمد بن محمد بن حیدره توزری، ابوعبدالله شیبی و احمد بن حاجه، در علوم گوناگون چون فقه، فرائض، حدیث، تفسیر و قرائت دانش اندوخت و از استادان خود اجازه روایت آثارشان را کسب کرد (نک: بابا تنبکی، ۳۶۹؛ فاسی، ۲۵۷/۲؛ ابن مریم، ۱۵۰-۱۵۱؛ سراج، ۶۳۵/۱، ۶۳۸، ۶۸۵، ۶۸۶؛ مخلوف، ۲۴۵). بنا به پاره‌ای از منابع، وی حدود ۴۰ سال ملازم استاد خود، ابن عرفه (د ۸۰۳/ق ۱۴۰۱ م) بوده است (سراج، ۶۸۶/۱؛ بابا تنبکی، ۳۷۰).

ظاهراً وی پس از وفات ابن عرفه، راهی حج شد و در بازگشت (۸۰۶/ق ۱۴۰۳ م)، به قاهره رفت (سراج، ۶۸۵/۱؛ قس: سخاوی، همانجا، که به سال ۸۰۰ ق اشاره دارد). او در آن دیار به تدریس پرداخت و بسیاری کسان از جمله ابن حجر عسقلانی و احمد بن یونس از وی دانش اندوختند (همانجا). در میان دیگر شاگردان او باید از کسانی مانند ابن ناجی و ابوالعباس احمد بن عبدالرحمان، معروف به حلولو نام برد (نک: سراج، ۶۲۸/۱، ۶۸۶، ۶۹۱؛ مخلوف، همانجا). برزلی در علم فقه به مرتبه‌ای رفیع دست یافت و پس از وی فتواهایش در بسیاری از آثار وارد گشت (مثلاً نک: ونشرسی، ۱۹/۱، ۲۸۳، ۱۲۷/۶).

برزلی پس از چند سال اقامت در قاهره، به تونس بازگشت. وی در این زمان به عنوان فقیه مورد توجه و طرف مشورت سلطان وقت بود (نک: برنسویک، ۴۰۰/۱). شأن علمی وی بدان پایه رسید که پس از وفات استادش، ابومهدی غبرینی در ۸۱۵/ق ۱۴۱۲ م، امام و خطیب جامع اعظم زیتونه شد (سراج، ۵۹۴/۱-۵۹۵؛ قس: زرکشی، ۱۲۵) و تا آخر عمر در این مقام باقی ماند (ابن ابی ضیاف، ۶۲/۷).

از موضوعات قابل توجه در دوره امامت برزلی در جامع زیتونه، بروز درگیری‌هایی میان سپاه حفصی با برخی قبایل عرب منطقه در ۸۳۷/ق ۱۴۳۴ م بود. در این درگیری‌ها که به شکست اعراب منتهی گشت، برزلی به عنوان مقامی روحانی، سعی در تهییج و تحریک مردم برای مقابله با این قبایل داشت (ابن صیرفی، ۳۲۳/۳-۳۲۴). او همچنین به قتل و کشتار ایشان فتواداد و آنها را «خربی» خواند (نک: ابن ابی دینار، ۱۷۰، ۲۳۵؛ عروسی، ۷۱۳). نیز گفته شده که شاید پیروزی حفصیه بر قبایل عرب به برکت استجابت دعای برزلی بوده است (نک: ابن ابی دینار، ۱۵۸؛ قس: سراج، ۱۹۶/۲).

برزلی یکی از مشایخ مذهب مالکی است که افزون بر فتواهای خود، به نقل و گردآوری مجموعه‌ای از فتواهای دیگر بزرگان این مذهب نیز پرداخته است. نتیجه این تلاش تألیف اثری با عنوان جامع مسائل الاحکام فیما نزل بالمفتین و الاحکام بود که به دیوان، فتاوی و نوازل نیز شهرت دارد (ابن قاضی، ۲۸۲/۳؛ فاسی، ۲۵۷/۲؛ سراج، ۶۳۹/۱). مؤلف در این اثر چنانکه خود در مقدمه آن اشاره کرده، قصد داشته است تا نوازل ابن رشد و ابن حاج، الحاوی ابن عبدالنور و نیز فتواهای متأخران مالکی مذهب مغرب و افریقیه، به ویژه تونسیه را که خود آنها

(۶۲۹).

مآخذ: ابن ابی دینار، محمد، المؤنس، به کوشش محمد شمام، رباط، ۱۳۸۷ق؛ ابن ابی ضیاف، احمد، انحف اهل الزمان، تونس، ۱۹۹۰م؛ ابن صیرفی، علی، نزهة النفوس و الایبدان، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۳م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، درة الحجال فی اسماء الرجال، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره/تونس، ۱۳۹۱ق؛ ۱۹۷۱م؛ ابن مریم، محمد، البستان فی ذکر الایاء و العلماء بتلمسان، الجزائر، ۱۳۲۶ق؛ ۱۹۰۸م؛ ادریس، هادی ژوه، الدولة الصنهاجیة، ترجمه حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۹۲م؛ باباتیکی، احمد، نیل الایهاج، به کوشش عبدالحمید عبدالله هرامه، طرابلس، ۱۹۸۹م؛ برنسیک، روب، تاریخ افریقیة فی العهد الحفصی، ترجمه حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۸۸م؛ زرکشی، محمد، تاریخ الدولتین، به کوشش محمد ماضور، تونس، ۱۹۶۶م؛ سخاوی، محمد، الضوء اللامع، بیروت، مکتبه الحیاء، سراج اندلسی، محمد، الحلل السندیة، به کوشش محمدحیی هیله، بیروت، ۱۹۸۴م؛ سلاوی، احمد، الاستقصاء، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، بیروت، ۱۹۵۵م؛ سید، خطی، عروسی مطوی، محمد، السلطنة الحفصیة، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ علوش، ی.س. و عبدالله رجایی، فهرس المخطوطات العربیة المحفوظة فی الخزائن العامة برباط الفتح، پاریس، ۱۹۵۲م؛ فاسی، محمد، الفكر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی، به کوشش عبدالعزیز قاری، مدینه، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ فهرس مخطوطات خزائن ابن یوسف بمرکش، به کوشش صدیق بن عربی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ محفوظ، محمد، تراجم المؤلفین التونسیین، بیروت، دار الغرب الاسلامی، مخلوف، محمد، شجرة النور الزکیة، بیروت، ۱۳۵۰ق؛ ونترسی، احمد، المعیار العرب، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ نیز؛

Catalogus codicum manuscriptorum qui in Museo Britannico asservantur, London, 1846; GAL.S.
فرا مرزحاج منوچهری

برزنجی، محمد بن عبدالرسول بن عبدالسید (۱۰۴۰-۱۱۰۳ق/۱۶۳۰-۱۶۹۲م)، مفسر و فقیه صوفی مشرب شافعی. نسب وی به امام حسن مجتبی (ع) می‌رسد (نک: مرادی، ۶۵/۳). وی در روستای برزنج در شهر زور، در غرب ایران، متولد شد. در موطن خود نزد پدرش قرآن و برخی علوم و معارف را فراگرفت و از کسانی مانند محمد شریف کورانی و ابراهیم بن حسن کورانی و احمد قشاشی علوم رسمی و معارف طریقت را آموخت (همانجا).

برزنجی برای فراگیری دانش به همدان، عراق، قسطنطنیه، شام، مصر و یمن سفرها کرد و از بسیاری دانشمندان بهره‌ها برد. در ماردین، حلب و دمشق از کسانی چون احمد سلاخی، ابوالوفا عرضی، محمد کواکبی، عبدالباقی حنبلی و عبدالقادر صفوری علم آموخت. او همچنین در بغداد از شیخ مدلیج، و در مصر از محمد جابلی، علی شیرامیلیسی، محمد عنانی و برخی دیگر علم و دانش فراگرفت. سرانجام به حجاز رفت و نزد علمای حرمین همچون اسحاق بن جعمان زبیدی، علی ربیعی، علی عقیبی تغری و عبدالملک سجلماسی بهره‌ها برد (همانجا). وی در مدینه ملازم ابراهیم کورانی و احمد قشاشی شد و از بزرگان و علمای آن شهر گردید و به تدریس پرداخت (فاسی، ۳۵۴/۲؛ تعلیقات...، ۱۹۲-۱۹۳)، اگر چه نام شاگردان وی را نمی‌دانیم. ولی ابوالحسن محمد بن عبدالهادی تَوّی سندی (د ۱۱۳۹ق/۱۸۲۴م) و عبدالقادر فاسی از جمله راویان برزنجی به شمارند (نک: کتانی، ۱۴۸/۱، ۷۶۷/۲).

از سرزمینهای دور دست برای حل و فصل مسائل عقلی و نقلی مذاهب اربعه به نزد برزنجی می‌رفتند و او به سهولت و نیکوترین بیان آنها را جواب می‌داده است (مرادی، ۶۵/۳-۶۶؛ تعلیقات، ۱۹۳-۱۹۴). گویا به مدت ۷ سال از جانب سلطان ابراهیم خان از امرای مکه به وی منصب قضا پیشنهاد می‌شد، اما وی به سبب زهد آن را رد می‌کرد (همان، ۱۹۳) و فقط به تدریس و تألیف پرداخت. سرانجام در مدینه وفات یافت و در بقیع در مقبره برزنجیها مدفون گشت (مرادی، همانجا). فرزندان و اولاد او نیز عالمان و فاضلان و مفتیان شافعی در مدینه گردیدند.

آثار: از برزنجی تألیفات پرشماری بر جای مانده است که آنها را بالغ بر ۹۰ اثر دانسته‌اند (مرادی، ۶۵/۳؛ تعلیقات، ۱۹۴). تنها اثر چاپ شده وی الاشاعة لاشراط الساعة درباره نشانه‌های آخر الزمان و بر پایی قیامت است و شامل نشانه‌های ظهور مهدی موعود (ع) نیز هست و بالمآل از دیدگاه احادیث و روایات عامه به مسئله مهدویت می‌پردازد.

خود برزنجی در سبب تألیف کتاب گوید که چون سیوطی در خطبه شرح الصدور مطالب مربوط به برزخ را ذکر کرده، و کتابی نیز درباره بحث مردگان و آخرت به نام البدور السافرة تألیف کرده بود، خواست که کتابی بنگارد تا «برزخی» بین دو کتاب وی و یا مقدمه‌ای بر آن دو کتاب باشد (برزنجی، ۲). کتاب به ۳ باب عمده تقسیم می‌شود: در باب اول به ظهور و اتمام نشانه‌های بعید که از رحلت رسول اکرم (ص) شروع می‌شود، توجه کرده، و به طور فشرده و فهرست وار به وقایع مهم تاریخ اسلام پرداخته است: همچون خلافت عمر و عثمان و واقعه جمل، صفین و نهروان و نبرد امام حسن (ع)، واقعه عاشورا، فتنه‌های زمان بنی مروان و فاطمیان، ظهور معتزله و قمرطیان و نیز فتح بیت المقدس توسط صلاح الدین ایوبی؛ در باب دوم به ظهور و گسترش فساد اجتماعی و اخلاقی در جامعه اسلامی می‌پردازد و در خاتمه برخی احادیث متناسب با موضوع را ذکر می‌کند؛ و در باب سوم به نشانه‌های بزرگ و نزدیک به برپایی قیامت که در پی هم خواهد آمد، می‌پردازد و بر آن است که این ترتیب را هیچ کس مانند وی نیاورده است.

برزنجی ظهور مهدی (ع) را از نخستین نشانه‌های نزدیکی قیامت یاد می‌کند و در بخشی جداگانه به ذکر نام و نسب و اشاره به برخی روایات مربوط به مهدی (ع) از عامه می‌پردازد و مدینه فاضله در عصر ظهور آن حضرت را ذیل روایت «یملأ الارض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً» ترسیم می‌کند (ص ۸۹-۹۰). هنگام ذکر نام و نسب حضرت، وی را طبق روایات معتبر از اولاد فاطمه (ع) و از اخلاف یکی از حسنین (ع) می‌داند (ص ۸۸).

وی به مناسبت برخی دیدگاههای رایج میان حنفیان و معتزلیان عصر خود را نیز به نقد گرفته است (ص ۴۶، ۱۷۰-۱۷۲).

برزنجی الاشاعة را در مدینه در ۱۰۷۶ق به پایان برده است (نک: ص ۱۹۰). این کتاب در قاهره (۱۳۲۵ق) به کوشش محمد بدرالدین نسانی و بار دیگر در ۱۳۹۳ق در همانجا و نیز دمشق (۱۹۸۹م) انتشار یافته است.

و ۵۸' عرض شمالی، و در ارتفاع ۱'۰۸۰ متری از سطح دریا واقع است (آمارنامه... ۱۹). کسروی نام برزند را با نام زرنند ساوه، زرننگ سیستان و برزنج اران از یک ریشه می‌داند (۲۷۷/۳). رودخانه فصلی برزند چای (سویاشی) از این آبادی می‌گذرد (فرهنگ... ۲۶۷). در سرشماری آبان ۱۳۷۵ ش این دهستان دارای ۷۹۱ خانوار با ۴'۸۲۱ نفر جمعیت بوده است (سرشماری... ۶).

در عصر اسلامی، نخستین بار از برزند در وقایع سال ۱۲۲ ق نام برده شده است. در این سال خزرها بر نواحی جنوبی قفقاز و آذربایجان تاختند، اما در برزند با سپاهیان خَرّشی، سردار عرب رویه‌رو شدند و پس از پیکاری سخت شکست خوردند و گریختند (ابن اثیر، ۱۶۱/۵). در اوایل سده ۳ ق با آغاز جنبش بابک خرم‌دین، این منطقه از جمله برزند، دستخوش ناآرامی شد و پس از آنکه بابک لشکریان خلیفه معتمد را بارها شکست داد، در ۲۲۰ ق افشین برای سرکوب او به آذربایجان رفت و در برزند اردو زد و به بازسازی استحکامات آنجا پرداخت (طبری، ۱۳۰۹/۹؛ ابن اثیر، ۴۴۸/۶؛ ابن خردادبه، ۱۲۱). بابک سرانجام در ۲۲۲ ق شکست خورد و اسیر شد و او را در دهم شوال همان سال به برزند، نزد افشین بردند و وی چند ماه همانجا زندانی بود (یعقوبی، ۴۷۳/۲-۴۷۴؛ طبری، ۵۲۰۴۹/۹). مؤلف حدود العالم یک سده و نیم پس از این وقایع، برزند را شهری خرم و آبادان، با آبهای روان و کشت بسیار یاد کرده (ص ۱۵۹)، و مقدسی نیز در همین روزگار آن را شهری کوچک، به عنوان بازار ارمنستان و بارانداز کوره آذربایجان دانسته است (ص ۳۷۸).

از تاریخ برزند در سده‌های بعد آگاهی نداریم، اما گمان نمی‌رود این ناحیه از تاخت و تاز و ویرانگری مغولان مصون مانده باشد؛ چه، حمدالله مستوفی در سده ۸ ق از برزند با عنوان ناحیه‌ای مخروبه یاد می‌کند که تنها دیهی از آن برجا مانده است (ص ۹۰). قلعه برزند در زمان ناصرالدین شاه توسط حسنعلی خان جنرال مرمت، و قلعه جنرال نامیده شد (ساعدی، ۷۹).

مآخذ: آمارنامه استان اردبیل (۱۳۷۷ ش)، سازمان برنامه و بودجه استان اردبیل، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن خردادبه، المسالك و الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ ساعدی، غلامحسین، خیابان یا مشکین‌شهر، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، استان اردبیل، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ طبری، تاریخ و فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (اهر)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۶ ش، ج ۷؛ کسروی، احمد، کاروند، به کوشش یحیی ذکا، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، یروت، دارصادر.

بُرْزَوِیه، پزشک نامدار و پیشوای پزشکان ایران در عصر خسرو اول ساسانی، گردآورنده کلیله و دمنه و احتمالاً مترجم پنجه تنتره از سنسکریت به زبان پهلوی که بخشی از کلیله و دمنه را تشکیل می‌دهد. این نام در فارسی میانه به شکل برزوی، مرکب از دو جزء برز (Burz)

دیگر آثار وی که نسخه‌های خطی آن موجود است، اینهاست: الاسعاد و الاسعاف ممن حضرت فتح بلغراد یا القصيدة اللامية البلغرافية، که نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر یافت می‌شود (نک: GAL, S, II/529-530)؛ الاسفار عن اصل الاستخارة، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملی ایران موجود است (ملی، ۶۳۱/۱۰)؛ الهام الصواب لاولی الاباب، انهار السلسبیل لریاض انوار التنزیل، بغیة الطالب لایمان ابی طالب و التأیید و العون للقاتلین بایمان فرعون، که نسخه‌هایی از آنها در برلین و قاهره و دمشق و پتیه موجود است (نک: ظاهریه، تصوف، ۲۳۳/۸؛ GAL, II/511؛ آلوارت، شم 2451، 3399؛ سداد العلم و سدادالدین فی اثبات النجاة و الدرجات للوالدین (ظاهریه، تصوف، ۳۲/۲)؛ السنا و السنوت فیما یتعلق بالقنوت (همان، حدیث، ۲۳۴؛ فهرس... ۱۳۰/۶)؛ شرح الخارق و جرح المارق (جبوری، ۴۳۳/۲)؛ العقاب الهاوی علی الثعلب العاوی، که ظاهراً تا ۱۰۹۲ ق آن را به اتمام رسانیده است و نسخه‌هایی از آن در مجموعه گارت و کتابخانه بریل لیدن موجود است (حتی، شم 1526؛ GAL, S, II/530)؛ قدح الزند و قدح الرمفی رد جهالات اهل سرهند و الناشرة الناجرة للفرقة الفاجرة، که در رد ادعاهای شیخ احمد سرهندی است (نک: آصفیه، ۳۵۰/۲-۳۵۱؛ مرقاة الصعود الی فهم اوائل العقود، در تفسیر اوایل سورة مائده (کوپرلی، ۱۱۲/۱). کتابی به نام نواقض الروافض (لرروافض) از محمد بن عبدالرسول برزنجی (د ۱۱۲۳ ق) نیز یاد شده که احتمالاً مراد همین برزنجی (د ۱۱۰۳ ق) است (نک: مرادی، ۶۵/۳) و نسخه‌هایی از آن در پاریس (دوسلان، شم 1459) و برلین (آلوارت، شم 2137) و نیز نسخه‌ای در قم موجود است (نک: مرعشی، ۳۳۲-۳۳۱/۱۹؛ برای آثار منسوب، نک: حسن، ۳۲۵/۱-۳۲۶؛ نیز شورا، ۱۳۰/۴-۱۳۱؛ برای نسخه یک اجازه و یک یادداشت، نک: فهرست... ۱۱۸/۱؛ لث، 272).

مآخذ: آصفیه، خطی؛ برزنجی، محمد، الاشاعة لاشراط الساعة، قاهره، ۱۳۹۳ ق؛ تعلیقات بر الاشاعة... (نک: هم، برزنجی)؛ جبوری، عبدالله، فهرس المخطوطات العربیة فی مکتبة الاوقاف العامة فی بغداد، بغداد، ۱۹۷۴ م؛ حسن، کسروی، تعلیقات بر دیوان الاسلام ابن غزی، بیروت، ۱۴۱۱ ق/۱۹۹۰ م؛ شورا، خطی؛ ظاهریه، خطی؛ قاسی، محمد، الفكر الساسی فی تاریخ الفقه الاسلامی، به کوشش عبدالعزیز قاری، مدینه، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷ م؛ فهرست المخطوطات دارالکتب المصریة، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶ م؛ فهرس مخطوطات جامعة الملك سعود، ریاض، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ کتانی، عبدالحی، فهرس الفهارس و الانبات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ کوپرلی، خطی؛ مرادی، محمد، سلك الدور، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ مرعشی، خطی؛ ملی، خطی؛ نیز:

Ahlwardt; De Slane; GAL; GAL, S; Hitti, Ph.K. et al., Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts, Princeton, 1938; Loth, O., A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office, Osnabrück, 1975.

بَرَزَنْد، دهستانی از بخش انگوت شهرستان گرمی مغان در استان اردبیل. مساحت این دهستان بالغ بر ۳۸۸ کم ۲، و دارای ۳۱ پارچه آبادی به مرکزیت قاسم‌گندی است. برزند در ۴۷ و ۵۳ طول شرقی و ۳۸

به معنای بلند [مرتبه]، متعالی؛ و پسوند تحبیب اوی (oy-)، و در فارسی باستان به صورت Brz-ayya آمده است (ژنیو، 64-65؛ دُبلوا، 48).

اطلاعات ما درباره زندگی برزویه و سفر او به هند، برگرفته از سرگذشت ظاهراً خود نوشت او در آغاز کلیله و دمنه (باب برزویه طبیب)، و نیز آنچه در روایت افسانه‌آمین شاهنامه فردوسی به روایت شادان برزین (۲۴۷/۸ بی) و غرر السیر تعالی، احتمالاً از طریق خدای نامه‌ها و شاهنامه ابومنصوری، آمده است. مطابق «باب برزویه»، پدر وی مردی لشکری، و مادرش از خاندان علمای دین زردشت بود. پدر و مادر، او را از دیگر فرزندان برتر گردانیده، به تربیتش همت گماشتند تا بزرگ شد و در پزشکی شهرتی یافت (اصطخری، مسالک الممالک، ۲۶۲، که او را از پزشکان ابر شهر خوانده، قس: مسالک و ممالک، ۲۰۸، که او را از مرو دانسته است). وی مدتی به جمع مال راغب شد، ولی به زودی خود را سخت نکوهید و با نفس سرکش به مبارزه برخاست و به بررسی و تحلیل افکار و عقاید خویشتن و اظهار تردید در درستی ادیان موجود و رفتار پیروان آنها پرداخت. در این محاکات نفس دریافت که شرایع و عقاید موجود اقناع کننده نیست و هر کس حقیقت و راستی را از جایی می‌جوید، و راههای وصول به حقیقت، تاریک و ناپیداست؛ آنگاه به تحصیل رضای باطن و ریاضت نفس برخاست، تا سفر هند پیش آمد (کلیله...، ۴۴-۵۸). «باب برزویه» در کلیله و دمنه خود داستانی دلکش از گفت و گو با خود خویشتن، و تردیدهایی است که در هدف از آفرینش گیتی و شناخت زندگانی و جایگاه آدمی و تبیین فضایل و تعیین رذایل، بر جان انسان اندیشمند رخنه می‌کند و حاکی از تلاطم یک روح حقیقت‌جوست.

به هر حال، در معدود روایات موجود در منابع (برای بررسی تحریرها و ترجمه‌های عربی، سریانی و عبری کهن از روی متن فارسی میانه، و ترجمه‌های متأخرتر، و نیز متن سنسکریت پنجه تنتره و دیگر منابع کلیله و دمنه، نک: ه د، کلیله و دمنه) درباره سفر برزوی به هند، اختلاف یا اجمال و تفصیل است. خلاصه این داستان افسانه‌آمین این است که برزوی، بزرگ‌ترین و دانشمندترین اطبای دربار خسرو انوشیروان (ابن ابی اصیبعه، ۳۰۸/۱؛ اصطخری، مسالک الممالک، همانجا؛ فردوسی، ۲۴۷/۸-۲۴۸)، در کتابی خواند که در کوهی در هند، گیاهی است که همه دردها را درمان می‌کند و مرده را زنده می‌گرداند. داستان را با شاه در میان گذاشت و شاه نیز او را مأمور کرد تا به هند رفته، آن گیاه را بیابد و خود نیز نامه‌ای به شاه (رای) هند نوشت و با هدایایی گران، همراه برزویه روان کرد. شاه هند، برزویه را بسی محترم داشت و پزشکانی نامدار با او بار گردانید تا آن گیاه را بجوید. برزویه روزگاری دراز (قس: مجمل...، ۷۵) به جست و جو برخاست و رنجها برد، اما آنچه را می‌خواست نیافت، تا او را نزد پارسی خردمند رهنمون شدند و آن دانا، مرد، او را گفت که مراد از «کوه، گیاه و مرده» به ترتیب، دانش، کلمه (سخن) و نادانی (بی‌دانشی) است. پس او را از وجود کتابی آگهی داد که در خزانه شاه هند نگهداری می‌شود و کسی را به آن راه نیست و

مقصود از گیاه معجزه‌آسا همان است. برزویه از شاه خواست تا آن کتاب را در اختیار او نهد. شاه با اینکه قلباً مایل نبود، پذیرفت، بدان شرط که آن را در برابر خود او بخواند و نسخه‌ای از آن بر ندارد. برزویه پذیرفت، اما هرچه روزها می‌خواند، از بر می‌کرد و شبانگاه به رشته تحریر می‌کشید تا کار به انجام رسید و از خسرو دستوری خواست و به ایران بازگشت (تعالی، ۶۳۰-۶۳۲؛ فردوسی، ۲۴۸/۸-۲۵۲).

آنچه در مقدمه کلیله و دمنه آمده، با روایات یاد شده متفاوت است. بنابر این مقدمه خسرو خود از وجود کتاب کلیله و دمنه در هند آگاه شد و در پی مردی فاضل و هنرمند که زبان پارسی و هندی بداند، برآمد، تا جوانی برزویه نام را که به صناعت طب شهرتی داشت، یافتند و خسرو او را به هند فرستاد تا آن کتاب و دیگر آثار هندوان را بیاورد. برزویه درزی دانش‌اندوزان، بی‌آنکه مقصود خود را فاش سازد، به آن دیار رفت و همه‌جا گشت تا از آن کتابها نشانی بیابد. سرانجام به یاری مردی هندی و وفادار به او، بر آن کتاب و آثار دیگر در خزانه شاه هند دست یافت و از آنها نسخه برداشت و به ایران بازگشت (ص ۲۹-۳۵). خسرو انوشیروان او را بزرگیا افزود و صله‌ها داد، اما برزویه از شاه خواست تا وزیر خود بزرگمهر را دستور دهد که بخشی با عنوان «باب برزویه» بر کتاب بیفزاید. خسرو هم با آنکه این درخواست را فراتر از پایگاه او می‌دانست، پذیرفت (همان، ۳۵-۳۶؛ فردوسی، ۲۵۳/۸-۲۵۴).

روایت تعالی نیز چنین است (ص ۶۳۲)، جز آنکه وی تصریح کرده که بزرگمهر مأمور شد تا کتاب را به زبان پهلوی بازگرداند و باب برزویه را در آغاز آن قرار دهد (نیز نک: مجمل، همانجا)، بنابر این گزارش که با روایت یاد شده در مقدمه کلیله و دمنه تفاوت دارد، برزوی، سنسکریت یا زبان متن اصلی کتاب را نمی‌دانسته، و در این صورت معلوم نیست که چگونه کتاب را در حضور شاه هند می‌خوانده، و از بر می‌کرده و سپس می‌نوشته است. اگر داستان ترجمه کتاب توسط بزرگمهر درست باشد، به ناچار روایت تعالی و فردوسی که آورده‌اند برزویه کتاب را می‌خواند، و از بر می‌کرد و نیز آنچه در مقدمه کلیله و دمنه آمده که وی پارسی و هندی می‌دانست، مخدوش خواهد بود. در حالی که برخی گزارشها به صراحت یا کنایه از ترجمه کتاب توسط خود برزویه سخن رانده‌اند (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ نیز نک: حکمت، ۶۸۲؛ خانلری، ۱۰)؛ نیز اکنون می‌دانیم که برزویه کتاب کلیله و دمنه را از چند کتاب گرد آورده بوده است، پس لابد می‌توانسته آن کتابها را بخواند و انتخاب کند. برخی از محققان برای حل این مسأله کوشیده‌اند تا اثبات کنند که برزویه و بزرگمهر هر دو یک تنند. کریستن سن («ایران...»، 429) که روایات تعالی و فردوسی را افسانه، و حاکی از علاقه ایرانیان به آن کتاب دانسته است، برای اثبات یگانگی برزویه و بزرگمهر دلایلی آورده است که در نگاه اول جلب توجه می‌کند: نخست آنکه در هیچ‌یک از منابع کهن تاریخی سریانی، ارمنی و بیزانسی معاصر ساسانیان، و نیز در

اسلام در آن ایام - گرچه برخی تشکیکهای اصحاب ادیان دیگر هم وجود داشته - چندان وجهی ندارد. در حالی که می‌دانیم در عصر خسرو اول و اندکی پیش و پس از آن، کشمکشهای دینی میان موبدان، مسیحیان و مزدکیان جریان داشته است و همین امر انتساب این باب را به آن روزگار موجه‌تر می‌گرداند، خاصه که فکر عزت از دنیا، اندیشه‌ای است که در هند و میان مسیحیان، مانویان و مزدکیان سخت رواج داشته است. با اینهمه، بهار در اینکه برزوی در آن عهد از بیم روحانیان زردشتی می‌توانسته چنین عقایدی اظهار کند، تردید کرده است (۲۵۳/۲-۲۵۴). از آن سوی کشف متن سریانی کهن کلیله و دمنه که از روی متن فارسی میانه ترجمه شده، و تنها یک برگ از آغاز و چند سطر از انجام آن افتاده، دیرینگی اثر را نشان می‌دهد. این معنی که «بذ»، مترجم کتاب به سریانی کهن، خود آثاری در رد مانویت و آیین مزدکی داشته است (دبلا، 1-2)، هم حاکی از نزاعهای دینی عصر خسرو است، و هم می‌تواند متأثر از «باب برزویه طیب» باشد.

سرانجام باید گفت که برزویه، پزشکی که در پی دست یافتن به حقیقت، به سیر آفاق و انفس دست زد، خود در هند به مطالعه پرداخت و آنچه را برای مقصود خود - باز نمودن مطامع و خصایل اخلاقی و دست یافتن به نوعی جهان بینی، و نیز شیوه ملک‌داری - مناسب دید، گرد آورد و انتخاب کرد و در برخی تغییراتی داد و همه را در یک کتاب جمع کرد. هم اینجا باید گفت که احتمال می‌رود دست کم یک باب از ابواب کلیله و دمنه، نوشته خود برزویه باشد (همو، 14؛ قس: ابن ندیم، ۳۶۳-۳۶۴، که اصل کتاب را ایرانی یا ساخته بزرگمهر می‌داند).

مأخذ: ابن ابی اصیبه، احمد، عین الانباء، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ همو، مسالک و ممالک، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بهار، محمدتقی، سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ بیرونی، ابوریحان، تحقیق ما للهند، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ ثعالبی مرغی، حسین، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، به کوشش ژنیرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ حکمت، علی اصغر، حاشیه بر تاریخ ادبی ایران (از سعدی تا جامی) ادوارد براون، تهران، ۱۳۵۷ش؛ خاثری، پروین، مقدمه بر داستانهای پیدای، ترجمه کهن فارسی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش رستم علی اف، مسکو، ۱۹۷۰م؛ کلیله و دمنه، ترجمه نصرالله منشی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ گردیزی، عبدالحی، زین‌الخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مجمل‌التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛

نیز:

De Blois, F., *Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalileh wa Dinnah*, London, 1990; Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944; id., *La Légende du sage Buzurjmihr*, *Acta Orientalia*, Leiden, 1929, vol. VIII(2); Gignoux, Ph., *Noms propres Sassanides en Moyen-Perse Epigraphique*, ed. M. Mayrhofer and R. Schmitt, Wien, 1986; *Iranica*; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963.

صادق سجادی

پرس، یا پُرس، نام شهری باستانی بر کرانه رود فرات، نزدیک محل شهر باستانی بابل، و اکنون در جنوب شرقی کربلا و شمال نجف.

خدای‌نامه و آثار طبری و ابن قتیبه و اوتیخیوس (سعید بن بطریق) از بزرگمهر یاد نشده است. دوم آنکه برزوی، شکل مصغر (با توجه به پسوند تحبیب - oy) یک نام ترکیبی با برز (نک: یوستی، 73-74) است که به احتمال بسیار اصلاً برزمهر بوده، و بعداً به صورت بزرگمهر تحریف شده است و از طریق شکل عربی دوباره به صورت بزرگمهر فارسی میانه درآمده است و سرانجام کتاب ایادگار و زرگمهر و وزارشین چترنج که حدود سده ۹/۳م نوشته شده، شباهت قابل ملاحظه‌ای با عبارات سرگذشت خود نوشت برزوی دارد. یعنی سخنان برزوی اساس کتابی را تشکیل داده که سپس به وزرگمهر افسانه‌ای نسبت داده شده است، و یک کاتب مزدایی گفتارهای برزوی/برزمهر/بزرگمهر را دوباره به فارسی میانه بازگردانده، و نام فارسی میانه‌ای بزرگمهر را جعل کرده است (کریستن سن، «افسانه...»، 109-100).

این استدلالها از سوی برخی از محققان دیگر نااستوار و قابل نقض دانسته شده است؛ چه، اولاً این قتیبه که مقدم بر طبری و سعید بن بطریق است، و نیز دینوری و ثعالبی، بارها از بزرگمهر یاد کرده‌اند، دیگر آنکه شباهت میان ایادگار و زرگمهر با احوال برزوی در کلیله و دمنه دلیل یگانگی دو اثر و دو نام نیست، زیرا شباهت احوال برزوی با برخی از آثار دیگر حتی بیشتر است. آنگاه این نظر که ایادگار ۳۰۰ سال پس از سقوط ساسانیان نوشته شده، نیز با تحقیقات هنینگ مردود شمرده می‌شود. از این رو، باید گفت برزوی، خود یک شخصیت حقیقی و تاریخی مستقل است (دبلا، 48-50). نیز به بیان درست خالقی مطلق (نک: ایرانیکا، IV/382)، اگر هم برزمهر نام کامل و درست برزویه باشد، دلیلی بر اثبات اینکه او همان برزمهر (بزرگمهر)، دبیر و وزیر خسرو باشد، نیست. البته این معنی که گردیزی (ص ۸۷) از بزرگمهر وزیر به عنوان آورنده کلیله و دمنه به ایران یاد کرده، قابل توجه است و نشان می‌دهد که دست کم در نیمه‌های سده ۵ق در ایران شرقی این نظر رواج داشته است، اما باید گفت که این نیز از داستانهای است که از اواخر عهد ساسانی درباره بزرگمهر، وزیر پر آوازه خسرو ساخته‌اند و هیچ دلیلی وجود ندارد که بتوان براساس آن گمان کرد که بزرگمهر زبان سنسکریت می‌دانسته، یا مداخله‌ای در ترجمه کتاب، یا حتی نگارش «باب برزویه» داشته است.

قطع نظر از بحث برزوی و بزرگمهر، درباره تاریخ نگارش و همچنین نویسنده «باب برزویه طیب» نیز اختلاف است. ظاهراً ابوریحان بیرونی (ص ۱۲۳) نخستین کسی است که در اصالت آن تردید کرده، و آن را ساخته خود ابن مقفع دانسته است تا در عقاید دینی تشکیک کند و مردم را آماده پذیرش مانویت گرداند. نولدکه نیز با استناد به این معنی که فضای دینی وصف شده در این باب، با احوال عصر ابن مقفع سازگاری دارد، نظر بیرونی را درست دانسته است، ولی کریستن سن - چنانکه از همین باب برمی‌آید - آن را نوشته خود برزویه می‌داند («ایران»، 429-423).

واقع آن است که انتساب این داستان به ابن مقفع، با سیطره کم‌مانند

برسی در بابل خدمت می کردند (استرابن، VII/203).

از شخصیت‌های منسوب به برس، در دوره اسلامی، می‌توان به عبدالله بن حسن برسی، از دبیران معروف عهد معتضد عباسی و رئیس دیوان بادوریا، و رجب بن محمد بن رجب، معروف به حافظ برسی که به حله رفت و از دانشمندان نامدار عصر شد، اشاره کرد (یعقوبی، ۱۱۸/۱؛ یاقوت، ۵۶۶/۱).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۹۹۱/ق ۱۴۱۲؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۹۸۳/ق ۱۴۰۳؛ ابویوسف، یعقوب، الخراج، بیروت، ۱۳۹۹/ق ۱۳۷۹؛ امین، حسن، دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۳۸۶؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، بیروت، ۱۴۱۳/ق ۱۹۹۱؛ قدامة بن جعفر، الخراج، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹؛ کینگ، لئونارد، تاریخ بابل، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، ۱۳۷۸؛ شمس‌الدین، علی، مروج الذهب، به کوشش شارل بلا، بیروت، ۱۹۷۳؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، محمد علی، البالیات، نجف، ۱۳۷۰/ق ۱۳۷۰؛ نیز:

Buckingham, J. S., *Travels in Mesopotamia*, London, 1827; Dandamayev, M. A., *Iranians in Achaemenid Babylonia*, California, 1992; Garelli, P. and V. Nikiprowetzky, *Le Proche - Orient asiatique*, Paris, 1974; Handcock, P. S. P., *Mesopotamian Archaeology*, London, 1912; Josephus, *Against Apion*, tr. H. St. J. Thackeray, Cambridge, 1966; Layard, A. H., *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, London, 1853; Myers, P. V. N., *Remains of Lost Empires*, New York, 1874; Strabo, *The Geography*, tr., H. L. Jones, London, 1966; Vaux, W. S. W., *Nineveh and Persepolis*, London, 1851.

پرویز امین

بَرَساوش (مغرب پرسئوس^۱، نیز به صورت‌های برساوش، برشوش، فرساوش)، یا حامل رأس الغول (ترنده سر دیو) (بیرونی، التفهیم، ۹۲؛ بتانی، ۲۵۰)، یازدهمین صورت از صورت‌های فلکی نیم کره شمالی آسمان در نظام نجومی کهن، دارای ۲۹ ستاره از قدرهای دوم تا پنجم. به گفته صوفی، همه ستارگان برساوش میان دو صورت فلکی ثریا (خوشه پروین) و ذات الکرسی قرار دارند (ص ۱۰۶).

بر اساس اسطوره‌های یونانی، پرسئوس که می‌بایست سر عفریته‌ای را برای پولیدکسیس بیاورد، با یاری گرفتن از آتنه و هزمیس به جنگ میدوسا^۲ (در منابع اسلامی: غول) رفت و توانست او را - که نگاهش دشمنان را سنگ می‌کرد - با بهره‌گیری از سپری صیقلی، از پای درآورد و سرش را از تن جدا کند. وی هنگام بازگشت شاهزاده آندرومدا^۳ (امراة المسلسله = زن به زنجیر کشیده) را نیز که به عنوان قربانی قیطس^۴ (هیولای دریا)، در کرانه‌های اتیوپی به زنجیر کشیده شده بود، نجات داد (برنهام، 1405-1404/III؛ آلن، 330-329). بیرونی نیز آورده است که برساوش «در بیابان مردم را پیراه کند» (همانجا). در روزگار باستان برساوش را به صورت مردی تصور کرده‌اند «بر پای چپ ایستاده و پای راست برداشته و دست راست بالای سر برده، و به دست چپ سر غولی» (صوفی، همانجا، نیز ترجمه، ۷۵؛ بیرونی، همانجا). گویا اعراب دوره جاهلی برساوش را به عنوان یک صورت

در وجه تسمیه آن گفته‌اند که چون در آنجا پارچه‌های کثانی می‌بافتند، آن را برس (بنبه) خوانده‌اند. برخی آن را مأخوذ از بولوس^۱، الهه باستانی که حدس زده می‌شود معبدش در برس بوده، دانسته‌اند (باکینگم، 487؛ استرابن، VII/203؛ نیز نک: ابوعبید، ۲۴۱/۱).

آثار باستانی این محل، به رغم برخی اشارات، کهن‌تر از عصر بخت‌نصر نیست و این آثار را برس نامرود خوانده‌اند. بعضی از محققان، این شهر و آثار یاد شده را در محل شهر کلدانی بوریسیا دانسته‌اند (مایرز، 240؛ لایارد، 496-493، 500؛ قس: استرابن، همانجا؛ نیز یاقوت، ۵۶۵/۱). باکینگم (ص 476) که به استناد تلفظ مردم محلی، هر دو ضبط برس و برس را درست دانسته، احتمال داده است که «بوریسیا»ی استرابن، به عنوان شهر مقدس آرتیمیس و آپولو، و «بارسیتا»ی بطلیموس، و «برسیا»ی یوستینوس همه بر محل واحدی دلالت دارند. در این صورت مراد از بوریسیا در برخی گزارش‌های مربوط به دوره هخامنشیان و اسکندر همان برس است (یوسفوس، I/223؛ داندامایف، 46؛ واکس، 197).

در منابع اسلامی، کهن‌ترین یادکرد از برس به عصر ضحاک باز می‌گردد (ابن اثیر، ۷۴/۱). در فتوح اسلامی هم از این شهر یاد شده (ابن جوزی، ۱۶۴/۴)، و بلاذری در سده ۳ق از بقایای قصر آجری نامرود بن کنعان یاد کرده که در جنگل بی‌انتهای برس قرار داشته است (ص ۲۷۳). مالیات این جنگل به روزگار امام علی (ع) ۴ هزار درهم بوده است (ابویوسف، ۸۷-۸۸). در همین دوره نیز مانند عصر باستان، پارچه‌های کثانی برس معروف بوده، و مسعودی از جامه‌های ساخت آنجا موسوم به خطرئیه یاد کرده است (۷۸/۴؛ استرابن، همانجا). کاغذ هم از محصولات صنعتی برس به شمار می‌رفته، و چون این شهر در کنار فرات بوده، کشتاورزی قابل توجهی داشته است، اما از اواخر عصر عباسی که بستر قدیم فرات خشک شد، کشاورزی نیز به تدریج از میان رفت؛ تا آنکه در زمان شاه طهماسب اول صفوی نهر طهمازیه را برای آبرسانی به نجف حفر کردند (قدامه، ۲۳۸؛ لایارد، 496-495؛ امین، ۴۴۹/۵).

آثار تاریخی برس که بخشی از آن طی حفاریات سده ۱۹م پدیدار شد، مشتمل است بر یک معبد و یک برج با اتاق‌های متعدد که شباهت زیادی با دیگر ابنیه بابل در دوره بخت‌نصر دارد. این بنای رفیع بر بالای تپه‌ای واقع است و در نزدیکی آن تپه دیگری وجود دارد که خرابه‌های موجود بر فراز آن، به حضرت ابراهیم (ع) منسوب است. دو معبد کوچک در آنجا قرار داشته است که گفته‌اند یکی از آنها در نقطه‌ای واقع شده که نامرود حضرت ابراهیم (ع) را به آتش افکند. بخش مهمی از نوشته‌های بابلی در همین خرابه‌های برس یافت شده است (کینگ، ۷۵؛ هتدکوک، 51؛ گارلی، 109؛ لایارد، 497؛ مایرز، 226؛ امین، ۴۴۸/۵). برس گویا از مراکز ستاره‌شناسی نیز بوده است و مطابق برخی منابع، ستاره‌شناسان

توضیحی مختصر رأس الغول را سرخ رنگ دانسته است (ص ۱۰۷-۱۰۸).

در ۱۰۸۰ ق/۱۶۶۹ م موتاناری برای نخستین بار تغییر درخشندگی رأس الغول را گزارش داد که با رصدهای مارالدی در ۱۱۰۵ ق/۱۶۹۴ م تأیید شد و سرانجام جان گودریک در ۱۱۹۶ ق/۱۷۸۲ م دوره تناوب تغییر درخشندگی آن را به دقت اندازه گرفت. امروزه مشخص شده که رأس الغول مجموعه‌ای از ۳ ستاره است که دور هم می‌گردند و درخشندگی این مجموعه نیز عمدتاً به سبب گذر دو ستاره این مجموعه از مقابل یکدیگر و رخ دادن کسوف تغییر می‌کند (ریدیت، ۱۱-۱۰؛ آلن، ۳۳۳؛ میتون، ۹). برساوش کانون یکی از مهم‌ترین بارشهای شهابی سالانه، موسوم به «بارش برساوشی» است که در حدود ۲۱ مرداد به اوج می‌رسد و در بهترین شرایط، حدود ۸۰ تا ۱۴۰ شهاب در ساعت در آن دیده می‌شود (ریدیت، ۳۵۴).

گفتنی است که صورت تحریف شده نام عربی ستارگان (یا به عبارت دقیق‌تر اشیاء) ردیفهای ۱، ۷، ۱۲، ۲۴ و ۲۵ صورت برساوش (به ترتیب خوشه ستاره‌ای دو تایی γ و δ و ستارگان α ، β ، ϵ و ζ برساوش)، یعنی یقضم، جنب برساوش یا مرفق الثریا، رأس الغول، منکب یا منکب الثریا و عاتق (بتانی، ۲۵۰، ۲۷۶؛ صوفی، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۱۱-۱۱۲، نیز ترجمه، ۷۶، ۷۹) از حدود سده ۴ ق/۱۰ م در اروپا رایج شد و امروزه نیز آنها را به ترتیب میسم^۲، الگیب^۳ یا مرفیک^۴، الگول^۵، منکیب^۶ و آتیک^۷ می‌نامند (کونینج، ۱۸۶، ۱۸۲، ۱۷۶، ۱۴۴، ۱۱۶-۱۱۳؛ همو و اسمارت، ۴۹-۴۸؛ بکیچ، همانجا).

مآخذ: ابن‌نصر قس، حسن، المدخل إلى علم احکام النجوم، ترجمه کهن فارسی، به کوشش جلیل اخوان زنجان، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ بتانی، محمد، الزیج الصابی، به کوشش ک. نالینر، رم، ۱۸۹۹ م؛ بیرونی، ابوریحان، التفهیم، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ همو، القانون السمودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶ م؛ شهردان بن ابی الخیر، روضة المنجمین، ج تصویر، به کوشش جلیل اخوان زنجان، تهران، ۱۴۰۹ ق/۱۳۶۸ ش؛ صوفی، عبدالرحمان، صور الکواکب، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۶ م؛ همو، همان، ترجمه نصیرالدین طوسی، به کوشش معزالدین مهدوی، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ نیز:

Allen, R.H., *Star Names, Their Lore and Meaning*, New York, 1963; Bakich, M. E., *The Cambridge Guide to the Constellations*, Cambridge, 1993; Burnham, R., *Celestial Handbook*, New York, 1978, Kunitzch, P., *Arabische Sternnamen in Europa*, Wiesbaden, 1959; id and T. Smart, *Short Guide to Modern Star Names and Their Derivations*, Wiesbaden, 1986; Milton, J., *A Concise Dictionary of Astronomy*, Oxford etc., 1991; Ptolemy, *Almagest*, tr. and ed. G. J. Toomer, London, 1984; Ridpath, I., *A Dictionary of Astronomy*, Oxford / New York, 1997; Schjellerup, H. C. F. C., *Description des étoiles Fixes*, St. Petersburg, 1874.

حمیدرضا گیاهی‌یزدی

بَرسَیای، ملک اشرف سیف‌الدین ابونصر (د ذیحجه ۸۴۱/ژوئن ۱۴۳۸)، از فرمانروایان سلسله معالیک بُرجی که از ۸۲۵ ق/۱۴۲۲ م تا ۸۴۱ ق بر مصر فرمان راند.

فلکی مستقل نمی‌شناخته‌اند و معمولاً چندین ستاره این صورت را به همراه ستارگان ذات الکرسی به صورت دستی کشیده از ثریا در نظر می‌گرفتند (نک: صوفی، ۱۱۱، ۱۰۱، نیز ترجمه، ۷۸، ۷۹).

بطلمیوس ستارگان برساوش را ۲۹ عدد دانسته که ۳ ستاره بیرون از صورت قرار دارند. از میان ستارگان داخل صورت، دو تا از قدر دوم، ۵ تا از قدر سوم، ۱۶ تا از قدر چهارم و دو تا از قدر پنجم و دو ستاره نخست بیرون صورت نیز از قدر پنجمند و آخری «مظلم» (خفی) است؛ اما صوفی در فهرستی کم و بیش مشابه، این ستاره را به همراه ستاره پنجم داخل صورت (که بطلمیوس از قدر چهارم دانسته) از قدر پنجم ثبت کرده است. آرگلندر (۱۲۹۴-۱۲۹۹ ق/۱۷۹۹-۱۸۷۵ م)، ستاره‌شناس مشهور آلمانی نیز آخرین ستاره بیرون از صورت را همچون صوفی از قدر پنجم دانسته است (بطلمیوس، ۳۵۳-۳۵۲؛ صوفی، ۱۱۵-۱۱۶، نیز ترجمه، ۸۰-۸۱؛ بیرونی، القانون، ۳/۱۰۳۸-۱۰۳۶؛ شیلرپ، ۹). دو ستاره «جنب برساوش» و رأس الغول که بطلمیوس و صوفی آنها را از قدر دوم دانسته‌اند (صوفی دومی را از اصغر قدر دوم آورده)، در گذشته روی اسطرلابها ذکر می‌شدند (صوفی، ۱۰۷-۱۰۸).

نصیرالدین طوسی در ستونی که به هنگام ترجمه صور الکواکب به جدولهای صوفی افزوده، مزاج جنب، رأس الغول و ۲۱ ستاره دیگری برساوش را مزاج زحل و زهره دانسته است (نک: صوفی، ترجمه، ۸۰-۸۱)؛ اما در دیگر آثار احکام نجوم دوره اسلامی مزاج رأس الغول را مشتری، مریخ و عطارد (ابونصر، ۵۱) یا مریخ و عطارد (همو، ۴۹؛ شهردان، ۴۴۰) نیز آورده‌اند.

در رده‌بندی امروزی، صورت فلکی برساوش ۶۵ ستاره درخشان‌تر از قدر ۵/۵ دارد و با صورتهای امرأة المسلسله، حقل، عوا، زرافه، ذات الکرسی، ثور و مثلث هم مرز است. این صورت فلکی محدوده بعد ۱ ساعت و ۲۶ دقیقه تا ۴ ساعت و ۴۶ دقیقه و میل ۳۱° تا ۵۹°، یعنی حدود ۱/۴۹۱٪ پهنه آسمان (۶۱۵ درجه مربع) را می‌پوشاند (بکیچ، ۲۶۰). امروزه معلوم شده است که «شیء» نخست این صورت - که بطلمیوس (ص ۳۵۲) و صوفی (ص ۱۰۶، نیز ترجمه، ۷۵) به ترتیب آن را سحابی و «لطخه سحابی» که «به پاره میخ ماند» دانسته‌اند - «خوشه ستاره‌ای دو تایی» است. این دو خوشه ستاره‌ای باز را امروزه با نام h (NGC 869) و γ (NGC 884) می‌شناسند که از حدود ۳۵۰ ستاره کم نور کهکشان ما تشکیل می‌شوند (ریدیت، ۱۲۹). رأس الغول (β برساوش)، نخستین ستاره «متغیر گزفتی» کشف شده است که درخشندگی آن در طی ۲/۸۷ روز، از قدر ۲/۱ تا ۲/۲ (یا ۳/۴ تا ۳/۵) تغییر می‌کند. به همین مناسبت، ستارگان متغیر گزفتی دویا چند تایی را که دوره تغییر درخشش آنها ثابت (یا غالباً ثابت) باشد، الگولی^۱ می‌نامند. با آنکه تغییر درخشندگی رأس الغول به سادگی به چشم می‌آید، اما در منابع کهن به این موضوع اشاره نشده است. تنها صوفی در

برسبای برده‌ای چرکسی بود که در بازار شبه جزیره کریمه خریداری شد و سپس به دست امیر دقماق محمدی، حاکم شهر ملطیه افتاد. انتساب برسبای به دقماقی هم از اینجاست. وی سپس در شمار بردگان اهدایی به دستگاه حکومت بَرقوق، نخستین فرمانروای مالیک برجی درآمد (ابن عماد، ۲۳۸/۷؛ سخاوی، ۸/۳؛ ابن ایاس، ۸۱/۲؛ مقریزی، ۴(۲)/۶۰۷). برسبای در دستگاه سلاطین مملوک به زودی ترقی کرد و پس از آنکه مدتی را به ندیمی و ساقیگری گذراند، به منصبی نظامی دست یافت (ابن ایاس، همانجا؛ ابن عماد، ۲۳۹/۷). سپس در عصر فرمانروایی مؤید سیف‌الدین شیخ (۸۱۵-۸۲۴ق) به حکومت شهر طرابلس منصوب شد (سخاوی، همانجا؛ ابن ایاس، ۸۱/۲-۸۲). وی در همین منصب در برابر یورش ترکمانان در ۸۲۱ق نتوانست مقاومت کند و مؤید شیخ بر وی خشم گرفت و مدتی دراز او را در قلعه مرقب به زندان انداخت (ابن تغری بردی، ۷۳/۱۴؛ ابن ایاس، ۸۲/۲). اگرچه پس از آزادی باز مورد عنایت قرار گرفت و به منصبی نظامی در دمشق به او داده شد، اما باز هم مورد سوءظن قرار گرفت و این بار توسط امیر جقمق در قلعه دمشق محبوس شد (همانجا؛ ابن تغری بردی، ۱۹۰/۱۴). در ۸۲۴ق هنگامی که سیف‌الدین ططر، غاصب سلطنت فرزند خردسال مؤید شیخ به دمشق وارد شد، برسبای بار دیگر آزادی خود را بازیافت و همراه وی به قاهره رفت (ابن عماد، سخاوی، ابن ایاس، همانجاها) و چون برخی از مخالفان ططر را به اطاعت واداشت، در این روزگار، از وی به عنوان سر رشته‌دار امور دولت، و با لقب امیرکبیر و نظام‌الملک یاد شده است (مثلاً نک: مقریزی، ۴(۲)/۶۰۷)، اما ططر، خود از غصب سلطنت بهره‌چندانی نبرد، زیرا چندی بعد به بستر بیماری افتاد و پس از آنکه فرزند ۱۰ ساله خویش محمد صالح را به جانشینی تعیین کرد، درگذشت (ابن ایاس، همانجا؛ مویر، ۱۳۸). وی پیش از مرگ، جانی‌بک صوفی را به عنوان نایب‌السلطنه، و برسبای را به عنوان ناظر برگزیده بود (همانجا). اما چون از مدتها پیش میان برسبای و برخی از دیگر امرای دولت، مانند جانی‌بک و طریای سخت اختلاف و رقابت افتاده بود (مقریزی، ۴(۲)/۶۰۴)، برسبای بر عهد خویش پای‌بند نماند و در ربیع‌الاول ۸۲۵ جانی‌بک صوفی را دستگیر و زندانی کرد (همو، ۴(۲)/۶۰۴-۶۰۵؛ ابن ایاس، ۷۸/۲) و طریای را گرفت و با عزل محمد، در ۸ ربیع‌الثانی همان سال، بر جای او نشست و الملک الاشرف ابوالعز لقب گرفت (مقریزی، ۴(۲)/۶۰۷؛ ابن ایاس، ۷۹/۲؛ سخاوی، همانجا؛ مویر، ۱۳۹).

دوره ۱۶ ساله فرمانروایی برسبای، در شمار آرام‌ترین دوره‌های حکومتی مالیک به شمار می‌رود (عمون، ۱۶۹؛ عاشور، ۲۳۵-۲۳۶؛ سخاوی، ۹/۳)، زیرا خشونت او در سرکوب مخالفان، به رغم مشکلات اقتصادی بزرگ، مردم را از هر گونه مخالفت و شورش باز می‌داشت (همو، نیز عمون، همانجاها؛ عاشور، ۲۳۵). اگرچه ظاهراً پیش از حکومت او نیز وضع اقتصادی چندان مناسب نبود و برسبای خود پیش از دست یافتن به حکومت، از تهی بودن خزانه شکوه داشت (نک: ابن

ایاس، ۷۷/۲)، اما گویا آزمندی فراوان وی به جمع‌آوری مال، و مداخله‌اش در بازرگانی و انحصار آن برای حکومت، این امر را شدت بیشتری بخشید (پرووا، ۵۵۱؛ عاشور، ۲۳۵-۲۳۶، ۲۳۹؛ ابن عماد، همانجا).

نخستین اقدام برسبای پس از فرو نشاندن مخالفتها (نک: مویر، ۱۴۰)، حمله به قبرس بود که به صورت پایگاه و پناهگاهی برای دزدان دریایی درآمد و آنها به طور مستمر از آنجا به سواحل مصر و شام، و بازرگانان تجاوز می‌کردند (عاشور، ۲۳۷؛ مویر، عمون، همانجاها). برسبای در ۸۲۷ق کشتیهای جنگی خود را به سوی قبرس گسیل کرد و سپاهیان وی با پیروزی بازگشتند و غنایم و اسیران بسیار به قاهره آوردند. این پیروزی نسبتاً آسان، او را به تدارک حمله دیگری در ۸۲۸ق تشویق کرد. این حمله نیز با اشغال بخشی از قبرس و گرفتن اسیر غنیمت بسیار پایان یافت (همانجاها)، ولی وی قصد داشت سراسر قبرس را به تصرف آورد تا قلمرو خود را از تجاوز دزدان دریایی حفظ کند (عاشور، ۲۳۷-۲۳۸)؛ از این رو، سومین و آخرین حمله خود را به قبرس تدارک دید و در رمضان ۸۲۹ با فتح کامل جزیره، یانوس، پادشاه قبرس را به اسارت گرفت (مویر، ۱۴۱؛ عاشور، همانجا). سپاهیان پیروزمند وی در بازگشت به قاهره، اسیران جنگی از جمله یانوس و غنایم به دست آمده را در معرض تماشای استقبال کنندگان گذاشتند (همانجاها).

برسبای پس از این رفتار خفت‌بار با یانوس، در ۸۳۰ق وی را مورد عفو قرار داد و با دریافت فدیهای سنگین و تعیین جزیه‌ای سالانه، او را به عنوان پادشاه دست‌نشانده خویش، به حکومت قبرس گمارد. از آن پس، تا پایان حکومت مالیک (۹۲۲ق/۱۵۱۷م)، قبرس در شمار سرزمینهای تحت فرمانروایی آنان بود (عاشور، مویر، عمون، همانجاها).

با اینهمه، برسبای هنوز خود را از جهات دیگر مورد تهدید می‌دید. زیرا از یک‌سو با ترکمانان آق قویونلو کشمکش داشت که در مرزهای سوریه تاخت و تاز می‌کردند (همو، ۱۷۰؛ سخاوی، همانجا؛ عزالدین، ۵۰؛ مویر، ۱۴۳) و از سوی دیگر مشاجره وی با شاهرخ تیموری بر سر حق آویختن پوشش کعبه، مدتی دراز دوام داشت و برسبای با پاسخهای تند و توهین‌آمیز، ادعای برتری و سروری شاهرخ را رد کرد و خلعتی را که او فرستاده بود، در حضور فرستاده‌اش از هم درید. آنگاه خود را برای برخورد های احتمالی با وی آماده ساخت و سرانجام با بستن پیمان دفاعی با مراد عثمانی از خطر جست (همو، ۱۴۵-۱۴۶)، اما اقدامهای نظامی وی برای سرکوب ترکمانان چندان موفقیت‌آمیز نبود (همو، ۱۴۵-۱۴۶) و به ناچار در اواخر عمر خواهان صلح شد و سرانجام، پیش از آنکه خبر برقراری صلح کامل به وی برسد، به بیماری طاعون درگذشت (همو، ۱۴۸) و گویا کسی نیز از مرگ وی متأسف نشد (عاشور، ۲۳۹).

برسبای با درآمیختن خشونت و بی‌رحمی با تعصب دینی، عرصه را

(نک: شبانکاره‌ای، ۳۶-۳۷). ابن خردادبه (ص ۲۸، ۲۹، ۳۰-۳۱)، قدامة بن جعفر (ص ۱۰۱-۱۰۳، ۱۰۵، ۱۹۶) و ابن فقیه (ص ۳۲۸) نام این محل را در آثار خود به صورت نوشجان ضبط کرده‌اند و از دو نوشجان بالا و پایین نام برده‌اند. بارتولد به نقل از توماشک، نوشجان را تصحیف برسخان، و این کلمه را با نام رود برسکائون - یکی از سرچشمه‌های نارین - نزدیک دانسته است (گزیده، ...، ۲۱۱، نیز نک: 438-437/III).

به گفته قدامة، نوشجان بالا ناحیه‌ای با ۴ شهر بزرگ و ۵ شهر کوچک‌تر بوده، و در یکی از این شهرها که در کنار دریاچه اسیغ کول (ه م) واقع بوده، پادگانی وجود داشته است که در آن ۲۰ هزار جنگجوی ترک مستقر بوده‌اند (ص ۱۹۶). این شهر همان شهر برسخان بوده است (نک: بارتولد، گزارش، ...، ۹۹-۱۰۰) که مؤلف حدود العالم از آن با عنوان شهری آبادان و پر نعمت بر کنار دریاچه اسیغ کول یاد کرده است (ص ۱۵، ۸۳). برسخان مهم‌ترین مرکز و یکی از راههای بازرگانی با چین بوده است (بارتولد، 438-437/III).

از کسانی که در نخستین سده‌های اسلامی از برسخان گذشتند، ظاهر اعرابی به نام سلام ترجمان بوده که به دستور واثق خلیفه عباسی در حدود سالهای ۲۲۷-۲۲۸ ق/۸۴۲-۸۴۳ م از طریق برسخان، طراز و سمرقند به خراسان رفته است (کراچکوفسکی، 140/IV). به نوشته مؤلف حدود العالم (همانجا) حاکم این شهر در سده ۴ ق/۱۰ م از ایل خلیج بوده است، ولی مردم آن هواخواه تغزغها بوده‌اند. این شهر دارای بارویی ویران و مسجد جامع و بازار بوده است (نک: مقدسی، ۲۷۵). در سده ۵ ق برسخان در حاکمیت قراخانیان بوده، و در ۳۳۹ ق/۱۰۴۷ م امیرزاده‌ای به نام بینالتکین (بنال تکین) بر آن حکومت می‌کرده است (ابن اثیر، ۲۹۹/۹).

در سده‌های ۶-۷ ق از برسخان دیگری که در دو فرسنگی بخارا بوده، نیز یاد شده است (یاقوت، ۵۶۵/۱) و علمایی به آن شهر منسوبند که ملقب به برسخی بوده‌اند، از آن جمله ابوبکر منصور برسخی صاحب کتاب تاریخ بخارا و پسرش ابورافع العللاء را که از فقیهان شافعی مذهب بوده است، می‌توان نام برد (سمعانی، ۳۲۹-۳۲۲؛ یاقوت، همانجا).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خردادبه، المسالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ ق/۱۸۸۹ م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ ق/۱۸۸۵ م؛ بارتولد، و.، گزارش سفر باستان‌شناسی به آسیای مرکزی، ترجمه مریم جبه‌داری، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ همو، گزیده مقالات تحقیقی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر باوردی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ قدامة بن جعفر، الخراج، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹ م؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Barthold, W.W., *Sochineniya*, Moscow, 1965; Kushghari, M., *Divan-lugat-it-türk*, tr. B. Atalay, Ankara, 1986; Krachkovskii, I. Yu., *Izbrannye sochineniya*, Moscow/Leningrad 1957.

علی کرم همدانی

بر مردم تنگ کرده بود. وی به محض رسیدن به قدرت، انتصاب مسیحیان و یهودیان را به مشاغل حکومتی ممنوع کرد (ابن ایاس، ۸۲/۲؛ مویر، 139). به هنگام شیوع طاعون که آن را نتیجه گناهان مردم می‌دانست، فرمان منع خروج زنان را از خانه صادر کرد، و ضمن ویران کردن عبادتگاههای یهودیان و مسیحیان، دریافت مالیات اجباری تازه‌ای از آنان را کفاره این گناهان دانست (همو، 147). افزون بر این، وی دست امیران خود را در تجاوز و تعدی به مردم، و ثروت‌اندوزی بازگذاشته بود (عمون، ۱۶۹)، در حالی که بسیاری از مردم در فقر می‌زیستند (سَخاوی، همانجا). با اینهمه، اعمال پسندیده‌ای نیز به وی نسبت داده‌اند که فرمان منع بوسیدن زمین به هنگام شرفیابی به حضور سلطان (ابن ایاس، همانجا) و نیز ساختن چندین مدرسه و مسجد (ابن عماد، ۲۴۰/۷؛ ابن غزی، ۲۰۲/۱؛ قس: مویر، 148، 139) از آن جمله است.

شاید تنها سخنی که در حمایت از وی می‌توان گفت، این است که او به بدی بسیاری از پیشینیانش نبود (نک: همو، 148).

مأخذ: ابن ایاس، محمد، بدائع الزهور، به کوشش محمدمصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۴ م؛ ابن تغری بردی، النجوم، ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن غزی، محمد، دیوان الاسلام، به کوشش سیدکروی حسن، بیروت، ۱۴۱۱ ق/۱۹۹۰ م؛ پروا، ادوار، القرون الوسطی، ترجمه یوسف اسعد داغر و فرید م. داغر، بیروت/پاریس، ۱۹۸۶ م؛ سَخاوی، محمد، الفهرست المجمع، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، مصر و الشام فی عصر الا بریین و المالیک، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ عزالدین، محمدکمال‌الدین، ابن حجر المصنوع، بیروت، ۱۴۰۷ ق؛ عمون، اسکندر، تاریخ مصر، قاهره، ۱۳۴۱ ق/۱۹۲۳ م؛ مقریزی، احمد، السلوک، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ نیز:

Muir, W., *The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt*, Amsterdam, 1968.

محمد سیدی

برزسخان، نام قبیله‌ای ترک و شهری در کرانه جنوبی دریاچه اسیغ کول در جمهوری قرقیزستان.

گردیزی نام این شهر را - بنا به روایتی افسانه‌گونه از فتوحات اسکندر - برگرفته از واژه پارس‌خان به معنی امیر پارس می‌داند (ص ۲۶۵). کاشغری از این شهر با نام برسخان - یکی از شهرهای ناحیه چگل - نام برده، و درباره وجه تسمیه آن، دو روایت یاد کرده است (418-417/III، 393/I): به روایت اول، برسخان نام یکی از پسران افراسیاب بوده که این شهر را بنا کرده، و نام خود را بر آن نهاده است؛ در روایت دوم نام این شهر منسوب است به شخصی به همین نام که رام‌کننده اسبان یکی از پادشاهان ایغور بوده، و در این جایگاه به سبب پاکیزگی هوایش اسبان پادشاه ایغور را رام می‌کرده است.

در پندنامه سبکتکین به پسرش محمود، برسخان نام قبیله‌ای ترک در سرزمین ترکان آمده که سبکتکین از میان آن قبیله برخاسته است و در یک جنگ قبیله‌ای که میان برسخانیان و دیگر قبیله ترک، یعنی بخشیان درگرفته، به اسارت درآمده، و به بردگی فروخته شده است. در این پندنامه کوشش شده است تا ریشه‌ای فارسی برای برسخان معرفی شود

بُرسق (م ۴۹۰/ق ۱۰۹۷م)، از امیران سلاجقه بزرگ، از روزگار طغرل تا برکیارق. برسق (برسق) در زبان ترکی شرقی، به معنی حیوانی به نام «گورکن» است (EI², I/1336). از زندگی برسق تا دوره طغرل اول اطلاعی در دست نیست. اولین اشاره به نام وی، زمانی است که طغرل در ۴۵۲/ق ۱۰۶۰م او را به شحنگی بغداد گماشت (ابن اثیر، ۸/۹۰). از این رو، برسق را می‌توان از گروه اولین غلامان پرورش یافته در دستگاه سلجوقیان به شمار آورد.

انتخاب برسق به عنوان شحنة بغداد، دارای اهمیت بسیار بوده است و دلالت بر موقعیت برتر وی در میان دیگر امرای نظامی دربار طغرل دارد. این منصب، شغلی نظامی بود که به سبب شرایط ویژه، در روابط میان طغرل با خلافت عباسی ایجاد گردید. شحنة مسئولیت امنیت شهر و تأمین منافع سلاطین سلجوقی را برعهده داشت (امین، ۲۰۱). طغرل سلجوقی، هنگامی برسق را برای شحنگی بغداد در نظر گرفت که آن شهر به دنبال وقوع آتش‌سوزی و آشوبهای اجتماعی سال پیش از آن در وضعیت نابسامانی قرار داشت (ابن اثیر، ۸/۷۱۰).

منابع تاریخی از مدت زمانی که برسق تصدی منصب مزبور را داشته است، گزارشی ارائه نمی‌کنند. به نظر می‌رسد که اقتدار سیاسی و نظامی فزاینده طغرل در ایجاد آرامش در شهر بغداد و منطقه مؤثر بوده است. اما در ۴۵۳/ق نام برسق در جریان خواستگاری طغرل از دختر خلیفه عباسی شنیده می‌شود. ابن کثیر (۹۲/۱۱) اشاره می‌کند که پس از آنکه طغرل با رد پیشنهاد وصلت خود با خاندان عباسی مواجه شد، در نامه‌ای به برسق، دستور داد بر خلیفه و اطرافیان او تا رسیدن به مقصود سخت‌گیری کند. عاقبت این سخت‌گیری کارساز افتاد و خواسته طغرل اجابت شد. آنگاه برسق در رأس عده‌ای از اعیان کشوری و لشکری، جهاز مفصل عروس را به دربار خلیفه حمل کردند. مدتی بعد در ۴۵۵/ق، از برسق به عنوان حاجب و همراه سلطان یاد می‌شود (سبط ابن جوزی، ۹۷). این امر نشان دهنده ارتقاء مقام او در دستگاه سلجوقیان و توجه خاص طغرل در آخرین روزهای حیاتش، به وی بوده است.

برسق موقعیت برجسته خود را در دربار، پس از جلوس الب ارسلان (۴۵۵/ق ۱۰۶۳م) نیز حفظ کرد. بدون شک این امر با حمایت برسق از ادعای سلطنت الب ارسلان و ابراز وفاداری به او، در جریان نزاع جانشینی پس از مرگ طغرل، مربوط بوده است (نک: همانجا). برسق در ۴۵۶/ق، از سوی الب ارسلان مأمور شد تا برای دریافت خراج عقب افتاده یکی از حکام دست‌نشانده سلجوقیان اقدام کند (همو، ۱۱۹). پس از آن، از برسق به عنوان یکی از امرای بزرگ که الب ارسلان را در سفرش به شیراز در ۴۵۷/ق همراهی کرد، یاد شده است (همو، ۱۲۱). آنگاه تا سالهای طولانی از سرنوشت برسق گزارشی در دست نیست. این دوره طولانی که تا ۴۷۱/ق ۱۰۷۸م ادامه یافت، با روزگار اقتدار چشمگیر خواجه نظام‌الملک طوسی، وزیر الب ارسلان و ملکشاه سلجوقی همزمان است. تسلط خواجه نظام‌الملک بر امور اداری و گاه نظامی سلجوقیان، به کاهش اقتدار امرای بزرگ انجامید. از این رو، به

احتمال بسیار در این ایام، برسق بنا بر اوضاع زمان، به اقطاعی که در حدود اهواز و شوشتر در اختیار داشت، می‌پرداخت (ابن اثیر، ۳۹۹-۳۹۸/۱۰؛ نیز نک: بازورث، ۱۵۸).

تنها سالها پس از جلوس ملکشاه بر تخت سلطنت (۴۶۵/ق ۱۰۷۲م)، از برسق ذکری به میان می‌آید. ملکشاه در ۴۷۱/ق ۱۰۷۸م برسق را مأمور دفع فتنه سلیمان و منصور، دو پسر ناآرام و سرکش قتلش در آسیای صغیر نمود. سلطان سلجوقی فتوحات چشمگیر این دو امیر ترکمن در آناتولی و همچنین همکاری آنها با امپراتوری بیزانس را برای روابط دو دولت زیان‌آور می‌دانست. ابن عبری^۱ تنها راوی ماجرای لشکرکشی برسق به آناتولی، شرح مفصلی درباره چگونگی وقوع نبرد میان برسق و منصور بن قتلش (نک: I/227)، که از وی به نام قتلش یاد می‌کند که درست نیست) ارائه می‌دهد. با وجود پیروزی برسق، وی نتوانست بر سلیمان دست یابد (همانجا)؛ حتی بیشتر نواحی غربی و جنوبی آناتولی در دست سلیمان باقی ماند. بعدها بار دیگر برسق بر ضد وی وارد عمل شد. توسعه طلبیهای سلیمان در منطقه شرق مدیترانه و فعالیت‌های دیگر امرای سلجوقی و حکام با نفوذ منطقه، وضعیت پیچیده سیاسی را در آن حدود پدید آورد. سرانجام، پس از توسل اهالی شهر حلب به ملکشاه، او با سپاهی که فرماندهی بخشی از جلوداران آن بر عهده برسق بود، برای سر و سامان دادن به امور آشفته آن منطقه در ۴۷۹/ق ۱۰۸۶م از اصفهان به آن سو حرکت کرد. در این سفر جنگی، شهرهای موصل، حران، حلب و انطاکیه بار دیگر تحت نظارت مستقیم حکومت سلجوقی قرار گرفت (ابن اثیر، ۱۴۸/۱۰-۱۴۹).

پس از آن، برسق به دستور ملکشاه و در فاصله زمانی میان مرگ سلیمان بن قتلش تا جلوس فرزندش قلیچ ارسلان، به آسیای صغیر لشکر کشید. این لشکرکشی به ویژه بر ضد ابوالقاسم — که از سوی سلیمان حکومت نبقیه را داشت و با تأسیس نیروی دریایی در سواحل آسیای صغیر قدرتی به هم زده بود — صورت گرفت؛ اما برسق از این لشکرکشی، نتیجه مشخصی به دست نیاورد (نک: کائن، ۸۵). کائن اشاره بنداری به مأموریت برسق به آسیای صغیر را که در دوره ملکشاه صورت گرفت، مربوط به همین واقعه می‌داند (نک: EI²، همانجا). به روایت بنداری، ملکشاه، برسق را به روم فرستاد و او چندان به آنها سخت گرفت که رومیان تعهد کردند در هر سال ۳۰۰ هزار دینار خراج به سلطان پرداخت کنند (ص ۷۰). اما روایت بنداری فاقد تصریح به زمان واقعه است و روایت تاریخی مکملی نیز در این باره وجود ندارد.

برسق در ۴۸۰/ق ۱۰۸۷م اداره جشن ازدواج دختر ملکشاه با خلیفه عباسی، مقتدی را برعهده گرفت (ابن اثیر، ۱۶۰/۱۰).

مرگ ملکشاه (۴۸۵/ق ۱۰۹۲م) جنگهای جانشینی را میان مدعیان سلطنت پدید آورد. برسق از دعای سیاسی برکیارق پشتیبانی می‌کرد. این موضع‌گیری را می‌توان نشانه نزدیکی تمایلات سیاسی او با موضع

۳۹۹-۳۹۸/۱۰: بازورث، همانجاها).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷م؛ امین، حسین، تاریخ العراق فی العصر السلجوقی، بغداد، ۱۳۸۵/ق ۱۹۶۵م؛ بنداری اصفهانی، فتح، زبدة النصره، به کوشش هوتما، لیدن، ۱۸۸۹م؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ سبط ابن جوزی، یوسف، مرآة الزمان، به کوشش علی سوم، آنکارا، ۱۹۶۸م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش زاکین سوبله و علی عماره، و سبادن، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۲م؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوق نامه، تهران، ۱۳۳۲ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدنقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ نیز:

Bar Hebraeus, *The Chronography of Gregory Abū'l Faraj*, tr. E. A. Wallis Budge, London, 1932; Bosworth, C. E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217)», *The Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. J. A. Boyle, Cambridge, 1968; Cahen, C., *Pre-Ottoman Turkey*, London, 1968; EI².
شهرام یوسفی فر

بُزْشَقِی، نک: آق سنقر برسقی.
بُزْشِلُونَه، نک: بارسلون.

بُزْسی، رضی الدین حافظ رجب بن محمد بن رجب حلی (د پس از ۸۱۳/ق ۱۴۱۰م)، محدث، عارف و نویسنده آثاری چون مشارق الانوار. وی در معرفی خویش، خود را «رجب الحافظ» خوانده (مثلاً نک: ص ۵، ۱۴)، و در سروده هایش «حافظ برسی» یا «حافظ» تخلص کرده است (مثلاً ص ۲۴۰، ۲۴۶، ۲۴۷، ملحقات) و این نشان می دهد که حافظ را شهرتی برای خود، و نه لقبی ستایش آمیز می شمرده است.

مشارق الانوار برسی از همان سده ۹/ق ۱۵م در برخی محافل امامیه کتابی شناخته شده بود، چنانکه نخستین نقلها از آن به حدود سال ۸۹۵ق، یعنی به نوشته های کفعمی بازمی گردد (نک: المقام، ص ۲۴، المصباح، ۱۷۶، ۱۸۳، جم) و در سده های بعد نیز سیدولی الله رضوی در کنز المطالب (تألیف: ۹۸۰-۹۸۱ق) و فیض کاشانی (د ۱۰۹۰/ق ۱۶۷۹م) در کلمات مکنونه از این کتاب بهره گرفته اند (نک: آقابزرگ، ۱۶۶/۱۸؛ فیض، ۱۹۶) و در سده ۱۲ق، استفاده از آن گسترش بیشتری یافته است. با اینهمه، نام برسی تا ۳ قرن پس از وفاتش به کتب رجال امامیه راه نیافت و نخستین توجهات رجال شناختی به او از سوی حر عاملی (د ۱۱۰۴/ق ۱۶۹۳م) و افندی (د ۱۱۳۰/ق ۱۷۱۸م)، بوده است.

در باره نسبت او به برس، بیشتر احتمال داده شده که اشاره به برس قریه ای میان کوفه و حله بوده است (قاموس، ذیل برس)، اما گاه نیز آن را نسبت به روستایی در خراسان دانسته اند (قمی، الکنی، ص ۱۶۷/۲؛ نیز نک: لغت نامه، ص ۴۰۰، ذیل برس). شبی در تحقیق خود، تلاش داشته است تا با تمسک به قراینی، ایرانی تبار بودن او را تقویت کند (نک: ۲۲۵-۲۲۶). براساس بیتی از او (نک: امینی، ۶۷/۷)، گفته شده که وی در برس دیده به جهان گشود و روزگارش را در حله گذرانید (افندی، ۳۰۴/۲؛ امین، ۴۶۵/۶).

در شرح احوالی که حر عاملی (امل، ص ۱۱۷/۲) و افندی (همانجا) از وی به دست داده اند، براساس برداشت از نوشته ها و سروده هایش،

سیاسی خواجه نظام الملک طوسی به شمار آورد. برسق در جریان مقابله با لشکرکشی تتش (عموی برکیارق) از دمشق به سوی بغداد و سپس آذربایجان، نقشی چشمگیر در جلب نظر امرای بزرگ سلجوقی که از دوره ملکشاه در رکاب تتش حاضر بودند، ایفا کرد (همو، ۲۲۲/۱۰). وفاداری برسق به برکیارق، در نبرد او با تتش در شوال ۴۸۷ق که منجر به شکست برکیارق و پراکندگی نیروهای او شد، به اثبات رسید. ابن اثیر روایت می کند که بجز برسق و دو تن از امرای بزرگ، دیگران، برکیارق را ترک کرده بودند (۲۳۴/۱۰).

چندی بعد برکیارق، پس از غلبه بر تتش و تسلط بر اوضاع سیاسی مناطق غربی قلمرو سلجوقیان، در صدد تثبیت قدرت خود در شرق و به ویژه خراسان برآمد. وی در ۴۸۸/ق ۱۰۹۵م، برسق را - که در آن زمان «امیر سپاه سالار برسق کبیر» خوانده می شد (مجمل، ص ۴۰۹) - مأمور کرد تا سنجر (برادر سلطان) را به خراسان برده، پس از مطیع کردن امرای ترک، او را در آن ولایت فرمانروایی دهد. برسق در هنگام مأموریت خود در خراسان، در ۴۹۰/ق ۱۰۹۷م به دست یکی از باطنیان مضروب شد و به قتل رسید (نک: همانجا؛ ابن اثیر، ۲۷۱/۱۰؛ صفدی، ۱۱۵/۱۰).

قتل برسق را باید با توجه به وضعیت سیاسی آن روزگار، واقعه ای بسیار مهم به شمار آورد و انتخاب وی برای مأموریت خراسان را با جریانهای حاکم در دربار برکیارق مربوط دانست. پس از آنکه برکیارق بر رقبای خود برتری یافت، نفوذ برسق نیز افزایش بسیار پیدا کرد؛ در نتیجه، عوامل قدرتمند دربار با هماهنگی برکیارق، به بهانه همراهی با سنجر در سفر به خراسان، موفق به کاهش نفوذ او شدند. با اینهمه، بازگشت او به دربار برکیارق حتمی به نظر می رسید. از این رو، مداخله برخی از عوامل درباری و از جمله مجدالملک مستوفی قمی و وزیر برکیارق، در ماجرای قتل برسق محتمل است. براساس همین تصور بود که فرزندان برسق و دیگر امرای دربار وزیر را متهم به همدستی با باطنیان در قتل برسق کردند، و او را در ۴۹۲ق به قتل رساندند (ظهیرالدین، ۳۷-۳۸؛ راوندی، ۱۴۵-۱۴۶).

پس از مرگ برسق، فرزندان او که به «بنی برسق» معروف شدند، ابتدا به برکیارق پیوستند (بازورث، ۱۵۸)، اما پس از به قدرت رسیدن محمد سلجوقی و در جریان جنگهای صلیبی بدو پیوستند؛ چنانکه برسق ابن برسق و عده ای دیگر از امیران سلجوقی، برای رهایی طرابلس از دست صلیبیان، به سوریه لشکر کشیدند، اما موفقیت چندانی به دست نیاوردند (همو، ۱۱۶).

در ۴۹۹ق، منکوبرس پسر بوری برس، بر محمد سلجوقی شورید و کوشید تا فرزندان برسق را با خود هماهنگ سازد؛ اما سلطان محمد شورش او را سرکوب کرد و با استفاده از فرصت به دست آمده، اقطاعات پسران برسق را در خوزستان گرفت و به جای آن، دینور را به آنان وا گذاشت. ظاهراً سلطان محمد به این وسیله، قصد داشت تا از قدرت بنی برسق در نواحی جنوب غربی قلمرو خود بکاهد (نک: ابن اثیر،

وی را محدث، فقیه، ادیب و صوفی دانسته‌اند و شیخ حر به خصوص در یادکردهایش از وی در الجواهر (ص ۱۵، ۹۶، ج ۱)، بارها او را «عارف» خوانده است. درباره عرفان او باید یادآور شد که زمینه‌ای قوی از عرفان نظری در سراسر نوشته‌هایش وجود دارد؛ شیبی بر پایه تحلیل مشارق الانوار، به مطالعه نسبتاً گسترده‌ای پرداخته، و پی‌جوی ارتباط اندیشه او با شخصیت‌هایی چون سیدحیدر آملی و فضل‌الله حروفی و تأثر او از عارفان متقدم چون حلاج بوده است (نک: ص ۲۲۴/۲ پی).

برسی بر علم اسرار حروف و اعداد نیز آگاهی داشت (نک: افندی، شیبی، همانجا) و این امر در سراسر آثارش، به خصوص مشارق، در شرح اخبار به یاریش آمده است. وی از ذوق ادبی نیز بهره داشت و افزون بر توانایی در نثر، در سرودن شعر نیز چیره دست بود (نک: حر عاملی، امل، ۱۱۷/۲-۱۱۸؛ امین، ۳۶۶/۶ پی).

برسی در مرور کوتاه خود بر عقاید امامیه، پای‌بندی خود به اعتقادات مشهور این مذهب را نشان داده است (نک: ص ۲۱۴-۲۱۵) و ضمن معرفی دو گروه اهل افراط و تفریط، خود را از «نمط اوسط» دانسته که آنان را «عارفون» خوانده است (ص ۱۹۸). برسی با اینکه بارها از غلات انتقاد کرده (مثلاً ص ۲۱۳)، بازتاب برخی اندیشه‌ها در نوشته‌های وی موجب گمان‌هایی درباره عقاید خاص مذهبی او شده است. باید دانست که او خود متوجه ویژگی توهم زای کتابش بوده، و بارها این نکته را که برخی معاصرانش این تعالیم را برنخواهند تافت، گوشزد کرده است (مثلاً ص ۴۱، ۱۴).

به هر حال، حر عاملی بر وجود «افراط» در کتاب او صحه گذارده، و بدون اشاره به ناقدان، یادآور شده است که برخی او را به «غلو» منتسب ساخته‌اند (همان، ۱۱۷/۲). مجلسی نیز در یادکردی از او، با تعبیری محتاطانه از وجود مطالبی «موهم خبط و خلط و ارتفاع» در کتاب وی سخن آورده است (نک: ۱۰/۱؛ برای تأیید آن، نک: افندی، ۳۰۷/۲؛ خوانساری، ۳۲۴/۳؛ برای شمردن او از غلات شیعه، نک: بغدادی، ۳۶۵/۱). در عین حال، برخی به صراحت او را از غلو بری دانسته، و مسأله او را در حد شدوذ و غرابت شمرده‌اند (مثلاً نک: بروجردی، ۱۶۲/۲؛ امینی، ۳۳۷-۳۴). همین انتقادات موجب گشته است تا در نقد رجالی، حر عاملی از عدم علم به وثوق برسی سخن به میان آورد (وسائل... ۱۶۰-۱۵۹/۳۰) و مجلسی روایاتی را که وی بدان متفرد بوده است، در خور اعتماد نشمرده (۱۰/۱، ۳۰۱-۳۰۰/۴۲). گفتنی است که هم مذهب و هم وثاقت برسی در نقل، در آثار معاصران نیز موضوع بحث و گفت و گوست (مثلاً نک: حسینی، ۲۹۲ پی).

در واقع، آنچه از غرابت در آثار برسی، به خصوص مشارق دیده می‌شود، بخشی ناشی از اخبار متفرد اوست که در دیگر متون جدی شیعه یافت نمی‌شود و بخشی دیگر ناشی از شروحی است که وی بر اخبار گوناگون به دست داده است. درباره تفرّد او در نقل روایات، از جمله روایاتی بلند چون خطبه افتخار و خطبه تطنجیه، باید توجه داشت

که وی به طیف درخور توجهی از منابع متقدم شیعه، از جمله الواحده ابن جمهور دسترسی داشته است (مثلاً نک: ص ۱۶۲؛ نیز کلبرگ، ۳۸۰) و درباره شروح او باید به مشربش در عرفان و اسرار حروف توجه داشت.

درباره سالهای زندگی برسی، می‌دانیم که وی مشارق الانوار خود - ظاهرأ تحریر نخست - را در ۷۷۳ ق تألیف کرده (نک: حر عاملی، امل، همانجا)، و می‌توان گفت که در این زمان به مرحله‌ای از پختگی علمی رسیده بوده است؛ با این حال، وی نزدیک به ۴۰ سال پس از این تاریخ نیز زنده بوده است و واپسین آگاهیهای ما از زندگانی او به دهه ۸۱۰ ق بازمی‌گردد؛ چه، او در ۸۱۱ ق مشارق الانوار را به پایان آورده (نک: افندی، ۳۰۵/۲؛ آقابزرگ، ۲۹۹/۲). و در ۸۱۳ ق، تحریر مشارق الانوار - ظاهرأ تحریر دوم آن - را به انجام رسانیده است (نک: افندی، ۳۰۷/۲؛ نیز فهرست... ۵۶۸/۵؛ قس: مرکزی، ۲۵۹۸/۱۲ که تاریخ تألیف در آن ۸۱۵ ق آمده است).

نشانه‌ای در دست نیست که سفر برسی در اواخر عمر به ایران را تأیید کند، اما برپایه اشاره معصوم علیشاه، وی در مشهد درگذشته، و در همانجا مدفون شده است (۷۱۱/۳). همچنین خوانساری (۳۳۰/۳) بقعه حافظ رجب در اردستان را از آن برسی دانسته است (قس: قمی، الفوائد... ۱۸۱).

مهم‌ترین اثر برسی کتاب مشارق الانوار الیقین فی حقائق اسرار امیرالمؤمنین، به صورت مجموعه‌ای از نقل و شرح در باب ولایت امیرالمؤمنین و دیگر ائمه (ع) است که بارها، از جمله در بمبئی (۱۳۰۳ و ۱۳۱۸ ق) و بیروت (۱۳۷۹ ق)، و نیز به کوشش علی عاشور در همانجا (۱۴۱۹ ق) به چاپ رسیده است. گفتنی است که برخی نسخه‌های شناخته شده از کتاب، کامل‌تر از متن چاپی بوده است (مثلاً نسخه مکتوب در کاشان، نک: آقابزرگ، ۳۴/۲۱) و از همین‌روست که شماری از احادیث منقول در کتب محدثان امامیه در نسخه‌های چاپی دست نیاافتنی است (مثلاً نک: بحرانی، حلیه... ۱۲۸/۲، مدینه... ۲۲۸/۱، ۲۳۰، ۲۵۳، جم). تقی‌الدین عبدالله حلبی گزیده‌ای از این کتاب را با عنوان الدر الثمین فراهم آورده که گاه به شخص برسی نسبت داده شده است (افندی، همانجا؛ آقابزرگ، ۶۴/۸؛ قس: بغدادی، همانجا؛ فهرست، ۴۰۹/۴). محمدزمان عارف متخلص به ساقی (د ۱۲۸۶ ق/ ۱۸۶۹ م) نیز خلاصه‌ای از مشارق را ساخته است (برای نسخه خطی آن، نک: آقابزرگ، ۲۳۳/۷). حسن خطیب کرمانی نیز در ۱۰۹۰ ق ترجمه‌ای شرح گونه به فارسی بر کتاب با عنوان مطالع الاسرار به دستور شاه سلیمان صفوی پرداخته است (همو، ۶۶۰/۱۴، ۶۵/۱۴؛ ۱۴۱/۲۱؛ برای منتخبی از آن، نک: GAL, S, II/204, 661؛ نیز قصیده‌ای در مدح مشارق از سنجاری، نک: آقابزرگ، ۴۷۲/۲). برخی از نسخ موجود در کتابخانه‌ها، با عناوینی چون اسرار الحروف، خفی الاسرار و نیز اسرار الائمه به چشم می‌خورد که ظاهرأ همان مشارق الانوار است (نک: مرکزی، ۲۸۲۶/۱۲؛ ملی، ۴۹۶/۹؛ مرعشی،

و نشان‌دهنده سیر تحول معماری مسجد در ایران. این مسجد و مناره کهن آن در روستای برسیان در بخش مرکزی شهرستان اصفهان، و در ۴۵ کیلومتری جنوب شرقی این شهر، در شمال زاینده‌رود واقع است. از برسیان به عنوان یکی از قراء معظم «بر آن» یاد کرده‌اند. به گفته حمدالله مستوفی اینگونه قراء را با «کمابیش هزارخانه و...» در دیگر ولایات شهر می‌خوانند (ص ۵۵-۵۶). برسیان در دوره صفویه به سبب آبادانی و خرمی محل تفرج پادشاهان این سلسله بود (جابری، ۴۲۶). در حال حاضر مسجد برسیان بر پهنه‌ای به وسعت تقریبی ۵۳ × ۶۸ متر گسترده شده، و شامل مجموعه‌ای است از گنبدخانه مسجد عصر سلجوقی و منار واقع بر گوشه جنوب غربی آن و نیز صحنی واقع در بخش شمالی آن که بقایای آثاری از معماری عصر صفوی را بر ۴ جانب خود دارد. یک کاروانسرای صفوی نیز به ابعاد ۵۱/۵ × ۴۰ متر در کنار مسجد قرار گرفته است (کلاسیس، ۲۹۴؛ سیرو ۴۴؛ کیانی، فهرست...، ۷۶/۱، کاروانسراها...، ۶۴/۲).

در میان کتیبه‌های متعدد موجود در این مجموعه چند تاریخ مختلف از دوران سلجوقی تا صفوی به چشم می‌خورد: کهن‌ترین تاریخ (۴۹۱ق) در بخش پایانی کتیبه‌ای به خط کوفی بر فراز مناره که حاوی بخشی از آیه ۷۷ سوره حج (۲۲) است، قرار دارد (گذار، ی.، «یادداشت...»، 361، «یادداشتها...»، 40؛ هنرفر، «مناره...»، ۷۲-۷۳، گنجینه...، ۱۷۵؛ نیز نک: بلر، 179-177). تاریخ بعدی، یعنی رمضان ۲۸[5]، در بخش پایانی کتیبه‌ای است حاوی آیه ۱۸ سوره توبه (۹) به خط کوفی که در قاب اصلی محراب جای دارد. با اینکه در این کتیبه به صراحت تنها از «ساخنة شدن محراب و تاریخ فراغ از آن» در این سال یاد شده است، تقریباً تمامی محققان این نوشته را کتیبه احداث بنای گنبد خانه دانسته‌اند. لایه گچی که سالها بخش آخر این کتیبه را پوشانیده بود، آسیب جدی به رقم صدگان آن وارد آورده است. یدا گذار که اولین بار این متن را در آغاز دهه ۱۹۳۰م قرائت نموده، آن را براساس آثار بازمانده، ۲۸[5] ق تشخیص داد (نک: اسمیت، «مناره...»، 41-40، نیز طرح B). اما هنرفر در ۱۳۳۸ش، احتمالاً به علت تخریب بیشتر این کتیبه در آن زمان، تنها رقم یکان (ثمان...) را از این تاریخ بازشناخت («مناره...»، ۷۵) و پس از آن نیز ۴۹۸ق را برای آن فرض نمود و کتیبه را براساس این تاریخ مفروض بازسازی کرد (همو، گنجینه، ۱۷۶-۱۷۷).

سومین تاریخ در کتیبه‌ای است بر لوحی گچی که بر دیوار سمت قبله و در غرب محراب نصب شده است. این کتیبه آسیب دیده ۱۳ خطی از یک سو اشاره به تجدید صحن مسجد دارد و تاریخ ربیع الاول ۹۵[۹] و ۱۲ جمادی الاول ۹۵[۹] که هر دو در بخش صدگان آسیب دیده است، بر آن مشاهده می‌شود و احتمالاً مربوط به شروع و پایان این فعالیتها بوده است. از سوی دیگر در این کتیبه به مادر دو برادر صاحب منصب

(۱۵۹/۱۶).

از دیگر آثار اوست: ۱. *الالفین فی وصف سادة الکونین*، که در اختیار مجلسی قرار داشته (نک: ۱۰/۸)، و آقابزرگ تهرانی (۲۹۹/۲) به نسخه‌ای از آن اشاره کرده است (نیز نک: GAL, S, II/204). ۲. تفسیر *سورة التوحید* (فهرست، ۱۲۷/۱-۱۲۸؛ مرکزی، ۶۹۶/۸)، رساله‌ای کوچک که به ضمیمه وحدت از دیدگاه عارف و حکیم (تهران، ۱۳۶۲ش) به چاپ رسیده است؛ ۳. *لوامع انوار التمجید و جوامع اسرار فی التوحید*، متنی است کوتاه مشتمل بر اعتقادات مؤلف که به عنوان مقدمه‌ای بر مشارق بدان الحاق شده (نک: کنتوری، ۴۸۱؛ آقابزرگ، ۳۶۲/۱۸)، و در نسخ چاپی نیز در آغاز مشارق همو (ص ۵-۱۳) جای گرفته است؛ ۴. *مشارق الامان فی لباب حقائق الايمان*، با مضمونی نزدیک به مشارق الانوار که از آخرین نوشته‌های بررسی است (نک: افندی، ۳۰۵/۲؛ قس: کنتوری، ۵۲۱) و نسخی از آن برجای مانده است (آقابزرگ، ۳۳/۲۱؛ مرعشی، ۱۶۳/۵؛ قس: آستان...، ۶۸۲/۱۱؛ برای عناوین آثار یافت نشده، نک: افندی، ۳۰۵/۲، ۳۰۷-۳۰۸؛ حر عاملی، امل، ۱۱۷/۲).

از سروده‌های بررسی نیز قطعه‌هایی برجای مانده که همگی در باب فضایل اهل بیت (ع) است (مثلاً نک: دیلمی، ۴۴۶؛ امینی، ۳۳/۷؛ خاقانی، ۳۷۱/۲؛ نیز نک: بررسی، ۲۲۵-۲۴۷، ملحقات). فخرالدین احمد بن محمد سبعی احسایی (د پس از ۹۶۰ق)، قصیده‌ای از وی در مدح امام علی (ع) را تخمیس کرده است (نک: قعی، الکئی، ۳۰۶/۲).

مآخذ: آستان قدس، فهرست؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ افندی، *ریاض العلماء*، قم، ۱۴۰۱ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ امینی، عبدالحسین، *الفهرست*، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بحرانی، هاشم، *حلیة الابرار*، به کوشش غلامرضا مولانا بحرانی، قم، ۱۳۱۱ق؛ همو، *مدینه معاجز*، به کوشش عزت‌الله مولای همدانی، قم، ۱۴۱۳ق؛ بررسی، رجب، *مشارق انوار الیقین*، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ بروجردی، علی، *طرائف المقال*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۰ق؛ بغدادی، هدیه، *حر عاملی*، محمد، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ همو، *الجواهر*، قم، مکتبه المفید؛ همو، *وسائل الشیعة*، به کوشش محمدرضا حسینی جلایی، قم، ۱۴۱۴ق؛ حسینی، هاشم معروف، *الموضوعات فی الآثار والاخبار*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ خاقانی، علی، *شمراء الحلة*، نجف، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ خوانساری، محمداقبر، *روضات الجنات*، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ دیلمی، حسن، *ارشاد القلوب*، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ شبیبی، کامل مصطفی، *الصلة بین التصوف والتشیع*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ فهرست کتابخانه مدرسه عالی سبها لار، به کوشش ابن یوسف شیرازی و دیگران، تهران، ۱۳۱۳ش؛ فیض کاشانی، محمدحسن، *کلمات مکتوبه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ قاموس؛ قعی، عباس، *الفوائد الرضویة*، تهران، ۱۳۲۷ش؛ همو، *الکئی و الالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ق؛ کفعمی، ابراهیم، *المصباح*، تهران، ۱۳۲۱ق؛ همو، *المقام الاسنی*، قم، ۱۴۱۲ق؛ کنتوری، اعجاز حسین، *کشف الحجب والامثار*، قم، ۱۴۰۹ق؛ *لغتنامه دهخدا*؛ مجلسی، محمداقبر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ معصوم علیشاه، *محمد معصوم*، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، ۱۳۴۵ش؛ ملی، خطی؛ نیز:

GAL, S; Kohleberg, E., *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawūs and his Library*, Leiden, 1992.
بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

منفرد در کنار مناره، و مسجدی دانست که در میان فضایی سرباز محصور در دیواری قرار داشته است (همان، 39-40، 14)، اما پس از چندی با توجه به شواهد معماری و نیز کتیبه مربوط به تعمیر مسجد که سوازه متن آن را قرائت کرده بود، با او هم نظر شد («دو بنا...»^۶)، بلر نیز، همسو با نظریه سوازه، و با توجه به متن آیه ۷۷ سوره حج (۲۲) در کتیبه مناره،



مسجد برسیان

بر این باور است که مناره می‌بایست در کنار مسجدی کهن که احتمالاً متعلق به سده ۴ق بوده است، بنا شده باشد و به عقیده وی در مرحله‌ای دیگر، در ۵۲۸ ق گنبد خانه را به این مجموعه افزوده‌اند (ص ۱۷۹-۱۷۷؛ کلایس، ۲۹۳-۲۹۵).

دقت در ساختار معماری مسجد، مناره و کتیبه‌های موجود در این مجموعه به روشن تر شدن سیر تحول تاریخی آن کمک می‌کند. هر چند شواهد معماری حاکی از آن است که مناره پیش از گنبد خانه ساخته شده، اما هیچ دلیلی بر اینکه این بنا ۳۷ سال پس از آن، و همزمان با اتمام محراب احداث شده باشد، وجود ندارد. شواهد معماری در داخل گنبدخانه نشان از عدم تکمیل تزینات بنا دارد و گویای آن است که کار ساختمان دوران رکود و توقیفی را پشت سر گذاشته است؛ در حالی که تنها تزینات محراب تقریباً به طور کامل انجام شده است.

تاریخ ۵۲۸ق که در انتهای کتیبه قرآنی آن قرار دارد، بیانگر آغاز دوباره عملیات ساختمان و تکمیل محراب آن است (لاله، I/220-222)؛ ساختمانی که احتمالاً همزمان با ساخت مناره یا کمی پس از آن، در اواخر سده ۵ق، و در پی تحولاتی که در بخش مقصوره مساجد کهن ایران صورت می‌گرفته، احداث شده است. میان جمادی‌الثانی ۴۷۹ و

که از دو پدر بوده‌اند - و شاید به همراه مادر، بانی این تحولات به شمار می‌آمده‌اند - به نامهای جمال‌الدین محمد بن نجم‌الدین محمود بن [؟]، و نیز [؟] الدین محمد بن کمال‌الدین [؟] اشاره شده است (اسمیت، همان، 37؛ سوازه، «بررسی...»^۷، 105، «یادداشتها...»^۸، 103-104؛ شیخ الحکمایی، بش: تکمیل قرائت). این کتیبه احتمالاً در حدود سده ۸ق/۱۴م نگاشته شده است.

متأخرترین تاریخ در این مسجد کتیبه‌ای از کاشی به خط ثلث بر پیشانی ایوان جنوبی صحنی است که در دوران صفویه و همزمان با تحولات عمده در آن بنا شد. این کتیبه که بخش اعظم آن از میان رفته است، تا ۱۳۱۴ش نام شاه طهماسب صفوی، و بانی ایوان، خواجه نظام‌الدین احمد بن خواجه عبدالقادر بن شیخ [؟]، و نیز نام کاشی تراش هنرمند دست‌اندر کار تزئین آن، سید مهدی بن سیدزین‌العابدین کاشی تراش الحسنی را در خود داشته است. از سوی دیگر در یکی از الواح تزئینی کاشی که بر دیوار جانبی همین ایوان قرار داشته است و امروزه اثری از آن نیست، نام خواجه نظام‌الدین احمد بن

عبدالقادر [؟] - احتمالاً همان بانی ایوان که در کتیبه اصلی از او یاد شده - نوشته شده بوده است (اسمیت، همان، 8، تصویر 51؛ سوازه، «یادداشتها...»^۹، 105).

تحقیقات درباره این مسجد از دهه ۱۹۳۰م آغاز شد. از میان متقدمان گدار و سوازه دو نظریه مختلف درباره سیر تحول معماری آن ارائه کرده‌اند. هر دو با استناد به کتیبه محراب و بدون در نظر گرفتن اینکه در متن کتیبه تنها سخن از ساخت محراب است و نه مسجد، احداث گنبدخانه را ۵۲۸ق یعنی ۳۷ سال پس از ساختمان مناره دانسته‌اند. آندره گدار این بنا را، مسجدی ایرانی از نوع چهار طاقی، بنایی منفرد، و سرآغاز دگرگونیهای بعدی مسجد دانسته است («مساجد...»^{۱۰}، 88/III(2)، 54/III(1)، نیز «مساجد...»^{۱۱}، 210-187)، اما سوازه بنای مناره و گنبدخانه را از جمله الحاقاتی می‌داند که در دوره سلجوقی، یکی پس از دیگری، در بخش شبستان مسجد قدیمی‌تری که صحن آن در جای همین صحن مسجد امروزی قرار داشته، بنا شده است («بررسی...»^{۱۲}، 110-103). اسمیت که میان سالهای ۱۹۳۴ و ۱۹۳۶م به بررسی و مطالعه این بنا پرداخت و سپس تک‌نگاری دقیقی از این مسجد ارائه کرد، در آغاز نظریه گدار را پذیرفت و گنبدخانه را بنایی

1. «Observations... Dated...»

2. «Notes...»

3. «Les anciennes...», Arts...

4. «Les anciennes...», Āthār...

5. «Two

هنرمند معمار توانسته است از طریق تزئینات آجری که از قاعده تا رأس مناره به تدریج و به گونه‌ای موزون بر تراکم آن اضافه می‌گردد، نگاه بیننده را به فراز مناره، جایی که آیات قرآنی بر آن نقش بسته، سوق دهد. ۳ بخش متمایز بر نمای خارجی مناره قابل تشخیص است. تا ارتفاع حدود ۶ متر آجرها با ردیفهای معمولی چیده شده‌اند. آثار اندک موجود از تزئینات ملاط گچ در بندهای عمودی آجرها نشان از تنها تزئینی دارد که برای این قسمت انتخاب شده بوده است. به نظر می‌رسد که این تزئینات هرگز به اتمام نرسیده باشد. حاشیه‌ای تزئینی از آجرهای تراش داده شده که ترکیبی متناوب از اشکال لوزی و دایره پدید آورده است، این بخش را از قسمت دوم و میانی مناره که ارتفاعی حدود ۲۲ متر دارد، جدا می‌کند. تمامی این بخش با تزئینات هندسی با روش آجرچینی مزین شده، و شبکه‌ای از لوزیهای متداخل سراسر آن را پوشانیده است. در قسمت کوچکی در پایین این شبکه نوع دیگری از آجرکاری تزئینی، ولی بسیار مشابه آن مشاهده می‌شود که گویای تغییر تصمیم سازندگان در انتخاب نقش در حین ساختمان است. بخش سوم و اصلی‌ترین در قسمت فوقانی مناره ارتفاعی حدود ۶/۵ متر دارد. در قسمت پایین بر نواری پهن ردیفهای خفته و راسته نامنظم آجر به طور ممتد و تو در تو چیده شده است و آرایه‌ای شبه کوفی بنایی زنجیره‌ای را القا می‌کند. بر فراز این نوار و در میان دو قاب تزئینی، چنانکه گفته شد، کتیبه‌ای آجری به خط کوفی ساده بر پیرامون مناره نقش بسته است. تمام متن در یک خط نوشته شده، تنها در قسمت انتهایی آن کلمه مربوط به رقم صدگان به علت کمبود جا بر خط دوم، بر بالای خط اصلی قرار داده شده است. مناره مسجد برسیان نمونه‌ای برجسته از مناره‌های شاخص سرزمین ایران پیش از سلجوقی و دوره سلجوقی است. مناره‌های مدور مرتفع، در یک قطعه یا در چند قطعه مطابق که قطر آن به نسبت ارتفاع به تدریج کاهش می‌یابد و تناسبی موزون و چشم‌نواز برای این بناها می‌آفریند. تزئینات متنوع آجر از انواع هندسی و نیز نوشتاری گرداگرد آنها را پوشانیده است. انتخاب این آرایه‌ها در جایگاههای مشخص و مناسب، و در اندازه‌ها و اشکال حساب شده، نسبت به ارتفاع بنا گواه مهارت استادان هنرمند این سرزمین است (نک: لاله، ۲۵۱-۲۲۰/۱؛ نیز یادداشت‌های مؤلف).

مقصوره مسجد برسیان بر سطحی مربع با اضلاع داخلی ۱۰/۳۲ تا ۱۰/۴۸ متر و با ارتفاع حدود ۱۸/۳۰ متر ساخته شده است. این بنا در مقطع عمودی از ۳ بخش منطقه مربع شکل پایه بنا (۴ دیوار به پهنای حدود ۲ متر و ارتفاع داخلی ۶/۹۰ و خارجی ۱۰ متر)، منطقه کثیرالاضلاع انتقالی میان مربع پایه و دایره گنبد (ارتفاع داخلی ۵/۳۳ و خارجی ۱/۶۰ متر)، و پوشش گنبدی (ارتفاع داخلی ۵/۷۰ و خارجی ۶/۷۰ متر) تشکیل شده است. سوی قبله در این بنا با اشتباه ۲۳ و ۲۰ محاسبه شده است (نک: اسمیث، «مناره»، ۱۳، نقشه‌های ۱ و ۲).

ذیحجه ۴۸۰ در زمان ملکشاه سلجوقی و به دستور نظام الملک وزیر او تغییر شگرفی در بخش مقصوره مسجد جامع پایتخت سلجوقیان در اصفهان رخ داد و نقشه قدیم مسجد در قسمت جنوبی آن با حذف ۲۴ ستون و احداث مقصوره‌ای عظیم تغییر شکل یافت. سبک نوین ابداعی در مقصوره نظام الملک الهام بخش معماری مساجد و یکی از وجوه مشخصه مساجد دوره سلجوقی شد. پس از آن نقشه مساجد کهن در بخش مقصوره تغییر یافت و چنین گنبدخانه‌ای را در خود جای داد و مساجد نوساز نیز با این نوع مقصوره بنا شدند (نک: ه، د، اصفهان).

ساختار معماری گنبدخانه تاج الملک در اصفهان تشابه بسیار با بنای مقصوره مسجد برسیان دارد. بدین ترتیب و به احتمال قریب به یقین احداث مناره در ۴۹۱ق و سپس بنای مقصوره متصل به آن - همزمان یا کمی پس از این تاریخ - به تقلید از گنبد تاج الملک، از جمله تغییراتی است که در بخش شبستان مسجد کهن برسیان صورت گرفته است. به دلایلی نامعلوم عملیات ساختمان متوقف گردید و سپس در ۵۲۸ق محراب تزئین شد، اما این فعالیتها ناتمام باقی ماند. در دوران پس از مغول مسجد و صحن آن دوباره تعمیر شد، اما مقصوره آن دست نخورده باقی ماند. در زمان شاه طهماسب صفوی با احداث ایوان تغییراتی در تزئینات صحن مسجد صورت گرفت، ولی مقصوره همچنان در حالت نیمه تمام خود باقی ماند و پس از آن نیز هرگز به پایان نرسید. در ۱۳۴۳ش، انجمن آثار ملی اعتباری برای تعمیر آثار تاریخی خارج شهر اصفهان اختصاص داد و بدین ترتیب مسجد برسیان به وسیله اداره باستان‌شناسی اصفهان تعمیر شد (هنر فر، گنجینه، ۸۵۲). سازمان ملی حفاظت آثار باستانی با همکاری «مؤسسه ایتالیایی خاورمیانه و خاور دور»^۱ میان سالهای ۱۳۵۱ و ۱۳۵۷ش/۱۹۷۲ و ۱۹۷۸م به بررسی و نقشه‌برداری و مرمت این مسجد پرداخت («شرق...»^۲، XXII/389, XXIII/425, XXIV/481, XXV/550, XXVI/606, XXVII/466-467).

مناره مسجد برسیان از دیرباز از بناهای جالب توجه اصفهان به شمار می‌آمده است. این مناره استوانه‌ای شکل با ارتفاع ۳۴/۵۵ متر بر دایره‌ای به قطر ۵/۷۵ متر بنا نهاده شده است. قطر این دایره با کاهش تدریجی در رأس به ۴/۲ متر می‌رسد (اسمیث، «مناره‌ها...»^۳، ۳۱۶-۳۱۷). مناره در قسمت جنوب غربی مقصوره و متصل به آن است. راه ورود به آن در دیوار جنوبی مقصوره تعبیه شده است. پلکانی مارپیچ امکان دستیابی به بالای مناره را فراهم می‌آورد. چندین نورگیر به فواصل معین بر بدنه مناره این مسیر را روشن می‌کنند. ابعاد آجرهای به کار رفته در ساختمان مناره ۲۷ × ۲۷ × ۵/۵ سانتی‌متر است. برای تسهیل در امر ساختمان و چین ردیف آجرها بر محیط دایره مناره آجرها به شکل دوزنقه به اضلاع ۲۷ و ۲۷ و ۲۲ و ۵/۵ سانتی‌متر قالب زده شده‌اند (همو، «مناره»، ۱۶-۱۴، طرح C).

1. Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente (IsMEO)

2. East...

3. «The Manārs...»

است. محراب این مسجد که از نمونه‌های شایان توجه محرابهای سلجوقی است، یکی از نخستین نمونه‌های شناخته شده تزئینات مقرنس آجری در محرابهاست. محراب برسیان بر نقشه نیم دوازده ضلعی بنا شده، و پهنه یگانه طاق‌نمای آن که بر دو ستون توکار استوار است، به وسیله ۳ ردیف طاق، مزین شده است. با دو قاب بزرگ تزینی که این طاق‌نما را دربر گرفته است، این محراب در ساختار کلی آن طولی برابر نیم طول دیوار جنوبی را به خود اختصاص داده، و عناصر دیگر این دیوار و دیوارهای دیگر مقصوره را تحت الشعاع قرار داده است. اختصاص بخش اعظم دیوار جنوبی به محرابی بزرگ در راستای تحول معماری مساجد در دوره سلجوقی قرار دارد.

در مساجد این دوره به تناسب فضای بزرگی که به مقصوره‌ها اختصاص یافته، محراب آنها نیز از ابعاد بزرگ‌تری نسبت به محراب مقصوره‌های پیشین برخوردار شده است. بجز مقرنس که تزئین اصلی محراب مسجد برسیان را تشکیل می‌دهد - این محراب با آجرکاری، گچ‌بری و تزئینات نوشتاری، هندسی و گیاهی نیز مزین شده است. کتیبه اصلی محراب واقع در قاب بزرگ آن، به خط کوفی آجری بر زمینه تزئینات نیمه تمام گچ‌بری گل و بوته است. یک نوار باریک آجری که با خط کوفی در کناره داخلی قاب دوم محراب شکل گرفته است، آیات ۱ تا ۸ سوره مؤمنون (۲۳) را در بر می‌گیرد (شیخ‌الحکامی، بش: قرائت). بر پهنه قاب دوم محراب زنجیره‌های درهم تنیده آجری ردیفی از ستاره‌های چند پر به وجود آورده‌اند. سطح داخلی آنها، هر چند نیمه تمام، با نقش مایه‌های گیاهی و نوشته‌های به خط ثلث و کوفی گچ‌بری شده که حاوی اسماء الله چون «یا حنان»، «یا منان»، «یا سبحان»، «یا الله» و «یا دیان» است. ۶ طاق ردیف میانی مقرنس به ترتیب حاوی جملات «الملک الله»، «العظمة لله»، «القدرة لله»، «القوة لله»، «المنة لله» و «الغزة لله» است (هنر، گنجینه، ۱۷۷). بر لوح وسط از الواح شش گانه واقع در نیمه پایین طاق محراب و بر پهنه قوس تزینی سه بخشی آن، سوره اخلاص (۱۱۲) به همراه جملات «لا اله الا الله»، «محمد رسول الله»، «لیس کمثله شیء»، «وهو السميع البصیر» به خط کوفی بنایی نوشته شده است (همانجا؛ شیخ‌الحکامی، بش: تکمیل قرائت). تزئین لچکیهای طاق‌نمای محراب با نام «الله» و «محمد» به خط کوفی بنایی با آجر اجرا شده است (نک: لاله، I/240-241، نیز II/102، تصویر؛ قرائت مؤلف). این نمونه یکی از نخستین نمونه‌های شناخته شده از این نوع خط به شمار می‌آید که پس از آن و تا به امروز بسیار رایج بوده، و مورد استفاده قرار گرفته است.

بجز تزئینات نوشتاری محراب کتیبه‌های دیگری نیز قسمتهای مختلف مسجد را آراسته است. رویه روی محراب و بر درون سوی طاق درگاه ورودی اصلی مقصوره کتیبه‌ای آجری به خط کوفی قرار دارد که آیه‌های ۱۴ و ۱۵ سوره مؤمن (۴۰)، بر آن نقش بسته است (شیخ‌الحکامی، بش: قرائت برای اولین بار). این کتیبه دورتادور یک نوار مرکزی شامل تزئینات آجری هندسی، همانند آنچه بر فراز مناره

مصالح اصلی ساختمان مقصوره را آجرهایی در ابعاد $24 \times 24 \times 5/5$ الی ۶ سانتی‌متر تشکیل می‌دهد. تزئینات هندسی و نوشتاری و نیز گیاهی بنا با قطعه‌های تراشیده آجر و نیز با گچ‌بری شکل گرفته است. دهانه‌های سه‌گانه‌ای بر هر یک از دیوارهای شمالی، شرقی و غربی رفت و آمد به داخل مقصوره را در گذشته میسر می‌ساخته است. ورودی اصلی با دهانه بزرگ‌تر در وسط دیوار شمالی و ورودیهای جانبی با دهانه کوچک‌تر در دو طرف آن که با ترتیب روبه روی محراب و دو درگاه جانبی آن بر دیوار جنوبی قرار گرفته‌اند، با ایجاد تقارنی خاص، بر اهمیت این دو دیوار واقع بر جهات اصلی مقصوره می‌افزایند. برابری عرض دهانه اصلی در میان دیوار شمالی با عرض کلی محراب، و نیز برابری عرض دهانه‌های کوچک‌تر جانبی این دو دیوار با عرض درگاه میانی در دیوارهای شرقی و غربی ترتیبی متناوب و معکوس، ولی هماهنگ با سازه‌ها و فضاهای باز ایجاد می‌نماید. بدین ترتیب، توانمندی معماران گذشته در برقراری توازن در بنا، با تأکید بر جهات و عناصر اصلی مقصوره، هر چه بیشتر نمایان می‌گردد (اسمیت، همان، 32-29، 16، نقشه 1).

تغییرات وارد شده در طی قرون متوالی بر گرداگرد مقصوره، نماهای خارجی آن را نیز دستخوش تغییراتی نموده است. احداث ایوان جنوبی مسجد در دوره صفوی بیشترین آسیب را به جبهه اصلی بنا در سمت شمال آن وارد آورده، و آن را از انظار پنهان کرده است. در چارچوب فعالیتهای پژوهشی و مرمتی که در دهه ۱۳۵۰ ش در مسجد صورت گرفت، دو طاق‌نمای تزینی سلجوقی با کتیبه‌هایی از آجر به خط کوفی ساده (والحمد لله / ولا اله الا الله) بر قسمت پایین نمای خارجی دیوار شمالی مقصوره آشکار شد و ویژگی نمای اصلی ورودی مقصوره را در زمان احداث آن نمایان ساخت («شرق»، XXVI/606).

منطقه انتقالی گنبدخانه مسجد برسیان متشکل از دو طبقه ۸ ضلعی و ۱۶ ضلعی است که با استفاده از عناصر قوسی و از طریق گوشه‌سازی از نوع سکنج سه بخشی در طبقه اول و سکنجهای ساده در طبقه دوم، امکان تبدیل زمینه مربع را به دایره برای اجرای نهایی پوشش گنبد فراهم آورده است (اسمیت، همان، 14، تصویرهای 4 و 6).

معمار مقصوره برسیان در ادامه سنت کهن معماری ایران پیش از اسلام برای قرار دادن گنبد بر فراز بنای چهارگوش، تحولات عمده این دستاورد را که ۱۱ سال پیش از آن با ایجاد دو طبقه متمایز اولین بار در مقصوره نظام‌الملک در مسجد جامع اصفهان تجربه شده بود، پی گرفته (نک: ه د، ۵/۹، ۲۰۶)، و گنبدی با ۸ تویزه و با قوسی از نوع چهار کمانه سه مرکزی بنا کرده است (لاله، II/114، I/250-251).

عناصر قوسی به عنوان طاقهای باربر از نوع جناغی چهار کمانه سه مرکزی، و طاق‌نماهای تزینی از همین نوع (همو، I/232-250، نیز II/105-116، تصویرهای 91-97) به همراه طاق‌نماهایی از نوع کلیل، سطوح بنا در دو بخش مربع پایه و منطقه کثیرالاضلاع انتقالی را پوشانیده، و ترکیب موزونی بر سراسر بلندی مقصوره به وجود آورده

بَرَشِلُونِه، نک: بارسلون.

بَرَصِیصَا (شخصیتی شبه تاریخی و افسانه‌ای)، زاهدی متعبد و مستجاب الدعوه که داستان عبرت انگیز او همواره در تفسیر برخی آیات قرآن مطرح شده است. در بیشتر منابع اسلامی نام برصیصا، در کنار نام بلعم باعور و شیطان دیده می‌شود و این امر به سبب شباهتی است که سرگذشت و سرنوشت شوم او با آنان دارد. در اخبار اسلامی برصیصا راهبی از بنی اسرائیل است که پس از روزگاری دراز ریاضت زاهدانه، تسلیم اغواگریهای ابلیس، و مرتکب گناهی بزرگ می‌شود و سرانجام به قصد نجات خود ابلیس را سجده می‌کند و کافر می‌گردد و به لعنت و خسران ابدی گرفتار می‌شود. این اشارات در تفسیر آیات ۱۶ و ۱۷ سورة حشر (۵۹) آمده است که - با توجه به آیات قبل از آن - بیانگر حال منافقانی است که در پی فریب مؤمنانند (سورآبادی، ۳۲۴-۳۲۶؛ EI², I/1055؛ بریتانیکا، I/841). این داستان در اغلب تفاسیر مهم ذیل آیات یاد شده و نیز در مجموعه‌های احادیث به صورتهای مختلف نقل شده است و کسانی همچون علی بن ابی طالب (ع)، ابن مسعود، ابن عباس و ابن طاووس را از روایان آن دانسته‌اند (نک: طبری، ذیل این آیات). ولی منبع و مأخذ اصلی آن هنوز مجهول است و نقاط مختلفی در جهان اسلام به عنوان محل وقوع آن مطرح شده است. این محل را گلدسیهر و لندبرگ حضرموت، اما همو و هارتمن منطقه حلب دانسته‌اند (گلدسیهر، II/668؛ 20-23؛ EI¹).

به نظر می‌رسد که نام شخصیت اصلی این افسانه در اصل نامعلوم بوده، و از اواخر قرن ۴/۱۰ به بعد نام «برصیصا» به او داده شده است؛ و گویا اخبار مربوط به آنتونی قدیس، زاهد مسیحی در مصر، در پیدایش آن بی‌تأثیر نبوده است (بریتانیکا، نیز EI²، همانجاها). آنتونی یا آنتونیوس (۲۵۱-۳۵۵ یا ۳۵۶ م) از نخستین زاهدان و راهبان مسیحی است و در تأسیس قواعد و لوازم این نهاد سهم بزرگی داشته است. او به پیروی از سنت پاولس تبی (د ۳۴۰ م) سالیان دراز در بیابان و در غارها به عبادت و ترک و تجرد گذرانید («فرهنگ...»، 1053؛ بریتانیکا، I/443). زندگی زاهدانه او سراسر پیکاری افسانه‌ای با ابلیس و وسوسه‌های اغواگرانه اوست. ابلیس به صورتهای مختلف، گاه به صورت زنی و سوسه انگیز و گاه در لباس راهبی زاهد، همچون شخصی که تا سرحد مرگ او را شکنجه می‌داد، بر او ظاهر می‌شد و در همه این احوال، آنتونی با توسل به روزه، دعاها و نیازمندانه و اعمال پرهیزگارانهاش در برابر کارها و شیوه‌های ابلیس پایداری می‌کرد. سرگذشت آنتونی قدیس در عالم مسیحیت و در هنر و ادبیات مسیحی تأثیر فراوان داشته، و هنوز هم شماری از راهبان از او به عنوان اسوه‌ای آرمانی پیروی می‌کنند (نک: همان، I/443-444؛ «دائرة المعارف...»، I/594؛ «فرهنگ...»، 67-68).

این مسجد مشاهده می‌شود و یک آرایه شبه کوفی بنایی زنجیره‌ای را القاء می‌کند، چرخیده است. امروزه نیمی از یک کتیبه به خط کوفی ساده از آجر - که در گذشته به دور قاعده گنبد می‌گشته - آغاز سورة فتح (۴۸) را تا جایی که اینک مشخص نیست، در بر دارد. تزیینات مقصوره در زمان ساخت و پس از آن هر چند پایان نیافت، لیکن تا بدانجا پیش رفت که جایگاه برخی از آنها مشخص گردد. بدین ترتیب در داخل مقصوره بر هر یک از دو درگاه جانبی دیوارهای شمالی و جنوبی و نیز بر درگاه میانی هر یک از دیوارهای شرقی و غربی، به تقلید از الواح کتیبه‌های گنبد تاج‌الملک در مسجد جامع اصفهان، در مجموع ۶ لوح برای قرار دادن کتیبه‌هایی که هرگز نوشته نشد، جای گرفته است (یادداشت‌های مؤلف).

در آثاری که از دوره صفوی در صحن این مسجد باقی است، بجز نوار اصلی کتیبه در ایوان جنوبی که از آن یاد شد، بقایای طرح کتیبه‌ای دیده می‌شود که در داخل یک شمشه به شکل ستاره بزرگ ده پر بر وسط پهنه طاق‌نمای تزیینی فوقانی دیوار جنوبی ایوان قرار دارد و کلمات «...الشهید بکریلا و علی بن...» بر آن نقش بسته (هنر فر، گنجینه، ۱۷۸).

بجز عناصر معماری، چون عناصر قوسی در طاقها و طاق‌نماها و مقرنسها و نیز کتیبه‌ها و نقش مایه‌های گیاهی در تزیین مقصوره سلجوقی مسجد برسیان، تزیینات هندسی ناتمامی نیز در این بنا مشاهده می‌شود. این مسجد و مناره آن به شماره ۲۶۵ به ثبت تاریخی رسیده است (مشکوتی، ۲۸).

مآخذ: جابری انصاری، حسن، تاریخ اصفهان، به کوشش جمشید مظاهری، ۱۳۷۸ ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ سیرو، ماکسیم، راهبای باستانی ناحیه اصفهان و بناهای وابسته به آنها، ترجمه مهدی مشایخی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ شیخ‌الحکامی، ع، یادداشت‌های مربوط به قرائت کتیبه‌ها خطاب به مؤلف؛ قرآن کریم؛ کلاسی، ولفرام، گزارش سفرهای باستان‌شناسی سال ۱۹۷۱ م در ایران، گزارش‌های باستان‌شناسی در ایران، ترجمه سروش حبیبی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ کیانی، محمد یوسف و ولفرام کلاسی، فهرست کاروانسراهای ایران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همان دو، کاروانسراهای ایران، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ هنر فر، لطف‌الله، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، «مناره و مسجد برسیان»، باستان‌شناسی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ شد ۳ و ۴؛ یادداشت‌های مؤلف؛ نیز:

Blair, Sh. S., *The Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana*, Leiden, 1992; East and West, Rome, 1972-1977; Godard, A., «Les anciennes mosquées de l'Iran», *Ars Asiaticae*, Paris, 1956-1957; Ibid., *Āthār - ē Irān*, 1936, vol. I(2); Godard, Y., «Notes épigraphiques», *Ars Islamica*, New York, 1968, vol. IV; id., «Notice épigraphique», *Āthār - ē Irān*, 1936, vol. I(2); Laleh, H., *La structure fondamentale des arcs dans l'architecture saljuquide de l'Iran*, Thèse de Doctorat, Paris, 1989; Sauvaget, J., «Notes épigraphiques sur quelques monuments persans», *Ars Islamica*, 1968, vol. VI(1); id., «Observations sur quelques mosquées seljoukides», *Annales de l'Institut d'études orientales*, 1938, vol. IV; Smith, M. B., «Manūr and Masjid, Barsiān (Isfahān)», Material for a Corpus of Early Iranian Islamic Architecture, *Ars Islamica*, 1937, vol. IV; id., «The Manūrs of Isfahān», *Āthār - ē Irān*, 1936, vol. I(2); id., «Two Dated Seljuk Monuments at Sin (Isfahān)», Material for a Corpus of Early Iranian Islamic Architecture, *Ars Islamica*, 1939, vol. VI(1).
هائده لاله

این بطوطه (د ۷۷۹ق/۱۳۷۷م) در رحله خود به قصر برصیصای عابد اشاره دارد که بین طرابلس و اسکندریه آن را دیده است (ص ۲۰) و این نامی است که دوره حیات آنتونی قدیس و انزوای طولانی او در قلعه‌ای کهن (صیصه) را به خاطر می‌آورد (EI²، همانجا). اگر ریشه آرامی کلمه «صیصا» را — که به معنی بخشی از پوشش آیینی کشیشان است — نیز در نظر بگیریم، این نام یادآور بالاترین مقام کلیسایی است (همانجا). با توجه به این شواهد، برخی این داستان را حکایتی اساساً عبری می‌دانند که بعدها به ادبیات عربی و فارسی وارد شده است (خانلری، ۱۵۷).

در روایت‌های اسلامی پس از طبری (قرن ۴ق/۱۰م) نام برصیصا را برای قهرمان این داستان به کار برده‌اند و ظاهراً نخستین مؤلفی که نام برصیصا را ذکر کرده است، ابولیت سمرقندی (د ۳۷۳ق/۹۸۳م) در تنبیه الغافلین (ص ۴۸۰) است. پس از او این حکایت را کسانی چون بیهقی (د ۴۵۸ق/۱۰۶۶م) در شعب الایمان (۳۷۲/۴)، غزالی (د ۵۰۵ق/۱۱۱۱م) در مکاشفة القلوب (ص ۶۹-۷۰)، سهیلی (د ۵۸۱ق/۱۱۸۵م) در التعریف والاعلام (ص ۱۶۷)، ابن جوزی (د ۵۹۷ق/۱۲۰۱م) در تلیس ابلیس (ص ۲۶-۲۹)، قزوینی (د ۶۸۲ق/۱۲۸۳م) در عجایب المخلوقات (ص ۳۸۰-۳۸۱)، ابشهی (د ۸۵۰ق/۱۴۴۶م) در المستطرف (ص ۲۳۳) و... نقل کرده‌اند. در تفاسیری چون التبیان شیخ طوسی (د ۴۶۰ق/۱۰۶۸م) (۵۷۰-۵۷۱)، مجمع البیان طبرسی (د ۴۶۸ق/۱۰۷۶م) (۳۹۷/۹)، تفسیر بغوی (د ۵۱۶ق/۱۱۲۲م) (۳۲۲/۴-۳۲۵)، کنف الاسرار میدی (د ۵۲۰ق/۱۱۲۶م) (۵۲/۱۰-۵۵)، تفسیر ابوالفتح رازی (قرن ۶ق/۱۱م) (۱۱۱-۱۰۷/۱۱)، لباب التأویل خازن (د ۷۱۰ق/۱۳۱۰م) (۲۵۲-۲۵۰/۴)، تفسیر ابن کثیر (د ۷۷۴ق/۱۳۷۲م) (۱۰۷/۸-۱۰۲) و... نیز این حکایت ذیل آیات یاد شده از سوره حشر به صورتهای مختلف آمده است، هر چند که برخی مانند سهیلی و ابن کثیر نام برصیصا را برای این راهب با تردید ذکر کرده‌اند و برخی چون غزالی و شیخ طوسی نامی برای راهب عنوان نکرده‌اند.

فرجام بد این مرد پرهیزگار در همه جا کم و بیش یکسان است. ۴ روایتی که طبری در تفسیر واژه «انسان» در این آیات نقل کرده است، به زاهدی معتکف اشاره دارند که یا عابد و راهبی از بنی اسرائیل است، یا کشیشی نصرانی (۳۳۲/۱۲) که مدتی طولانی (۶۰ یا ۷۰ یا ۳۰۰ سال) در صومعه‌ای دور از خلق می‌زیست و به طاعت خداوند مشغول بود و به همین سبب، به مقام مستجاب الدعواتی نائل آمد و در مرتبه استدراج به جایی رسید که چون بر می‌نگریست عرش را می‌دید و چون فرو می‌نگریست ثری را. ابلیس به سبب خشمی که از پارسایی برصیصا و عبادت و ریاضتهای پیوسته او داشت، سالها در پی فریفتن او بود، اما سلاح وسوسه‌اش در جوشن ورع برصیصا اثر نمی‌کرد (همانجا؛ عوفی، ۳(۲/۵۲۲-۵۲۵؛ میدی، ۵۲/۱۰). ادامه داستان که بیانگر چگونگی دسیسه‌های گام به گام شیطان است، به صورتهای مختلفی نقل

شده است: شیطان در ابتدا به صورت مردی پارسا و متعبد و نورانی بر او ظاهر شد، به طوری که برصیصا او را در مجاهده از خود برتر دید؛ سپس دعاها و مخصوص شفای بیماران را به برصیصا آموخت و به قولی دیگر، او را مذمت کرد که چرا از مقام مستجاب الدعواتی خویش برای خدمت به خلق استفاده نمی‌کند. آنگاه دختری صاحب جمال (دختری چوپان، یا شاهزاده خانمی از بنی اسرائیل) را بیمار و دیوانه کرد و سپس در دل بستگانش چنین القا نمود که درمان او نزد راهب است. ۳ برادر دختر، خواهر بیمار خود را نزد برصیصا آوردند. راهب از پذیرفتن او سرباز زد، اما آنان با اصرار دختر را به او سپردند و بازگشتند. بعد از آن شیطان وسوسه گناه را بر راهب چیره ساخت تا از دختر کام بگیرد، از آن رو که درهای توبه همیشه گشوده است. اغواگریهای شیطان مؤثر افتاد، برصیصا تسلیم وسوسه‌های شیطان، و مرتکب زنا شد، سپس برای رهایی از رسوایی دختر را کشت و زیر درختی مدفون ساخت. برادران پس از بازگشت، نخست قول برصیصا را که خواهرشان به مرگ طبیعی مرده است، پذیرفتند؛ ولی شیطان در رؤیا جنایت راهب را بر آنان آشکار ساخت و آنان به قصد قصاص به سراغ راهب رفتند. زمانی که راهب به مرگ محکوم شده بود، شیطان دوباره بر او ظاهر شد و به او پیشنهاد نجات و رهایی داد، به شرط اینکه او را سجده کند. مرد شوریده بخت به این آخرین درجه گناه نیز تن در داد و شیطان را سجده، و خدا را انکار کرد. آنگاه شیطان با ریشخند از وی تیزی جست و برصیصا رانده هر دو جهان گشت (نک: طبری، ۳۳/۱۲-۳۴؛ ابولیت، ۴۸۰-۴۸۱؛ میدی، ۵۲/۱۰-۵۴؛ بیهقی، همانجا؛ عوفی، ۳(۲/۵۲۲-۵۲۷)؛ اما در برخی از منابع آمده که ابلیس یکی از شیاطین پیرو خود به نام «ایض» را به اغوای برصیصا مأمور می‌کند (بغوی، ۳۲۲/۴؛ ابوالفتح، ۱۰۷/۱۱).

روایتی که گلدسیهر در کتاب خود از این داستان تحت عنوان «قصه حضر موتی شیخ برصیص^۱» آورده است، از آنجا که شیطان خود موفق به اغفال شیخ نمی‌شود، «ام‌الکبار» را به سوی او روانه می‌کند. برصیص پس از فریب خوردن از «ام‌الکبار» و خارج شدن از کوهی که پیوسته در آن به عبادت مشغول بود، به گناه زنا آلوده می‌شود و در کفر می‌میرد، در حالی که «ام‌الکبار» خود از آن پس به استغاثه و عبادت به درگاه خدا روی می‌آورد و سرانجام بخشوده می‌شود (نک: گلدسیهر، ۲۰-۲۳).

در برخی منابع اسلامی داستان ابلیس و راهب را با دسیسه منافقین نسبت به یهود بنی‌نضیر مقایسه نموده‌اند که آنان یهود را به عصیان بر پیامبر (ص) تحریض، و در وقت شدت ایشان را ترک کردند (ابن هشام، ۱۹۲/۲-۱۹۵؛ طبری، ۳۲/۱۲؛ میدی، ۵۴/۱۰-۵۵؛ سیوطی، ۱۹۹/۶؛ حکمت، ۳۱۴). صوفیه نیز در تأویل «کمل الشیطان» در این آیات بر آنند که منظور از آن وهم انسانی است که نخست لذات حسی و

1. «Die ḥaḍarmītische Sage von Séh Baršīš»

شخصی از سوی دیگر است. شخصیت اصلی این داستان شوم، راهبی از مادرید است که عهد و میثاق پارسایانه را زیر پا نهاده، در دام وسوسه‌های شهوانی و ارتکاب زنا می‌افتد و سرانجام برای کتمان گناهان خود، مرتکب قتل نیز می‌شود (نک: «مشیو...»، n.pn.).

مآخذ: ابشهی، محمد، المستطرف فی کل فن مستطرف، به کوشش محمد سعید، بیروت، ۱۴۱۶/ق ۱۹۹۶م؛ ابن بطوطه، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴/ق ۱۹۶۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، تلخیص ابلیس، قاهره، ۱۹۲۸م؛ ابن عربی، محیی‌الدین، تفسیر، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۸م؛ ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر، به کوشش محمدابراهیم بنا و دیگران، استانبول، دارقهرمان؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵/ق ۱۹۳۶م؛ ابوالفتح رازی، تفسیر، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۸۷/ق ۱۳۸۷م؛ ابولیت سمرقندی، نصر، تلبیه الفافین، به کوشش احمد سلام، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ اسماعیل حقی بروسوی، تفسیر روح البیان، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ بغوی، حسین، تفسیر، به کوشش خالد عبدالرحمان عک و مروان سوار، بیروت، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷م؛ یضای، عبدالله، انوار التزیل، قاهره، ۱۳۸۸/ق ۱۹۶۸م؛ یهقی، احمد، شعب الایمان، به کوشش محمد سعید ابن بسیری زغلزل، بیروت، ۱۴۱۰/ق ۱۹۹۰م؛ حکمت، علی‌اصغر، امثال قرآن، تهران، ۱۳۳۳ش؛ خازن، علی، لباب التأویل، بیروت، دارالمعرفه، خانلری، پرویز، «هشت تحریر از داستان برصیصای عابد»، سخن، تهران، ۱۳۴۱ش، دوره ۱۳، ش ۱۲، سعدی، «نصیحة الملوك»، کلیات، به کوشش محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ سنایی، دیوان، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ سورآبادی، عتیق، قصص قرآن مجید، برگرفته از تفسیر او، تهران، ۱۳۴۷ش؛ سهیلی، عبدالرحمان، التمریث و الاعلام، به کوشش ع. مهنا، بیروت، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷م؛ سیوطی، عبدالرحمان، الدر المنثور، قم، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۳م؛ شیخ طوسی، محمد، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، طبرسی، فضل، مجمع البیان، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ طبری، تفسیر، بیروت، ۱۳۹۲/ق ۱۳۹۲عطار نیشابوری، فریدالدین، منطق الطیر، به کوشش صادق گوهرین، تهران، ۱۳۷۴ش؛ عوفی، محمد، جوامع الحکایات، به کوشش امیربانو مصفا و مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۵۳ش؛ غزالی، محمد، مکاشفة القلوب، بیروت، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۲م؛ قرآن کریم؛ قزوینی، زکریا، عجایب المخلوقات، به کوشش نصرالله سبحی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مستملی بخاری، اسماعیل، شرح التمریث، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۳-۱۳۶۶ش؛ مولوی، «مجالس سبعه»، مکتوبات و مجالس سبعه، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همس، مثنوی، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۹۳۳م؛ مهران، ایرج، «نبرد انسان و سرنوشت»، کار، مونیخ، ۱۳۴۲ش، س ۱، ش ۳؛ میدی، احمد، کشف الاسرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ میرخواند، محمد، روضه‌الصفاء، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نیز:

Britannica, micropaedia, 1978; EI¹; EI²; Goldziher, I., *Gesammelte Schriften*, Hildesheim, 1970; Mathew Lewis (1775-1818), *The Monks*, www.warwick.ac.uk/fac/arts/english/en250/W011.html; The New Catholic Encyclopedia, London etc.; The Oxford Dictionary of The Christian Church, ed. F. L. Cross, London etc., 1974.

حمیرا ارستجانی

بُرطاس، نام قوم و سرزمینی به همین نام، در متون اسلامی این نام با تفاوت‌هایی نیز آمده است؛ برخی از مؤلفان آن را به صورت بُرداس نوشته‌اند (ابن رسته، ۱۴۰؛ گردیزی، ۵۸۲) و ابوعبید بکری قُرداس آورده است (نک: بارتولد، ۸۶۸/II(1)؛ مینورسکی، ۴۶۲). مؤلف حدود العالم (ص ۱۹۴) از دو سرزمین جدا از یکدیگر با نامهای برطاس و

شهوانی را در چشم او می‌آراید، تا در دام هلاکت افتد و چون از حق دور ماند از تبری می‌جوید و به خوف از قدرت ربانی استعمار می‌کند (ابن عربی، ۶۲۴/۲ - ۶۲۵). در دوره‌های بعد، بسیاری از شعرا و مؤلفان صوفی هر یک به نوعی برای بیان معانی عرفانی از این داستان بهره گرفته‌اند (نک: مستملی، ۱۳۹۹/۴؛ سنایی، ۲۳؛ سعدی، ۹۱۴-۹۱۶؛ مولوی، مجالس سبعه، ۳۰-۳۶؛ مثنوی، دفتر ۶).

داستان شیخ صنعان و قصه جریح راهب که در بسیاری از تفاسیر همراه داستان برصیصا ذکر شده‌اند، نیز از لحاظ موضوع و مضمون با آن شبیه و از یک نوعند. ماجرای جریح راهب داستان زاهد پرهیزگار و صالحی است که در معرض اتهام قرار می‌گیرد، لیکن در پایان بی‌گناهی او ثابت می‌شود و نجات می‌یابد. از ابن عباس نقل شده است که بعد از برصیصا رهبانان در زوایای گمنامی به سر می‌بردند تا جریح راهب ظاهر گشت (میرخواند، ۴۷۳/۱ - ۴۷۵؛ ابن کثیر، ۱۰۲/۸؛ بغوی، ۳۲۵/۴؛ میدی، ۵۵/۱۰؛ خازن، ۲۵۲/۴؛ اسماعیل حقی، ۴۴۶/۹ - ۴۴۷).

اما در مقایسه داستان برصیصا با داستان قرون وسطایی «زندگی و مرگ دکتر فاوست» اثر کریستوفر مارلو (د ۱۵۹۳م) که بعدها توسط گوته شاعر آلمانی موضوع یک تراژدی قرار گرفت، نیز شباهتها و تفاوت‌هایی به نظر می‌رسد که قابل بررسی و تأمل است. دکتر فاوست، قهرمان به ظاهر موجه این اثر نیز با تسلیم (البته آگاهانه) در برابر وسوس شیطانی، مستوجب طرد و لعن می‌شود. در اینجا نیز سخن از عشقی است که سرانجام قهرمان داستان را به دام گناه می‌افکند (برای شرح بیشتر، نک: مهران، ۱۵۴-۱۶۰).

از داستانهای مشهور در ادبیات عرفانی ما قضیه «شیخ صنعان» است که عطار (د ۲۷۰ق/۱۲۳۰م) در منطق الطیر (ص ۶۷-۸۸) آن را به نظم کشیده است؛ اما برخلاف داستان برصیصا که به شقاوت ابدی او منجر می‌شود، در این داستان به رغم وسوسه‌های شیطان و عشق دختری ترسا، سرانجام رحمت الهی شیخ را دریافته، به توبه نائل می‌سازد.

برخی از محققان اروپایی مانند گلدسیهر، لندبرگ و مک‌دانلد درباره اصل داستان برصیصا و سیر تحول آن تحقیقاتی کرده‌اند. گلدسیهر و لندبرگ در «قصه برصیصای راهب»، تاریخ پیدایش و تحول این قصه را با اشاره به نوشته‌های قزوینی، ابشهی، سیوطی، و نیز با در نظر داشتن داستان «چهل وزیر» (ج استانبول) که شرح مبسوطی از این قصه را در بر دارد، تشریح کرده‌اند (EI², I/1055). ظاهراً صورت نقل شده در «چهل وزیر» در اواخر قرن ۱۸م به انگلستان وارد شده، و الهام‌بخش لوئیس در نگارش داستان بدفرجام «آمبروسیو یا راهب» گردیده است (بریتانیکا، EI²: I/841، همانجا). این رمان که در ۳ جلد تألیف شده است، بیانگر کوششی شگرف برای حفظ اصول و منش زاهدانه از یک سو، وارضای جاه‌طلبیها و امیال

براذاس یاد کرده که موجب آشفتگیهایی شده است. بارتولد ضمن مخالفت با جدا شمردن برطاس و براذاس بر آن است که از اینگونه خطاها در نسخه خطی حدود العالم می توان یافت. وی به عنوان نمونه از دو نام رامهر و رامهرمز یاد کرده که مؤلف حدود العالم آن را دو شهر جدا از یکدیگر دانسته است. بارتولد می افزاید که نام دوم درست تر و تلفظ کامل تر فارسی این نام است (VIII/526). مینورسکی عنوان برطاس را خطا دانسته، و مشابه نظر بارتولد را ابراز داشته است. وی از تفاوت های لفظی یاد کرده، و برطاس را صورت عربی براذاس (برذاش- برداس) دانسته است (همانجا). مارکوارت برطاس را پدید آمده از واژه آریایی مَرتاسه دانسته که به معنای «آدم خوار» است. مارکوف این نام را با واژه فینی به معنای پل قیاس کرده، و برای آن منشأ ایرانی قائل شده است. مینورسکی آن را با واژه اوستایی پَرتو و واژه کردی پُرد مرتبط دانسته، و چنین احتمال داده که ممکن است نام فرداس در اثر ابو عبید بکری با پُرداس منطبق باشد (همانجا).

برطاسها قومی بودند که نزدیک سرزمین خزران، میان خزر و سرزمین بلکار (بلغارهای اطراف رود اتل) می زیستند (اصطخری، مسالک و ممالک، ۱۸۰، ۱۸۳؛ ابن رسته، همانجا). مؤلف حدود العالم در مورد سرزمین برطاس می نویسد که مشرق و جنوبش سرزمین غزان، مغربش رود اتل (ولگا) و شمالش ناحیه پچناگ است (همانجا). از نوشته مؤلف حدود العالم چنین برمی آید که برطاس در کرانه شرقی، و براذاس در کرانه غربی رود اتل قرار داشته است، ولی همین مؤلف شمال هر دو سرزمین یاد شده را ناحیه پچناگ نامیده است که در جنوب آنها سرزمین خزران بوده است (همانجا).

بعضی محققان برآنند که برطاسها در فاصله سده های ۵-۱۱ م در دو سوی رود اتل در منطقه ای از شمال سیزران تا ولگاگرد مستقر شدند (نک: BSE³, IV/138). این نکته مؤید نظر بارتولد و مینورسکی است. مسعودی از رودی یاد کرده است که در مسیر علیای رود اتل جریان دارد و بدان می پیوندد. وی این رود را نهر برطاس نامیده است (مروج...، ۲۰۳/۱، التنبیه...، ۶۲).

قدیم ترین آثاری که از برطاسها یاد کرده اند، مربوط به اواخر سده ۳ تا نیمه سده ۴ ق است (اصطخری، مسالک الممالک، ۲۲۵؛ ابن رسته، همانجا). گردیزی و ابن رسته (همانجاها) مسافت میان خزر و برطاس را ۱۵ روز راه، و اصطخری (مسالک و ممالک، همانجا) فاصله شهر اتل (تختگاه خزران) را تا سرحد برطاس ۲۰ روز راه نوشته اند. اصطخری قوم برطاس را دو گروه دانسته که گروهی از آنان در انتهای [غربی] ولایت غز نزدیک بلغار می زیسته اند (همان، ۱۸۱-۱۸۲). مسعودی (همانجاها) برطاسها را قومی بزرگ از ترکان نوشته است. گردیزی از وسعت سرزمین برطاس یاد کرده (ص ۵۸۳)، ولی از قومیت آنان سخنی به میان نیاورده است. تنها مؤلف حدود العالم از وجود ۳ گروه قومی در برطاس با نامهای بهضولا (برجولا)، اشکل (اشگل) و بلکار یاد کرده است که همه با یکدیگر به حرنند و چون دشمنی پدید آید، با

یکدیگر یار باشند (ص ۱۹۴). در اینجا بلکارها (بلغارهای اطراف ولگا) جزو برطاسها آمده اند که جای تردید است. بارتولد برطاسها را از قوم فین، و محل استقرار آنان را حدود رود آکا و زیستگاه اسلاوها دانسته است که در متون اسلامی آنان را صقلابیان می نامیدند (II(1)/368).

برطاسها در آغاز مردمی بت پرست بوده اند (همانجا). ابن رسته (ص ۱۴۰) و گردیزی (همانجا) هر دو دین برطاسها را همانند دین غزان نوشته اند، ولی مؤلف حدود العالم برطاسها را مردمی مسلمان نامیده است (همانجا). ابن حوقل نیز برطاسها را مسلمان خوانده است (ص ۳۳۵). یاقوت نیز برطاسها را مسلمان نامیده، و از وجود مسجد جامع شهر و نیز مسجد جامع شهرسوار در نزدیکی مرکز آن سرزمین یاد کرده است (۵۶۷/۱؛ نیز نک: ادریسی، ۹۲۰/۲). گرچه سپاهیان اموی به سرزمین برطاس راه یافته بودند، ولی چنین می نماید که دین اسلام همزمان با بلغارها و یا پس از آن از سده ۴/۱۰ م به بعد در سرزمین برطاس رواج یافته باشد. درباره زبان مردم برطاس اظهار نظر روشنی وجود ندارد. در منابع از عدم مشابهت زبان این مردم با زبان روسها و خزران یاد شده است (ابن حوقل، ادریسی، همانجاها؛ ابن عبد المنعم، ۸۹). یاقوت می نویسد که زبان مردم برطاس زبانی خاص است که مشابهتی با ترکی و خزری و بلغاری ندارد (همانجا).

برطاسها در نیمه نخست سده ۲/۸ م و پس از آن تابع خزران بودند (ابن رسته، همانجا؛ گردیزی، ۵۸۲؛ نیز نک: آرتامونف، 220). در ۱۱۹ ق/ ۷۳۷ م مروان بن محمد (بعدها خلیفه اموی، ۱۲۷-۱۳۲ ق/ ۷۴۵-۷۵۰ م) با ۱۵۰ هزار سپاهی عازم پیکار با خزران شد. وی به منظور جلوگیری از اقدام خاقان خزر جهت گردآوری سپاه و مقابله با لشکریان اموی، به سرعت از سمت شرق رود ولگا، راه شمال را در پیش گرفت. برطاسها در مناطق شمالی تختگاه خزر (شهر اتل) استقرار داشتند و آن زمان تابع دولت خزر بودند. آنها که فاقد نیروی دفاعی کافی بودند، در برابر سپاه مروان تاب مقاومت نیاوردند و متحمل زیان فراوان شدند. عربها دست به غارت و کشتار زدند، اسبان بسیاری را به غارت بردند و ۲۰ هزار خانوار از مردم برطاس را به اسارت گرفتند. مؤلفان عرب این اسیران را صقالبه (اسلاو) نامیده اند، ولی جای تردید نیست که جمله اسیران از مردم برطاس بوده اند (بلاذری، ۲۹۲؛ ابن اعثم، ۲۶۲/۷، نیز نک: آرتامونف، 220، 218).

مروان بن محمد پس از پیروزی بر خزران، بنابر رسم معمول از خاقان خواست تا اسلام بیاورد. خاقان رضا داد، ولی چنین می نماید که اسلام پذیرفتن او تنها برای حفظ ظاهر بود. به هر تقدیر، مروان به همین اندازه رضایت داد و بلاد خزر و توابع آن را ترک گفت و لشکریان خود را به ماورای قفقاز عقب کشید. چنین به نظر می رسد که خزران و به تبع آنان برطاسها در آن تاریخ اسلام نیاوردند، زیرا در منابع اسلامی و غیراسلامی هیچ مطلبی درباره اشاعه دین اسلام در سرزمین خزران و برطاسها در تاریخ یاد شده نمی یابیم (کستلر، ۳۵). بنابراین، می توان

ماجد اکثفا کرد (بنت سعید، ۱۵۹). او همواره با برادر خود مخالفت می کرد و حتی یک بار نزدیک بود با همراهی رؤسای شماری از قبایل و برخی از نزدیکانش قدرت را از چنگ برادر بیرون آورد که با مداخله انگلیسیها ناکام ماند و در نتیجه دو سال را به حالت تبعید در بمبئی گذراند (همو، ۲۷۴-۲۵۹؛ سدید السلطنه، ۱۴۳، ۱۸۵؛ پیرس، ۱۶۷).

حکومت برغش هنگامی آغاز شد که زنگبار به یکی از دورانهای دشوار تاریخ خود نزدیک می گشت و هر چند به باور برخی از نویسندگان، اگر حمایتهای دولت انگلیس نمی بود، شاید حکومت زنگبار در برابر تلاطمهای ناشی از رقابت قدرتهای اروپایی از میان می رفت (نک: همو، ۲۶۳؛ سعید روث، ۴۲۹). اما در حقیقت فروپاشی دولت زنگبار از مدتها پیش، پس از مرگ سعید در ۱۲۷۳ ق/ ۱۸۵۶ م، آغاز شده بود (جمل، ۹۲؛ قیسی، ۳۳-۳۵). سعید پدر برغش که از دوستان وفادار دولت انگلیس به شمار می رفت، در پایان عمر، خود را قربانی توطئه و بدعهدی دولت انگلیس می دانست (پیرس، ۱۳۴؛ سدید السلطنه، ۱۴۰). با مرگ سعید ابتذاع میان برادران بر سر قدرت موجب جدایی کامل مسقط و زنگبار و فروپاشی کامل اتحاد ۷۰ ساله این دو قلمرو گردید (جمل، همانجا؛ با زورث، ۱۲۹؛ لوفشی، ۵۵؛ سدید السلطنه، ۱۴۰، ۱۶۰، ۱۸۱) و پس از آن مداخلات مستقیم دولت انگلیس و رقابت دیگر قدرتهای اروپایی به ویژه آلمان و فرانسه موجبات تضعیف هر چه بیشتر حکومت زنگبار شد و سرانجام وابستگی کامل آن را به انگلیس به بار آورد (همانجا؛ نیز نک: لوفشی، ۵۸، ۵۲). برخی برآنند که تقسیم متصرفات سعید میان فرزندان، خواست خود وی بوده است و گماردن دو فرزندش بر مسقط و زنگبار در غیاب خود، دلیل این تصمیم است (قاسم، ۲۵۷-۲۵۸؛ قس: ۵، د، آل بوسعید).

برغش که خواهرش او را به لحاظ هوش و زیرکی و قاطعیت از همه اعضای خانواده برتر شمرده است (نک: بنت سعید، ۲۶۴)، در جریان منع تجارت برده تا آنجا که توانست در برابر دولت انگلیس ایستادگی کرد، اما در ۱۲۹۰ ق/ ۱۸۷۳ م تحت فشار دولت انگلیس به ناچار پیمان منع تجارت برده را که برای حیات اقتصادی زنگبار سخت زیانبار بود، با نمایندگان دولت انگلیس امضا کرد (قیسی، ۳۶؛ هولینگزورث، ۱۶-۱۷؛ لندن، ۲۰۸؛ سدید السلطنه، ۱۸۶). دولت انگلیس اندکی بعد به جبران زبانی که از منع تجارت برده متوجه زنگبار می شد، پرداخت سالیانه مبلغی را به سلطان برغش برعهده گرفت (همو، ۲۲۰)؛ هر چند سالها، تجارت برده همچنان در قلمرو فرمانروایی او به طور مخفی و به دست عاملان حکومتی زیر فرمان سلطان گزارش شده است (نک: استانلی، ۱۸۷/۲).

در ۱۲۹۳ ق/ ۱۸۷۵ م و شاید به پاداش امضای معاهده یاد شده، برغش به طور رسمی به انگلستان دعوت شد و مورد استقبال و احترام فراوان قرار گرفت. وی در ضمن این سفر از پرتغال و فرانسه نیز دیدن کرد (نک: سدید السلطنه، ۱۸۷، ۱۹۱-۱۹۲، ۲۰۴، بی. که بخشی از سفرنامه برغش به اروپا را آورده است؛ هولینگزورث، همانجا؛ پیرس، ۲۶۵).

چنین پنداشت که نفوذ دین اسلام در میان برطاسها پس از پذیرش این آیین از سوی بلغارها در سده ۴/۱۰ م صورت گرفته باشد (نک: ه، د، ابن فضلان).

پس از ۳۰۰/۹۱۲ م روسها با ۵۰۰ کشتی که در هر یک صد مرد جای داشتند، از رود ولگا گذشته، به دریای خزر درآمدند و به گیلان، طبرستان، گرگان، اران، شروان و آذربایجان رفتند و مردم بسیاری را کشتند و نهب و غارت فراوان کردند. هنگامی که از طریق رود ولگا به سرزمین خود بازمی گشتند، شاه خزر که پاری مقاومت در برابر روسها را نداشت به آنان خبر داد که مسلمانان آماده جنگ با ایشانند. روسها برای جنگ با مسلمانان از آب بیرون آمدند. جنگ میان طرفین ۳ روز ادامه یافت و مسلمانان پیروز شدند. تنها ۵ هزار تن از روسها جان به سلامت بردند و کشتیهای خود را به جانب برطاس راندند. در آنجا کشتیها را رها کردند و راه خشکی در پیش گرفتند. مردم برطاس گروهی از ایشان را کشتند و باقی به دست برغزها کشته شدند. شمار روسهایی که در ساحل خزر به دست مسلمانان کشته شدند، حدود ۳۰ هزار تن نوشته شده است (مسعودی، مروج، ۲۰۵/۱-۲۰۷).

در سده ۴/۱۰ م گرچه دولت خزران نیروی پیشین را از دست داده بود، با این وصف، برطاسها هنوز تابع دولت خزر بودند (آرتامونف، ۳۸۵). در اواخر این سده با پیروزی روسها بر خزران، برطاسها از تابعیت خزران خارج شدند و تابعیت روسها را گردن نهادند. پس از ورود قپچاقها (کومانها که روسها آنان را پولوتسی می نامیدند) در سده ۵/۱۱ م، برطاسها با آنان در آمیختند و رفته رفته چهره قومی خود را از دست دادند (گومیلف، ۶۱).

مآخذ: ابن اعمش کوفی، احمد، الفتح، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱ ق/ ۱۹۹۱ م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النقیسه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ ابن عبدالنعم حمیری، محمد، الروض المعطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ ادیسی، محمد، نزّه المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۹ م؛ اصطخری، ابراهیم، سالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰ م؛ همو، سالک و ممالک، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ کستر، آرتور، خزران، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ همو، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Artamonov, M.I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; Barthold, W.W., *Sochineniya*, Moscow, vol. II(1), 1963, vol. VIII, 1973; BSE³; Gumilev, L.N., *Drevnie turki*, Moscow, 1967; Minorsky, V., commentary on *Hudud al-'Alam*, London, 1937.

بَرغش (س ۱۲۸۷-۱۳۰۵ ق/ ۱۸۷۰-۱۸۸۸ م)، پادشاه زنگبار. وی پنجمین پسر سعید سلطان اباضی مذهب عمان و زنگبار است (نک: ه، د، آل بوسعید) که پس از مرگ پدرش کوشید تا حکومت زنگبار را به دست آورد، اما در آغاز موفق نشد و ناچار به ولیعهدی برادر بزرگترش،

R., «The Al - Bu - Said Dyanasty in Arabia and East Africa», *Journal of the Central Asian Society*, 1929, vol. XVI.
محمد سیدی

بُرغش، پایتخت ناحیه قشتاله^۱ کهن در دوران اسلامی، این شهر امروزه مرکز ایالت بورگس در شمال اسپانیا، و در دره‌ای در دو سوی رود آرا لزون قرار دارد. این نام را به صورت بُرغوش نیز ضبط کرده‌اند (ابن عذاری، ۵۱/۴)، جغرافی‌نویسان مسلمان برغش را از اقلیم ششم در منطقه جلیقیه^۲، در غرب بنبلونه^۳ دانسته‌اند (ابن سعید، ۱۸۰؛ ابوالفدا، ۱۸۴-۱۸۵).

هنگامی که مسلمانان اندلس را فتح کردند، برغش وجود نداشت. در جای این شهر چند روستا بود که گه‌گاه مسلمانان به آنجا حمله می‌کردند. آلفونسوی سوم پادشاه قشتاله (سل ۲۵۴-۲۹۶ ق/۸۶۸-۹۰۹ م) پیرامون این روستاها بارویی کشید و قلعه‌ای برای دفاع از آنجا در برابر حملات مسلمانان ساخت. بدین گونه، هسته نخستین شهر برغش شکل گرفت و پس از آن پایتخت قشتاله کهن شد (عنان، *الآثار...*، ۳۱۰؛ قس: EI²).

در ۳۲۲ ق عبدالرحمان سوم، ناصر خلیفه اموی اندلس، در نبرد معروف به وُخشمه^۴ (ابن دلایی، ۶۸)، جلیقیه را در نوردید، رامیروی دوم (زُذمیر بن اُردون) پادشاه لیون به وُخشمه عقب نشست. ناصر پس از محاصره آنجا برغش و بسیاری از دژهای آن ناحیه را ویران ساخت (ابن حیان، ۳۴۱/۵-۳۴۳؛ مقری، ۳۶۴/۱؛ عنان، *دولة الاسلام...*، ۴۰۴-۴۰۱/۲).

از ۳۲۸ ق/۹۴۰ م فرمان گنثالث^۵، کنت برغش، خود را از پادشاهی لیون مستقل ساخت و مرزهای قلمرو خود را تا قشتاله، اشتوریش^۶، سیرزو، لنترون و الوا گسترش داد. در اواخر دوران حکمرانی ناصر، برغش مانند لیون و بنبلونه خراجگزار او بود (EI²).

در ۳۹۰ ق/۱۰۰۰ م منصور بن ابی عامر، برای نبرد با مسیحیان به قشتاله لشکر کشید و در مسیر خود دست به ویرانی زد و در اول شوال همان سال پایتخت آنجا، برغش را درنوردید و سپس به سرقله و بنبلونه حمله کرد و به قرطبه بازگشت (ابن خطیب، ۷۲؛ عنان، همان، ۵۶۲/۲-۵۶۳).

فرناندوی اول پیش از مرگ خود در ۴۵۷ ق/۱۰۶۵ م قلمرو خویش را میان فرزندانش تقسیم کرد؛ وی حکومت برغش و قشتاله و شهرهای پیرامون را به پسر بزرگش سانچو واگذارد (ابن عذاری، همانجا؛ ابن خطیب، ۳۲۹-۳۳۰؛ عنان، *دول الطوائف*، ۲۲۳).

به گفته ادرسی در سده ۶ ق برغش شهری بسیار بزرگ و مستحکم بوده است و رودی از میان آن عبور می‌کرده، و باروهایی دو بخش شهر را در بر می‌گرفته است. بیشتر ساکنان یکی از دو بخش یهودی بوده‌اند. همچنین برغش ناحیه‌ای آبادان، پر آب و حاصل‌خیز و دارای

این دیدارها و همچنین اقامت دو ساله در بمبئی، وی را به اندیشه ایجاد پاره‌ای تغییرات در وضع زندگی و معیشت مردم منطقه واداشت. مهم‌ترین اقدام او که تا سالها اهمیت شایان ذکر داشت، تأمین آب آشامیدنی سالم برای مردم زنجبار بود (همو، ۲۶۳-۲۶۴؛ سعید روث، همانجا). وی همچنین با تأسیس خط کشتیرانی و توسعه روابط زنجبار با دولتهای خارجی، زمینه به دست آمدن نیازمندیهای ضروری مردم را با بهای مناسب‌تر فراهم آورد (هولینگزورث، ۱۴-۱۵). از دیگر اقدامات مهم وی اختصاص کشتی برای انتقال رایگان زائران خانه خدا در موسم حج بود (سالمی، ۲۲۹/۲؛ پیرس، ۲۶۴). وی در سازمان ارتش کوچک زنجبار نیز دست به تغییراتی زد (سدیدالسلطنه، ۱۴۱) که یکی از هدفهای آن کنترل ممنوعیت تجارت برده بود (هولینگزورث، ۱۸).

در پایان عمر برغش، به موجب معاهده‌ها و توافقهایی میان دولتهای انگلیس و فرانسه و آلمان، قلمرو حکومت وی میان انگلیس و آلمان تقسیم شد و او در حالی که بر بخش بسیار اندکی از قلمرو وسیع پدرش حکومت می‌کرد و تنها نامی از سلطنت را برخورد داشت، در اندوه و تلخکامی و احساس خجالت درگذشت (همو، ۲۳-۲۴؛ قیسی، ۲۷؛ پیرس، ۲۶۹).

به استثنای تمجیدهایی که در روزنامه‌های لندن، هنگام دیدار برغش از انگلستان - که قطعاً به اشاره دولت انگلیس یا به تأثیر از حال و هوای به وجود آمده از امضای قرارداد منع تجارت برده نوشته‌اند (نک: سدیدالسلطنه، ۱۸۲-۱۸۳؛ قس: فیلیپس، ۱۴۴) - وصف او به قاطعیت و پایداری بر سر سخن خود، بیشتر ناظر به کاربرد زور و خشونت در بیرون آوردن زمین و اموال از چنگ صاحبان نشان بوده است (نک: پیرس، ۲۶۳-۲۶۴، ۲۶۵). خواهر برغش او را مردی تندخو، متعصب، خشن و بی‌رحم - که نزدیک‌ترین کسان خود را قربانی قساوت و تعصب خویش ساخت - معرفی کرده است (بنت سعید، ۳۰۸-۳۱۴). او با اینهمه قاطعیت و خشونت نسبت به خاندان خود و مردم، در برابر دستورهای دولت انگلیس تسلیم بود (قیسی، ۳۵).

مآخذ: استانی، هنری مورتن، *سفرنامه آفریقا*، ترجمه رضاعلی نیرالملک، به کوشش علی‌اکبر خداپرست، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ بازورث کلیفورد ادمنرد، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ بنت سعید، *سالمه*، مذكرات اميرة عربية، ترجمه عبدالمجید قیسی، قاهره، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۵ م؛ جمل، شوقی و عبدالله ابراهیم، *تاریخ آفریقا، الحديث والمعاصر*، دوحه، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ سالمی، عبدالله، *تحفة الاغان*، مکتبة الاستقامة، ۱۳۵۰ ق؛ سدیدالسلطنه، محمدعلی، *تاریخ سقط و عمان*، بحرین و قطر و روابط آنها با ایران، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ قاسم، جمال زکریا، *دولة بوسعيد في عمان و شرق آفریقا*، قاهره، مکتبة القاهرة الحديثة؛ قیسی، عبدالمجید، *مقدمه بر مذكرات...* (نک: هم: بنت سعید)؛ هولینگزورث، ل. و، *زنجبار*، ترجمه حسن حبشی، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ نیز:

Landen, R. G., *Oman Since 1856*, Princeton, 1967; Lofchie, M., F., *Zanzibar: Background to Revolution*, London, 1965; Pearce, F. B., *Zanzibar*, London, 1967; Phillips, W., *Oman*, Beirut, 1971; Said-Ruete,

البیان المغرب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۳؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۲۰؛ ادیسی، محمد، نزهة المشتاق، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة؛ عنان، محمد عبدالله، الآثار الاندلسیة الباقیة فی اسبانیة و البرتغال، قاهره، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، دول الطوائف، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ همو، دولة الاسلام فی الاندلس، قاهره، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ همو، عصر المرابطین و الموحدین فی المغرب و الاندلس، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ مقرئ تلمسانی، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ نیز: EI²، محمدرضا ناجی

بَرْغَشِی، یا بَرْغَشِی، ابوالمظفر محمد بن ابراهیم، از وزیران پایان روزگار سامانیان. نام وی در برخی از منابع و پاره‌ای از نسخه‌ها بَرْغَشِی ضبط شده (نک: عتبی، تاریخ...، ۱۴۴، ۱۵۲؛ بیهقی، علی، ۱۸۹؛ شبانکاره‌ای، ۲۶؛ نیز نک: شعار، ۱۵۲، حاشیه ۲؛ فیاض، ۳۵۷، حاشیه ۲)، اما در شرح تاریخ یمنی و منابع مهم دیگر نام او برغشی آمده است (منینی، ۲۵۰/۱؛ نیز نک: عتبی، «تاریخ...»، ۲۵۰/۱، ۲۸۸، ۲۸۹؛ گردیزی، ۱۷۱، ۱۷۲؛ بیهقی، ابوالفضل، ۳۵۹، ۳۵۷؛ شعار، همانجا). با وجود این، تلفظ درست این نام، با اطمینان روشن نیست. از شعر ابومنصور فوشنجی (ملقب به مضراب الشعر) نیز تنها این اندازه پیداست که حرف اول و سوم آن متحرک و حرف دوم آن ساکن است (نک: عتبی، همانجا؛ ثعالبی، ۱۵۹/۴؛ نیز نک: فیاض، همانجا). در عین حال، از آنجا که ناصرالدین منشی کرمانی نام او را برغوشی ضبط کرده است (ص ۳۹)، بعید نیست که منسوب به برگوش، از شهرهای ناحیه چاچ بوده باشد (نک: اصطخری، ۲۳۰؛ ابن حوقل، ۵۰۷/۲؛ مقدسی، ۴۸؛ نیز نک: حبیبی، ۱۷۱، حاشیه ۹).

نفوذ روز افزون غلامان ترک در دربار سامانی، نه تنها وزیران دبیران و دهقانان ایرانی را تهدید می‌کرد، بلکه به تدریج از قدرت امیران سامانی نیز می‌کاست. از حدود ربع آخر سده ۴ ق، اختلاف و بی‌اعتمادی میان والیان و سپهسالاران ایرانی و ترک دولت سامانی افزایش یافت. سقوط بخارا تختگاه سامانیان به دست ترکان مسلمان قراخانی (۳۸۲ ق/ ۹۹۲ م)، هر چند دوامی نداشت، اما آشفته‌گی اوضاع را بیش از پیش نمایان ساخت. اتحاد نافرجام ابوالحسن فایق و ابوعلی سیمجور بر ضد سامانیان (۳۸۴ ق) نیز، به توسعه قدرت سبکتکین امیرغزنه انجامید و دربار بخارا را زیر نفوذ وی قرار داد (برای تفصیل، نک: زرین کوب، ۲۱۱/۲-۲۱۷).

حکومت نوح بن منصور سامانی یا نوح دوم (۳۶۵-۳۸۷ ق/ ۹۷۶-۹۹۷ م) نیز از همان ابتدا متکی به سرداران ترک بود. وزیر او عبدالله محمد بن احمد جیحانی ظاهراً «به سبب پیری عذر خواست» (نرخشی، ۱۳۶)، اما شاید در باطن از تسلط و مداخله سرداران ترک در کار دیوان که باعث اختلال در اداره مملکت می‌شد، به تنگ آمده بود (زرین کوب، ۲۱۲/۲). چند سال بعد، وزیر دیگرش ابونصر بن ابی زید، به دست غلامان کشته شد. نوح از بیم سبکتکین که پشتیبان وزیر بود، غلامان را دستگیر کرد و کشت. سپس از سبکتکین خواست تا جانشین وزیر را

تاکستانهای فراوان و کشتزارهای وسیع بوده، و از مراکز مهم بازرگانی به شمار می‌رفته است (۷۳۵-۷۳۶، ۷۴۰؛ نیز نک: ابن عبدالمعتم، ۸۸). در برغش کارگاههای اسلحه‌سازی نیز وجود داشته است (ابن سعید، ۱۸۰-۱۸۱؛ ابوالفدا، ۱۸۵).

برغش امروزه شهری بزرگ، باشکوه و زیباست. از آنجا که این شهر تحت سلطه و حکومت مسلمانان در نیامده، آثار اسلامی در آن دیده نمی‌شود. با این حال، دارای آثار باستانی بسیاری، از جمله کلیساها، دیرها و کاخهای تاریخی است؛ از آن میان، کلیسای جامع برغش در مرکز شهر، از باشکوه‌ترین و بزرگ‌ترین کلیساهای اسپانیاست که تاریخ بنای آن به ۶۱۸ ق/ ۱۲۲۹ م در زمان فرماندوی سوم، پادشاه قشتاله باز می‌گردد و بزرگ‌ترین اثر باستانی به سبک گوتیک در تمام اسپانیاست. در پیرامون برغش دروازه‌ای با ۳ طاق به سبک معماری عربی به نام «طاق مارتین مقدس» وجود دارد (عنان، الآثار...، ۳۱۲). بنای دیگر، دیری است که آلفونسوی هشتم، پادشاه قشتاله (حک ۵۵۳-۵۵۴ ق/ ۱۱۵۸-۱۲۱۴ م) ساخته است (همو، عصر...، ۵۹۲/۲). این دیر که در بلندیهایی برغش واقع است، نمایی از طاقهای عربی در آن به چشم می‌خورد. در کنار یکی از این طاقها که به شیوه مساجد اسلامی ساخته شده است، چند ستون قرار دارد. تأثیر هنر مُدَجَنی (مدجنون = مسلمانان مسیحی شده، نک: د، ۳۴۶/۱۰) در ساختمانها و تزیینات دیر آشکار است. در اطراف صحن داخلی آن طاقهای عربی بنا شده است و در سقف یکی از رواقها نوشته‌های کوفی و نقشهای عربی دیده می‌شود. در گنبد ساختمان اصلی تزیینات و نوشته‌های عربی از جمله عبارت «بسم الله» وجود دارد. چنین می‌نماید که هنرمندان و صنعتگران مدجن، آیات قرآنی و عبارات عربی را بی‌آنکه معنی آن را دریابند، تنها به عنوان تزیینات در بنا به کار می‌برده‌اند.

جالب توجه است که در نمازخانه به شیوه عربی و با مقرنسهای چوبی به شکل ستاره‌هایی درون خانه‌های ۷ ضلعی تزیین شده است. به عقیده برخی از محققان این کار مربوط به سده ۵ ق/ ۱۱ م یا اوایل سده ۶ ق/ ۱۲ م و با سبک ساخت اندلسی است و شاید به عنوان غنیمتی گرانیه از مقصوره یا منبریکی از مساجد اسلامی به اینجا منتقل شده، و آلفونسوی هشتم آن را در دیر خود کار گذاشته است. پرچمی بزرگ با نقشها و نوشته‌های اسلامی (۳/۳۰ × ۲/۲۰ متر) در سردر یکی از سالنها آویخته شده که گفته می‌شود در نبرد مشهور عُقَاب که در ۶۰۹ ق/ ۱۲۱۲ م روی داد و به شکست موحدون و پیروزی اسپانیای مسیحی به رهبری آلفونسوی هشتم انجامید، به غنیمت گرفته شده است (عنان، همان، ۳۱۲-۳۱۴). در این دیر و در موزه شهر برغش آثار دیگری از دوره مدجنی به چشم می‌خورد (همان، ۳۱۶-۳۱۷).

مآخذ: ابن حیان، حیان، المقتبس، به کوشش جالماتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹ م؛ ابن خطیب، محمد، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن دلای، احمد، ترصیع الاخبار، به کوشش عبدالعزیز اهرانی، مادرید، ۱۹۶۵ م؛ ابن سعید مغربی، علی، الجغرافیا، به کوشش اسماعیل عربی، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ ابن عبدالمعتم حمیری، محمد، روض المعطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ ابن عذاری، احمد،

تعیین کند؛ اما سبکتکین در این ماجرا مداخله نکرد و سرانجام ابوالمظفر برغشی که احتمالاً مورد تأیید سبکتکین نیز بود، به وزارت برگزیده شد و تا پایان فرمانروایی نوح بن منصور، وزارت او را برعهده داشت (عتبی، «تاریخ»، ۲۴۱/۱، ۲۵۰، تاریخ، ۱۳۹-۱۴۰، ۱۴۴؛ رشیدالدین، ۸۲/۴)؛ ناصرالدین، همانجا؛ خواندمیر، ۱۱۴؛ نیز نک: بارتولد، ۵۶۲/۱).

با مرگ نوح دوم، پسر خردسالش ابوالحارث منصور یا منصور دوم (حک ۳۸۷-۳۸۹ ق/۹۹۷-۹۹۹ م) جانشین وی شد و وزارت همچنان در دست برغشی باقی ماند؛ اما نیابت حکومت، به فایق سپرده شد و در واقع زمام امور در اختیار وی قرار گرفت (عتبی، «تاریخ»، ۲۶۴/۱-۲۶۵، ۲۶۸-۲۶۹، تاریخ، ۱۵۲، ۱۵۵-۱۵۶؛ گردیزی، ۱۷۱؛ رشیدالدین، ۸۶/۴-۸۷؛ شبانکاره‌ای، همانجا). مداخله فایق در امور مملکتی، سبب ایجاد اختلاف شدیدی میان او و برغشی گردید و برغشی به امیر سامانی پناهنده شد. فایق با خشونت و اصرار فراوان، تسلیم وی را طلب کرد، اما منصور نپذیرفت و فایق هم با ناخشنودی بخارا را ترک کرد. سرانجام با وساطت بزرگان دولت، میان طرفین موافقتی حاصل آمد و برخلاف میل قلبی منصور، برغشی از کار برکنار شد (۳۸۸ ق/۹۰۱ م). وزارت را به ابوالقاسم عباس بن محمد برمکی سپردند و برغشی را به گوزگانان (جوزجان) فرستادند (عتبی، «تاریخ»، ۲۸۸/۱-۲۸۹، تاریخ، ۱۶۸؛ گردیزی، ۱۷۲؛ رشیدالدین، ۹۶/۴)؛ ناصرالدین، همانجا؛ نیز نک: بیهقی، ابوالفضل، ۳۵۸؛ بارتولد، ۵۶۴/۱).

گزارش ابوالفضل بیهقی درباره برغشی (ص ۳۵۷-۳۵۸)، هرچند با گزارش عتبی و دیگر منابع متفاوت است، اما نشان می‌دهد که در چنان اوضاع و احوالی، خود برغشی هم تمایلی به ادامه وزارت نداشته است. بر اساس این گزارش، برغشی چون دریافت که کار سامانیان «به آخر آمده است»، حیل‌ای ساخت و ۵ هزار دینار به یکی از پزشکان دربار داد تا به دروغ، بیماری وی را تأیید کند. امیر سامانی که سرانجام از بهبود او ناامید شده بود، به وی اجازه داد تا به ملکی که در گوزگانان خریده بود، عزیمت کند و به والی گوزگانان فرمان داد که وی را بزرگ دارد (همانجا). چندی بعد، چون خاندان سامانی بر افتاد (۳۸۹ ق/۹۹۹ م)، برغشی، ملک خود را در گوزگانان فروخت و به نیشابور رفت (همو، ۳۵۸). ظاهراً وی تا پایان عمر، در آنجا ساکن بود و به قولی در آنجا، مدت ۳۰ سال به مطالعه و تألیف اشتغال داشت (ناصرالدین، خواندمیر، همانجاها).

ابوالفضل بیهقی روایت کرده که ابوالمظفر برغشی را در ۴۰۰ ق در نیشابور دیده است. برغشی در آن زمان، «پیری سخت بشکوه» بوده و «موی سفید چون کافور» داشته است (همانجا). به هر حال، بزرگان نیشابور در بزرگداشت برغشی کوتاهی نمی‌کردند و همواره او را برصدر می‌نشاندند. محمود غزنوی نیز وی را «خواجه» می‌خواند و چند بار قصد کرد که برغشی را وزارت دهد، اما او نپذیرفت (همو، ۳۵۹). با اینکه ابومنصور فوشنجی، اشعاری در تأسف بر زمان وزارت ابوعلی

بلعسی و انتقاد از وزارت برغشی سروده است (عتبی، «تاریخ»، ۲۸۹/۱، تاریخ، همانجا؛ تعالی، ۱۵۹/۴؛ نیز نک: نفیسی، ۳۴۶)، مبنی او را از کاردان‌ترین و فاضل‌ترین وزیران سامانیان دانسته است (۲۵۰/۱).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ بارتولد، و. و. ترکستان نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش قاسم غنی و علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهقی، به کوشش کلیم الله حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸ م؛ تعالی، عبدالملک، بیتمه الدهر، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ حبیبی، عبدالحی، حواشی بر زین الاخبار (نک: هم، گردیزی)؛ خواندمیر، غیاث الدین، دستور الوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش احمد آتش، آنکارا، ۱۹۵۷ م؛ زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ مردم ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ شعار، جعفر، حاشیه بر تاریخ بیهقی (نک: هم، عتبی)؛ عتبی، محمد، «تاریخ بیهقی»، ضمن شرح البیهقی (الفتح الرومی) (نک: هم، مبنی)؛ همو، تاریخ بیهقی، ترجمه ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ فیاض، علی اکبر، حواشی بر تاریخ (نک: هم، بیهقی، ابوالفضل)؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ مبنی، احمد، شرح البیهقی (الفتح الرومی)، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ ناصرالدین منشی کرمانی، نسام الاسعار، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نرشخی، محمد، تاریخ بخارا، ترجمه احمدین محمد قباوی، تلخیص محمدین زفر، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نفیسی، سعید، محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، تهران، ۱۳۳۶ ش.

بَرِغَوَاطَه، اتحادیه‌ای از تیره‌های بربر مصموده حاکم بر قسمتی از جنوب مغرب اقصی از سده ۲ تا ۶ ق/۱۲۰۸ م، که اعتقادات بدعت آمیزشان در اسلام، آنان را به صورت فرقه دینی جداگانه‌ای درآورد. این نام با تلفظهای گوناگون در منابع آمده است (نک: ابن حوقل، ۸۱/۱، ۸۲؛ سراج، ۲۲۲/۱؛ ابوعبید، ۱۳۴؛ ابن عذاری، ۵۶/۱، ۲۲۳؛ هیله، ۲۲۲/۱). در نوشته‌های مربوط به فرق اسلامی نامی از این گروه نیامده است، اما اطلاعات مربوط به این جماعت را می‌توان در منابع و تحقیقات مربوط به مغرب در دوره اسلامی دید. خبرهای مربوط به شکل‌گیری و نیز اعتقادات این فرقه مذهبی یا دینی انسانسأ مأخوذ از گزارش دو جغرافی‌نویس بزرگ سده‌های ۴ و ۵ ق، یعنی ابن حوقل و ابوعبید بکری است که ظاهراً از یک منبع برغواطی نقل، و با مختصر کاهش و افزایشهایی به وسیله مؤلفان بعدی تکرار شده است (EI², I/1044).

احوال این گروه را می‌توان در دو زمینه تاریخ سیاسی و اعتقادی مطرح کرد، هر چند در اشتها تاریخی آنان این دو جنبه کاملاً به هم پیوستگی داشته است:

برغواطه شاخه‌ای از مجموعه بزرگ قبایل مصموده (مصابده) بودند که در اوایل دوره اسلامی نسبت به مجموعه‌های ایلی دیگر بربرها در مغرب برتری داشتند و تیره‌ها و قبایل بسیاری را شامل می‌شدند (ابن خلدون، ۴۲۸/۲). مسکن برغواطه در قسمت جنوبی مراکش ساحلی در دشتهای تامسنا، میان کناره اقیانوس اطلس (ریف) از سلا،

در چگونگی تشکیل دولت برغواطه به دست طریف، آغازگر فتح اندلس، گفته شده که وی از «مُتَمَتِّبِرین» یا «مِیاسره»، یعنی یاران میسره بود (ابوعبید، ۱۳۸) و پس از شکست خوارج در قیروان به تامسنا آمد. بربرها برگرد او جمع شدند و او را پیشوای خود ساختند و او تا زمان مرگش در رهبری جماعت باقی ماند. خبر درونی از برغواطه حاکی است که او تا پایان عمر بر دین اسلام ماند (ابن عذاری، ۲۲۳/۱-۲۲۴؛ ابوعبید، ۱۳۵). به قولی دیگر، طریف که از سران صفریه بود، در تامسنا ادعای پیامبری کرد و شریعتی نو آورد (ابن عذاری، ۵۷/۱؛ ابن خلدون، ۴۲۸/۲). پس از مرگ طریف، پسرش صالح - که در جنگهای میسره همراه پدرش بود (همانجا) - ریاست گروه را برعهده گرفت و ظاهراً ادعاهای اعتقادی جدید و ارتداد آمیز باید از او بوده باشد (ابوعبید، همانجا).

اشاره به برخی اختلافات در مسائل مربوط به سران برغواطه و پیروانشان در این مرحله آغازین، در منابع وجود دارد. روایت منقول از زمر، سفیر برغواطه در قرطبه در ۳۵۲ق/۹۶۳م، به وسیله ابوعبید بکری (همانجا)، طریف را از نسل شمعون بن یعقوب بن اسحاق، و تامسنا را سرزمین زناته و زواغه، و تاریخ فوت صالح، پسر طریف را درست ۱۰۰ سال پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) آورده است (نیز نک: ابن عذاری، ۲۲۳/۱-۲۲۴).

ابن خلدون نسبت دادن برغواطه را به زناته، و صالح را به شمعون بن یعقوب، و نیز معرب دانستن کلمه برغواط را از بزیاط، از غلطهای آشکار نسب شناسان دانسته است (۴۳۴/۲-۴۳۵).

با اینهمه، تاریخ گذاری ابن خلدون درباره آغاز حکمرانی صالح هم خالی از سهو و اشتباه نیست. او ظهور صالح را در زمان خلافت هشام بن عبدالملک و در ۱۲۷ق/۷۴۵م، و طول فرمانروایی او را ۴۷ سال گفته است (۴۲۹/۲-۴۳۰)؛ در حالی که می دانیم هشام در ۱۲۵ق/۷۴۳م در گذشته است و خلیفه اموی در ۱۲۷ق مروان دوم (حمار) بود. احتمالاً در روایت ابوعبید بکری، تاریخ فوت صالح به جای تاریخ ولادت او یاد شده است (قس: ۱۰۴۴، I، EI²).

اطلاعات مربوط به حاکمان بنی طریف برغواطه را از لحاظ نام و سالهای حکمرانی، بر مبنای نوشته ابن خلدون (۴۲۸/۲-۴۳۳) چنین می توان خلاصه کرد: ۱. طریف؛ ۲. صالح بن طریف (ظهور در ۱۲۷ق، حکم ۴۷ سال)؛ ۳. الیاس بن صالح (حک ۵۰ سال)؛ ۴. یونس بن الیاس (حک ۴۴ سال)؛ ۵. ابو عقیل محمد بن معاذ بن الیسع بن صالح بن طریف (د اواخر سده ۳ ق/اوایل سده ۱۰م، حک ۲۹ سال)؛ ۶. ابوالانصار عبدالله بن ابوغفر محمد (د ۳۴۱ق/۹۵۲م، حک ۴۴ سال)؛ ۷. ابومنصور عیسی بن ابوالانصار عبدالله که در ۲۲ سالگی به فرمانروایی رسید و در نبرد با نیروهای صنهاجه بلگین بن زیری (پس از ۳۶۸ق/۹۷۹م و پیش از ۳۷۲ق/۹۸۲م) کشته شد (ابن خلدون، ۴۳۳/۲).

چگونگی حکمرانی در برغواطه از این زمان تا سده ۵ق/۱۱م دانسته نیست. گفتنی است که پس از ۴۲۰ق/۱۰۲۹م امیر تمیم یفرنی بر سرزمین

آزمور، آنفی، آشفی و قسمت باختری کوههای دزن (اطلس) بود (همو، ۲۰۱/۱-۲۰۶؛ EI²؛ همانجا). در واقع حاشیه مغرب اقصی (مراکش یا پادشاهی مغرب امروز) از تنگه جبل الطارق به طرف جنوب، در ساحل کوهستانی مدیترانه (جبال الریف)، مسکن طوایف غماره (از مصامده)، و در دشتهای جنوبی آن در کناره شرقی اقیانوس اطلس، اقامتگاه طوایف برغواطه بود که از جنوب فاس تا مصب امربیع در منطقه سوس امتداد داشت (عبدالحمید، ۹۷/۱-۹۸؛ ژولین، ۳۶/۲-۳۷).

شناخته شده ترین قسمت تاریخ سیاسی جنوب مغرب اقصی در واقع همان مقطع تاریخی بزرگی است که میان وحدت موقت، در نخستین دوره فتح اموی مغرب، و ایجاد وحدت موقت پسین، در عصر موحدون زمان عبدالؤمن قرار دارد.

با این نگاه می توان گفت که تاریخ برغواطه قسمتی از تاریخ دوره تجزیه مغرب و به ویژه مغرب اقصی است که به صورتهای سیاسی و اعتقادی نمود یافته است. رفتارهای تنش زای حاکمیت اموی، از سخت گیریهای مالیاتی تا تبعیضهای قومی، در همان اوج دوره گسترش خود، زمینه را برای شورش گروههای غیر عرب بومی، از جمله در میان بربرهای مغرب، آماده می کرد. داستان میسره سقای مَطَفَری (مَدَغَری) معروف به فقیر یا حقیر، و رفتن او در رأس یک هیأت ۲۰ نفری مغربی برای دادخواهی نزد هشام اموی به دمشق، برخوردش به بی توجهی خلیفه، اطمینان یافتنش به اینکه ستمگریهای عامل اموی همانا اجرای خواستههای خود خلیفه است، و سرانجام، اقدامش به شورش در رأس خوارج صَفَری مذهب در طَنْجَه در ۱۲۲ق/۷۴۰م با شعار برابری مسلمانان، واقعیت تاریخی شناخته شده ای است. در واقع، اعتقادات خارجی (خوارج)، انگیزه و وسیله مناسبی برای قیام بربرها برضد خلافت به شمار می رفت (نک: ناصری، ۲۱۱؛ عبدالحمید، ۲۸۴/۱-۲۸۵). این مدعا را از سرعت و وسعت گسترش خارجی گری و قیامهای ضد خلافت اموی و سپس عباسی در قسمت بزرگی از مغرب می توان دریافت. در اوج قدرت منصور عباسی، هنگامی که در ۱۴۴ق/۷۶۱م، ابن اشعث برای حکومت بر مغرب وارد قیروان شد، مذهب خارجی چنان در میان قبایل بربر از شمال تا جنوب و از باختر تا خاور پراکنده شده بود که مرکز نمایندگی خلافت در افریقیه (قیروان) مانند جزیره ای در میان دریایی از دشمنان سیاسی و مذهبی خلافت به نظر می رسید (همو، ۳۴۶/۱). حرکت سیاسی - اعتقادی برغواطه امتداد و شاخه ای از همان نخستین قیام خوارج صفری به رهبری یکی از سردمداران آن، ابوصالح طریف، از سرداران طارق بن زیاد و مونس بن نصیر، نخستین فاتحان اندلس، و از یاران میسره خارجی در قیام برضد خلافت بود، حرکتی که پس از آغاز، رنگ اعتقادی دیگری گرفت (همو، ۴۳۱/۲). دولت صفری مذهب برغواطه نخستین و پایدارترین دولت خارجی مذهب بود که پیش از نیمه ۲ق/۸م در مغرب تشکیل شد (لاروی، ۹۷).

آنان هجوم برد، شماری از آنها را اسیر کرد و بقیه ناگزیرتن به کوچ دادند (ابوعبید، ۱۴۱). سرانجام ابوحفص عبدالله امیر برغواطه به هنگام حمله سخت ابوبکر بن عمر لمتونی رابطی کشته شد (ابن خلدون، ۴۳۴/۲). با اینکه ابن خلدون حادثه اخیر را پایان کار برغواطه به دست رابطون دانسته است (همانجا)، اما می‌دانیم که برغواطه تا ۵۴۳ق/۱۱۴۸م در برابر دولت نوپای موحدون مقاومت یا کارشکنی می‌کردند، تا اینکه در آن سال عبدالؤمن آنان را تارومار کرد. از آن زمان نام برغواطه از تاریخ برافتاد (E2، همانجا).

به نقل از زمو، قبایلی که به آیین برغواطه بودند، مانند جراره، زواغه، بڑایس، منجسه (مَجْکَصَة)، مظفره، دمر، مطماطه، بنی وارزکیت (ابن خلدون، ۴۳۲/۲)، بنی ابی نوح، بنی بورخ و بنی ابی ناصر (ابوعبید، ۱۴۰-۱۴۱) توان تجهیز ۱۰ هزار سوار را داشتند (همانجا). طوایف دیگر مسلمان که بر آیین برغواطه نبودند، اما جزو مملکت برغواطه بودند، مانند زناته جبل، بنی یلیت، نمالته، بنی ووسینت، بنی یفرن، بنی ناغیت، بنی نعمان، بنی ابکوسه، بنی کونه، بنی یسکر، اصاده، رُکانه، ایزمین، مناده، ماسینه، رصانه و ترارته نیز شمار سوارانشان به ۱۰ هزار تن می‌رسید (همانجا). ابن خلدون (همانجا) بنی یفرن، اصاده، رُکانه، ایزمن، رصافه و رنمصاره را بر آیین برغواطی دانسته است.

برغواطه می‌کوشیدند روابط خوبی با دولت اموی اندلس داشته باشند، اما از سوی موالی امویان و دیگر قدرتهای مستقر در هر دو سوی تنگه جبل الطارق، از جمله ادرسیان آزار می‌دیدند و شهر باستانی سلا (سله) یکی از پایگاههای تجمع نیروهای رزمنده مسلمان برضد برغواطه شمرده می‌شد (همانجا؛ ابن حوقل، ۸۱۸-۸۳).

نیروهای برغواطه هم در دوره قدرت، برضد دشمنان خود جنگهای خونین راه می‌انداختند که ابوعبید بکری (ص ۱۳۶) به دو واقعه مهم از آن میان (قتل عام در شهر بزرگ تیمفسن و کشتار در بَهِت) در زمان حکومت ابوغیر اشاره کرده است. این جنگها هر چند با پوشش اعتقادی صورت می‌گرفت، اما علت مادی عمده آن، قرار داشتن سرزمین متکی بر کشاورزی برغواطه بر سر راههای بازرگانی مغرب اقصی بود (لاروی، ۱۴۲-۱۴۱، ۱۲۷؛ قس: لاکوست، ۲۰-۲۱؛ درباره اهمیت و تأثیر جاده طلای سودان در تاریخ مغرب)، این امر گاه موجب برقراری تجارت و همزیستی میان آنان و همسایگانیشان تا فاس و بصره (بندر مغرب اقصی در ساحل اطلس) می‌شد (ابن حوقل، ۸۳/۱) و گاه قدرت جویانی را که درصدد تسلط بر راههای بازرگانی و ایجاد اتحاد سیاسی در منطقه بودند، به حذف رقیبان کوچک تر محلی مانند برغواطه بر می‌انگیخت (لاروی، ۱۴۳).

گذشته از وجوه سیاسی و اقتصادی تاریخ برغواطه، آنچه بیشتر موجب استعمار آنان به روایت نویسندگان تاریخ مغرب شده، ویژگی اعتقادی برغواطه نسبت به دیگر مسلمانان منطقه است که مؤلفان مسلمان تاریخ مغرب از آن به عنوان ارتداد (ابن عذاری، ۵۶/۱ بی) و زندقه (عبد الحمید، ۴۳۱/۲) یاد کرده‌اند و برغواطه پیرو آن را مجوس

(ابن ابی زرع، ۱۱۹) دانسته‌اند. آغاز این اعتقاد جدید یا ارتداد را ابوعبید بکری (ص ۱۳۵)، به نقل از زمو، به صالح بن طریف نسبت می‌دهد، در حالی که ابن عذاری (۵۷/۱) و ابن خلدون (۴۲۸/۲) ادعای پیامبری و تشریع را به خود طریف نسبت داده‌اند.

ابن حوقل (۸۲/۱) بدون ذکر نام طریف و پسرش، از یک مغربی بربری اصل به نام صالح بن عبدالله یاد می‌کند که گویا در عراق از نجوم و اختر شماری چیزهایی فراگرفت و در بازگشت به میان بربرها به دعوی پیامبری و آوردن قرآن و احکام برخاست. با توجه به سابقه و مجاهدتهای طریف در دین اسلام و تأکید زمو و ابوعبید بکری بر باقی بودن او بر اسلام، می‌توان گفت که آغاز این ادعاها باید از صالح پسر طریف بوده باشد که خود را مصداق تعبیر قرآنی «...صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ...» (تحریم/۴۶۶) می‌خواند (ابن حوقل، ابوعبید، ابن عذاری، ابن خلدون، همانجاها).

صالح گویا پس از ۴۷ سال حکمرانی (همو، ۴۳۰/۲)، پسرش الیاس را به جای خود گذاشت و او را به دوستی با امیراندلس سفارش کرد و خود به سوی مشرق رفت. وی وعده داد که در زمان فرمانروایی هفتمین امیر از خانواده خود باز خواهد گشت و ادعا کرد که خود همان مهدی بزرگ است که در پایان زمان برای جنگ با دجال خروج خواهد کرد و عیسی بن مریم از یاران او خواهد بود و زمین را پس از پر شدن از بیداد، با عدل و داد خواهد انباشت (ابوعبید، ۱۳۵-۱۳۶).

ظاهراً الیاس پسر صالح این سفارشها و اعتقادات پدر را از ترس پوشیده می‌داشت، اما یونس، پسر الیاس، پس از مرگ پدر و مادر، در دوره حکمرانی خود آن اعتقادات را آشکار ساخت و کسانی را که دعوت او را نمی‌پذیرفتند، از دم تیغ گذراند و مردم صدها شهر را قتل عام یا تبعید کرد (همو، ۱۳۶).

قرآنی به زبان بربری که به صالح نسبت داده شده است، ۸۰ سوره داشت که برخی سوره‌های آن با نامه‌های پیامبران و شماری با نامه‌های جانوران نام گذاری شده بود. نخستین آنها سوره ایوب و آخرینشان سوره یونس بوده است (همو، ۱۴۰).

در شریعت برغواطه روزه ماه رمضان به ماه رجب انتقال یافت؛ نمازها ۵ نوبت در روز و ۵ نوبت در شب ادا می‌شد؛ قربانی روز یازدهم محرم انجام می‌گرفت؛ در وضو، شستشو و مسح اعضای دیگری از بدن افزوده شد و ارکان و اجزاء نمازشان متفاوت شد. احکام مربوط به ازدواج، زکات، مجازاتها، حلال و حرامها هم ویژگیهایی یافت (همو، ۱۳۹-۱۴۰).

برخی محققان این اقدامات اعتقادی را بربری کردن دین اسلام به عنوان یک دین وارداتی به مغرب تلقی کرده‌اند (ژولین، ۴۸/۲-۴۹). لارویی یاد آور شده است که در تحریف اسلام، به دست برغواطه، در واقع، به جای طرد اسلام از الگوی آن پیروی شد و تطبیقی با سنتها و رسوم بربری صورت گرفت و این نوعی به رسمیت شناخته شدن اسلام به عنوان یک نیروی معنوی و تمدن ساز از سوی برغواطه می‌تواند تلقی

شود (ص ۱۰۸).

این تحلیل گر تاریخ مغرب پرسش قابل توجهی را طرح کرده است که چرا این اسلام بربری شده برغواطه در جهات مختلف آن سرزمین گسترش نیافت؟ (همانجا). برای پاسخ به این پرسش می‌توان به چند نکته از تاریخ مغرب و بربرها اشاره کرد: اولاً بربری کردن اسلام صورت یگانه‌ای نداشت که همان راه کار برغواطه بوده باشد. چه، مدعی پیامبری دیگری به نام حامیم در منطقه غماره شکل دیگری از بربری کردن اسلام را نشان داد (همانجا؛ عبدالحمید، ۵۱۹/۲). جالب‌تر اینکه غماره هم مانند برغواطه از مصامده بودند و دو قرن پس از صالح بن طریف، حامیم آنان هم قرآنی به زبان بربری آورده است (ناصری، ۲۱۲-۲۱۳؛ درباره حامیم، نک: IA, V(1)/122). ثانیاً از بربرها که بر هیچ اصل اعتقادی، سیاسی و اجتماعی وحدت نظر نداشتند، نمی‌توان انتظار توافق عمومی بر یک باور دینی «بربری» مشخصی داشت. وانگهی، بربرهای برغواطه ظاهراً به سبب اعتقادات ارتداد آمیزشان دشمنان بسیار سرسختی از میان دیگر بربرهای همسایه خود داشتند، مانند امیر ابوالکمال تمیم یفرنی که هر سال دوبار به «جهاد» با «مجوس برغواطه» می‌رفت و تا زمان مرگ در ۱۰۵۶/ق ۴۴۸ این قاعده را فرونگذاشت (ابن ابی زرع، ۱۱۰).

مآخذ: ابن ابی زرع، علی، الانیس المطرب، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خلدون، العبد ابن عذاری، احمد، البیان المغرب، به کوشش کولن و لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، المغرب، بغداد، مکتبه المثنی، زولین، ش. ا. تاریخ افریقا الشمالیه، ترجمه محمد مزالی و بشیرین سلامه، تونس، ۱۹۸۵م؛ سراج اندلسی، محمد، الحلل السندسیه، به کوشش محمد حبیب هیله، بیروت، ۱۹۸۴م؛ عبدالحمید، سعدزغلول، تاریخ المغرب العربی، قاهره، ۱۹۷۹م؛ قرآن کریم، لا کوست، ابو، جهان بنی ابن خلدون، ترجمه مهدی مظفری، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ناصری طاهری، عبدالله، مقدمه‌ای بر تاریخ سیاسی و اجتماعی شمال آفریقا، تهران، ۱۳۷۵ش؛ هیله، محمد حبیب، حاشیه بر الحلل السندسیه (نک: هم، سراج؛ یاقوت، بلدان؛ نیز؛

El2; IA; Laroui, A., The History of Maghrib, tr. R. Manheim, New Jersey, 1977.

یوسف رحیم لری

بُرغوث، نک: برغوثیه.

بُرغوثیه، یکی از فرقه‌های جبریه منتسب به محمد بن عیسی ملقب به برغوث، که گاه در منابع از او با لقب کاتب (ابن حزم، ۳۳/۳) و کنیه ابو عیسی (ابن تیمیه، ۲۰۶/۱) نیز یاد شده است.

درباره زندگی و کوششهای علمی محمد بن عیسی و سبب نامیده شدن او به برغوث آگاهی چندانی در دست نیست، جز اینکه می‌دانیم وی معاصر ابوالهذیل علاف (ه م) متکلم مشهور معتزلی بوده، و برخوردی نامتعارف و غیردوستانه میان ایشان گزارش شده است (قاضی عبدالجبار، ۵۷؛ ابن مرتضی، ۱۵۰) و نیز اینکه ۶ ماه پس از مرگ اسکافی (۲۴۰/ق ۸۵۴م) دیگر متکلم معتزلی - که کتابی در رد عقاید برغوث و سایر جبرگرایان نوشته بود - در گذشته است (ابن ندیم،

۲۱۳). با توجه به گزارش ابن ندیم سال مرگ برغوث ۲۴۰ یا ۲۴۱ ق خواهد بود. بر پایه گزارشی از ابن تیمیه (همانجا) محمد بن عیسی در ماجرای محنه برای مناظره با احمد بن حنبل فراخوانده شده بود.

محمد بن عیسی از پیروان حسین بن محمد نجار بوده، و برغوثیه از شاخه‌های فرقه نجاریه محسوب می‌شده است (بغدادی، ۲۰، ۱۲۶-۱۲۷؛ قس: فخرالدین، ۱۰۴-۱۰۵). نجاریه و شاخه‌های منشعب از آن، از جمله برغوثیه که بیشتر در منطقه ری و اطراف آن می‌زیستند و شمار فرق آنان افزون بر ۱۰ بود (نک: بغدادی، ۲۰؛ ابن مرتضی، ۳۳؛ شهرستانی، ۸۸/۱)، در مواردی مثل مسأله صفات الهی و خلق قرآن و نفی رؤیت خداوند با معتزله همدستان بودند، اما در مسأله خلق اعمال و استطاعت، از ایشان جدا شده، و به جبرگرایان پیوسته بودند (بغدادی، ۲۰، ۱۲۶-۱۲۷؛ شهرستانی، ۸۸/۱-۸۹؛ فخرالدین، همانجا).

شهرستانی (۹۰/۱) برغوث، حسین بن محمد نجار و بشر بن غیاث مرسی را متقارب المذهب دانسته است و این باور مشترک را که اراده خداوند به هر آنچه از پیش علم به حادث شدن آن دارد، تعلق می‌گیرد، به هر سه نسبت می‌دهد. اعتقاد به إرجاء (اشعری، ۲۸۵) به عنوان صفت عمومی فرق جبرگرا (ابن مرتضی، ۲۴) - که احتمالاً آمیخته بابا و رهای حنفی نیز بوده (وات، «دوره شکل گیری...»، ۱۴۵) - می‌توانسته است قدر مشترک برغوث و بشر بن غیاث باشد. بدین گونه، محمد بن عیسی برغوث و دیگر فرق نجاریه در بستری از اندیشه‌هایی بالیدند که در عین باور به جبرگرایی، متضمن رگه‌هایی از اعتزال و إرجاء بود و در عین حال می‌توانست در چهار چوب اندیشه‌های جهمیه نیز جایگاه خود را حفظ کند (نک: اشعری، ۲۸۴-۲۸۵). بسیاری از عقاید نجار و برغوث را ذیل باورهای جهمیه آورده است. از این رو، اگر چه به باور برخی برغوث در ایجاد یک منظومه فکری منسجم و هماهنگ چندان موفق نبود، اما بدون شک نقش او و همفکرانش را در توسعه و بسط نظریات کلامی به طور اعم و در شکل گیری عقاید اشعری و پیروانش، و نهایتاً آنچه به عنوان اعتقادات عمومی اهل سنت و جماعت تثبیت گردید، نمی‌توان نادیده گرفت (وات، «اختیار...»، ۱۱۱-۱۱۲).

مخالفت محمد بن عیسی با نجار در دو موضوع کلامی، وی را از جمله پیروان نجار متمایز می‌ساخت. نخست در قضیه کسب که وی برخلاف نجار اعتقادی بدان نداشت و با وجود باور به استطاعت همراه با فعل (ابن حزم، همانجا؛ ابن فورک، ۳۳۴-۳۳۵)، از فاعل نامیدن مکسب اجتناب می‌ورزید (بغدادی، ۱۲۷) و نظریه کسب را که ضارین عمرو و نجار، برای خروج از برخی بن بستهای جبرگرایی در طرح و بسط آن کوشیدند، نمی‌پذیرفت. دیگر آنکه در مسأله متولدات قائل بود که خداوند در طبیعت اشیاء اموری را به ودیعت نهاده است که باعث می‌شود آثار تولید شده از آنها غیر مستقیم به خداوند منتسب باشد؛ به

عنوان مثال به هنگام پرتاب سنگ، حرکت سنگ در هوا، ایجاب طبیعت سنگ است و لذا حرکت سنگ در هوا به هنگام پرتاب فعل خداوند است (همانجا؛ نیز نک: وات، همان، ۱۱۰).

وات (همان، ۱۱۵-۱۱۲) محمد بن عیسیٰ برغوث و محمد بن حرب — یکی از خوارج مذکور در مقالات اشعری — را به دلایلی یکی دانسته، و تریسون (نک: EI²) محمد بن عیسیٰ مذکور در مقالات اشعری (ص ۵۵۲) را همان برغوث دانسته است (قس: زریاب، ۱۲۹، که این احتمال را بعید می‌داند). وی همچنین برخی آراء کلامی را که برغوث از دیگران نقل کرده، و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه (۲۲۷/۳، ۲۲۸) بدانها اشاره کرده، آراء خود برغوث دانسته است.

از برغوث اثری بر جای نمانده، و تنها برخی آراء کلامی وی به طور پراکنده در منابع ذکر شده است (مثلاً نک: خیاط، ۱۳۳-۱۳۴؛ اشعری، ۳۳۰-۳۳۱، ۵۴۰-۵۴۱). از جمله اینکه وی همچون معتزله، به نفی رؤیت خداوند با چشم ظاهر در هر دو جهان قائل بوده است، اما بر این باور بوده که خداوند قادر است چشم را به دل تبدیل کند و به چشم توانایی دل ببخشد و در این صورت انسان خداوند را با چشم دل ببیند (همو، ۲۸۵). همچنین گفته شده که وی صفات جواد و متکلم را در خداوند صفات ثبوتی نمی‌دانسته است، بدین معنی که جواد به معنای نفی یخل، و متکلم به معنی ناتوان نبودن از تکلم است (همو، ۲۸۴). نیز اعتقاد به اینکه خداوند با ذاتش تکلم می‌کند، به او نسبت داده شده است (EI²؛ پیترز، 283، 341).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۵۹ م؛ ابن تیمیه، احمد، منهاج السنة النبویه، بیروت، دارالفکر؛ ابن حزم، علی، الفصل، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، حجاز، ۱۴۰۲ ق؛ ابن فورک، محمد، مجرد مقالات الشيخ ابی الحسن الاشعری، به کوشش دانیل ژیماریه، بیروت، دارالشرق؛ ابن مرتضی، احمد، المنیة والامل، به کوشش محمد جواد مشکور، دارالفکر، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد کونری، قاهره، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸ م؛ خیاط، عبدالرحیم، الانتصار، به کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۳۴۴ ق/۱۹۲۵ م؛ زریاب، عباس، «بر غوثیه»، دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۶ ش، ج ۳؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۸ م؛ فخرالدین رازی، اعتقادات فرق السملین و المشرکین، به کوشش علی سامی نشار، قاهره، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ قاضی عبدالجبار، فرق و طبقات المعتزله، به کوشش علی سامی نشار و عصام الدین محمد علی، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ نیز:

EI²; Peters, J. R. T. M., *God's Created Speech*, Leiden, 1976; Watt, W. M., *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, 1973; id., *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948.

مسعود حبیبی مظاهری

شده است.

آناکسیمنس گمان داشت که هرگاه باران یخ بزند، برف پدید می‌آید و اگر در این هنگام با آب و هوا آمیخته شود، تگرگ تولید می‌شود («الآراء...»، ۱۴۵؛ ظاهراً وصف این دو پدیده جابه‌جا شده است). در ضمن نظریه‌ای که به فیثاغورس و پیروان او منسوب شده، آمده است که هوای پدید آورنده برف و باران سردتر از هوای پدید آورنده تگرگ است، در حالی که محل پدید آمدن آنها گرم‌تر از محل تولد تگرگ است (ابن رشد، ۶۹-۷۰؛ قدماً عموماً این نکته را قبول داشتند). به گفته ابن رشد، اسکندر افرویدی این مطالب را از الآثار العلویه ارسطو نقل کرده، ولی ارسطو در این کتاب چنین مطلبی را از آنها یاد نکرده است. ارسطو خود، بارش باران، برف و تگرگ را پی‌آمیز سرد شدن ابر می‌دانست (ص ۷۷). ابن بطریق در ترجمه این سخن ارسطو افزوده است که آب تنها در جایی که ابر وجود دارد، یخ می‌زند (ص ۳۸) و ابن رشد همان کلمات را به ترتیبی دیگر ذکر کرده است (ص ۶۷).

به نظر ارسطو برف و شبنم یخ‌زده دارای علتی مشابهند؛ تنها تفاوت میان آنها در درجه و مقدار [ماده] (تفاوت کتی) است، زیرا برف بر اثر یخ‌زدن ابر (بخار بسیار) و شبنم یخ‌زده بر اثر یخ‌زدن بخار [اندک گرد آمده در یک روز]، یعنی شبنم، تولید می‌شود. از این رو، برف نشانه سرزمین یا فصل سرد است، همین رابطه میان باران (ه م) و شبنم برقرار است، زیرا ابرها تا زمانی که گرمای خیزاننده بخارات از آنها بیرون نرفته باشد، و پیش از غلبه سرما بر آنها، یخ نمی‌زنند (همانجا؛ نیز: المپیڈروس، ۱۰۰-۱۰۱؛ قس: حنین، ۳۵). ابن بطریق کم و بیش مفهوم کلی سخن ارسطو را رسانده است؛ اما چند خطا و کاستی و افزونی، از جمله نکاتی درباره نر می‌دانه‌های ابر و سختی دانه‌های شبنم یخ‌زده، در ترجمه دیده می‌شود (ص ۳۸-۳۹). ابن رشد نیز کم و بیش از ابن بطریق پیروی کرده است (ص ۶۷-۶۸).

ارسطو همچنین آورده است که عموماً بارشهای شدید تگرگ در نواحی معتدل‌تر و بارشهای شدید برف در نواحی سردتر رخ می‌دهد (ص ۷۷-۸۱). ثوفراستوس شاگرد ارسطو می‌پنداشت که اگر ابر، پیش از آنکه بر اثر سرما به آب تبدیل شود (منعقد شود)، یا [پس از تبدیل آن به آب، اما] پیش از گرد آمدن قطرات آب و پیوستن آنها به یکدیگر و در حالی که هوا میان قطرات بسیار ریز آب فاصله انداخته، یخ بزند، آنگاه برف تشکیل خواهد شد؛ زیرا درون برف هوای بسیاری به دام افتاده است، چون برف بسیار نرم است و اگر با دست فشرده شود، حجمش کم می‌شود و اگر آن را به آب تبدیل کنیم، از مقدار بسیاری برف، تنها مقداری اندک آب حاصل می‌شود؛ علت سفیدی برف نیز بسیاری هوا در آن است، زیرا همه اجسامی که هوای بسیار در آنها به دام افتاده است، سفیدند، مانند کف و مخلوط هم‌زده روغن و آب. علت سفیدی شبنم یخ‌زده نیز همین است، زیرا همان چیزی که در بخش بالایی سپهر موجب پدید آمدن برف می‌شود، در پایین موجب پدید آمدن شبنم یخ‌زده می‌گردد (ص ۱۳۹-۱۴۲؛ حسن بن بهلول، ۳۱۵-۳۱۷، نکته اخیر از

بَرْف، از پدیده‌های جوی که اغلب طبیعی‌دانان قدیم، در چگونگی پیدایش آن سخنانی گفته‌اند. در این مقاله نخست آراء یونانیان، با تکیه بر الآثار العلویه، نوشته ارسطو، و رساله‌ای به همین نام از ثوفراستوس و نیز الآراء الطبیعیه منسوب به پلوتارک که امروزه آن را از آنتیوس آمدی می‌دانند، نقل، و سپس تأثیر آنها بر نظرات دانشمندان مسلمان بررسی

برف بدل می‌گردد (ص ۳۵؛ نیز نک: مقدسی، ۳۷/۲؛ حسن بن بهلول، ۲۹۱؛ هر دو این سخن را از حنین نقل کرده‌اند). پس فرق میان شبنم یخ‌زده و برف دو خصلت است: یکی بسیاری یا کمی بخار، همانگونه که تفاوت میان باران و شبنم نیز همین است؛ تفاوت دیگر آنکه شبنم یخ‌زده از بخار یخ‌زده در هوا، و نه در ابر، پدید می‌آید؛ در حالی که برف از ابری که در هوا یخ می‌زند، تولید می‌شود (حنین، همانجا). مقدسی تنها بخش نخست سخن حنین درباره برف و شبنم یخ‌زده را تکرار کرده (همانجا)، اما حسن بن بهلول علاوه بر تکرار همین بخش، به آراء ثنوفرستوس درباره برف و شبنم یخ‌زده نیز اشاره کرده است (ص ۳۱۷-۳۱۵، ۲۹۱؛ قس: حنین، همانجا؛ ثنوفرستوس، ۱۳۹-۱۴۲).

اخوان الصفا بر آن بودند که اگر سرما مفرط باشد، قطرات ریز در ابر باران‌زا یخ می‌زند و از این فرایند جلید و برف پدید می‌آید (گویا اخوان الصفا برخلاف دیگر مؤلفان عربی نویس، جلید را مترادف تلج (برف) و نه مترادف صقیع (شبنم یخ‌زده) به کار برده‌اند)؛ زیرا سرما اجزاء آبی را جامد می‌کند و آنها را با اجزاء هوایی می‌آمیزد، پس به نرمی پایین می‌آید و از این رو، برخلاف تگرگ (تیزد) و باران فرود برف سریع نیست (رسائل، ۷۴/۲؛ نیز نک: قزوینی، ۸۷).

ابن سینا آورده است که اگر قطرات خرد آب پیش از فشرده شدن و تبدیل به [قطرات درشت] آب، یخ بزند، دانه‌هایی ایجاد می‌کند که همان برف است. وی همچنین بر آن بود که سرمای شدید زمستان اجازه نمی‌دهد که ابر باران‌زا به آب و سپس به تگرگ تبدیل گردد، بلکه مستقیماً به برف تبدیل خواهد شد (الشفاء، ۳۶-۳۷؛ نیز نک: دانشنامه، ۶۷، النجاة، ۳۱۰). او نیز به پیروی از ارسطو بر آن بود که نسبت باران به برف مانند نسبت شبنم به شبنم یخ‌زده است و باد در ایجاد برف و شبنم یخ‌زده مؤثر است (الشفاء، ۳۸).

اسفزاری مؤلف رساله فارسی آثار علوی، بر آن بود که هرگاه بخاری از آب گرم برخیزد (اغلب قدما، تقریباً جز ابوریحان بیرونی، به پیروی از ارسطو بر آن بودند که این بخار زودتر از بخار برخاسته از آب سرد، یخ می‌بندد، در این باره، نک: کرامتی، ۲۰۹، ۲۳۰، ۲۴۲، ۲۵۲-۲۵۳، ۲۶۲-۲۶۳)، و به هوای سرد رسد و سرما چندان شدید باشد که این بخار پیش از تبدیل شدن به آب منعقد گردد، برف پدید می‌آید. وی همچنین نخستین کسی است که به اشکال منظم بلورهای برف توجه داشته است (ص ۱۲-۱۳). آلاوس ماگنوس، اسقف اعظم اوسالا (سوئد) نخستین دانشمند اروپایی بود که در ۱۵۵۵ م درباره شکل منظم بلورهای برف سخن گفت (بریتانیکا، ماکرو، XVI/911). اما اسفزاری حدوداً ۴۵۰ سال پیش از وی در این باره چنین گفته است: «اختلاف اشکال از چند سبب بود: یکی آنکه اجزاء صغار تولد کند، و باد مر آن اجزاء را به هم پیونداند و چون به هم پیوندند، جملت بر زمین آید، و چون برودت بر قدری از بخار مستولی شود، و آن بخار را ببنداند، جرم آن بخار کمتر شود، و نقصان که اندرو پدید آید، آن جوهر را متشنج گرداند، اگر آن تشنج از ۳ جانب بود، شکل آن برف مثلث گردد و اگر از ۴ جانب بود، مربع گردد و اگر از ۶

معدود مواردی است که او بر نظر ارسطو صحه گذارده است).

در کتاب سر الخلیقه و صنعة الطبیعه، منسوب به آپولونیوس تیانیایی نظر مؤلف درباره برف چنین آمده است: «هرگاه بخار از پایین زمین به بالا برسد و سرما بر آن چیره گردد و گرمایی که آن را بدان بالا رسانده است، از آن بگریزد، اگر بادهای آن بخارات را نپراکند و بفشارد، به صورت آب [به سوی زمین] بازمی‌گردد؛ اما به سبب بیرون رفتن گرما از آن سنگین می‌شود و باز به صورت بخاری انبوه در می‌آید که برخی اجزاء آن به برخی دیگر می‌پیوندند و اگر سرمای هوا بر این بخار بسیار گردد، آن بخار را در حالی که به سوی پایین روان است، جامد می‌کند و این بخار جامد همان برف است» (ص ۲۱۸). المپیدروس نیز در تفسیر الآثار العلویة ارسطو درباره برف چنین گفته است: علت پدید آمدن برف، همان علت پیدایش باران است. فرق میان برف و باران آن است که باران بر اثر استحالة بخار به آب به سبب سرمای اندک پدید می‌آید؛ در حالی که برف بر اثر انجماد بخار پیش از تبدیل شدن به آب، پدید می‌آید که ناشی از سرمای بسیار است؛ و اگر بخار جامد شود، سنگین می‌شود و چون سنگین شد، به سوی پایین می‌رود. نقش شدت سرما در پدید آمدن یکی از این دو پدیده از آنجا معلوم می‌شود که باران در جاهای سرد که سرمای آن شدید نیست، می‌بارد. در این مواضع برف یا بسیار اندک می‌بارد، یا اصلاً نمی‌بارد؛ اما برف مختص مواضع بسیار سرد است. وی همچنین بر آن بود که غالباً برف در جاهای بسیار سرد، ولی تگرگ در مناطقی که هوای غالباً صاف دارد، می‌بارد (ص ۱۰۰-۱۰۲).

آراء طبیعی‌دانان مسلمان: ابن رین می‌پنداشت که اگر بخار تر گرد آمده در هوا [هنگام فرایند بارش باران] با هوایی سخت سرد برخورد کند، این باران برف خواهد شد (ص ۲۴). کندی نخست علت بارش باران، برف و تگرگ را انبوه شدن بخارات موجود در جو (نزد او معمولاً همان هوا) بر اثر «اسباب علوی و سفلی» خوانده، و سپس درباره برف چنین گفته است: «هرگاه سرمای جوی که از هوای میان زمین و ابر باران‌زا بالاتر (بالای ابر) است، بسیار شود، و باران ابر را به شدت فرو چکاند، آنگاه جو سرد (هوای زیر ابر) را در تبدیل آن (ابر یا قطرات باران؟) به برف یاری می‌دهد و پیش از آنکه [قطرات] از جو سرد بگذرند، سرما آنها را جامد می‌کند و به سان قطراتی فرو می‌نشینند. اندازه این ذرات جامد متناسب اندازه قطرات است، هنگامی که هوای نزدیک سطح زمین گرم است، اگر دانه‌های جامد بزرگ باشند، می‌توانند پیش از آب شدن از این ناحیه عبور کنند و به صورت برف به زمین برسند؛ و اگر برای این کار ضعیف باشند، پیش از آنکه به زمین برسند، ذوب می‌گردند و باران می‌شوند...» (ص ۸۴-۸۵).

حنین بن اسحاق در گزیده‌ای که از الآثار العلویة ارسطو فراهم کرده، در این باره آورده است: اگر سرمای شدید بر بخاری اندک هجوم آورد، آن بخار را به شبنم یخ‌زده (جلید) تبدیل می‌کند و اگر بخار برخاسته بسیار و سرمای که بر آن می‌زند، بسیار شدید باشد، آن بخار به

جهت بود، مسدس گردد و به هیچ وجه مخمس نشود و آن را سبب طبیعی است و این جایگاه جای بیان آن نیست و اگر چنان است که این تشنج از همه جوانب یکسان بود، شکل آن برف گرد (مانند چند ضلعی منتظم) آید و اگر تشنج از همه جوانب یکسان نبود و از بعضی جوانب زیادت باشد، بر حسب آن اختلاف شکل آن برف مضرص آید و برف را بیرون از این اشکال نباشد» (همانجا). وی همچنین افزوده است که اگر سرما بسیار شدید باشد، بخاری که نزدیک زمین است، می‌پندد و مانند برف تنک بر زمین می‌نشیند که آن را به عربی جلید و به پارسی پشک می‌خوانند (ص ۱۵). او همچنین علت برفگیر بودن نواحی مرتفع، به ویژه قتل کوهها را نزدیکی بیشتر این نواحی به مرکز زمهریر دانسته است (ص ۳۷).

گفتنی است که شهرمدان بن ابی الخیر رازی در دانشنامه فارسی خود موسوم به نزهت نامه علایی تمامی کتاب اسفزاری را بی کم و کاست آورده است. ابن سهلان در رساله فارسی السنجریه تقریباً همان نظریه اسفزاری را در نهایت اختصار نقل کرده است (ص ۲۱). مسعودی مروزی ریاضی دان و طبیعی دان نامی ایرانی در این باره کم و بیش نظریه اسفزاری را بازگو کرده است؛ با این تفاوت که وی می‌پنداشت باد در پیدایش برف یا بزرگتر شدن دانه‌های آن نقشی اساسی دارد. وی درباره شکل برف نیز همان سخن افزاری را (البته نه به طور کامل) تکرار کرده است (ص ۹۳-۹۴). زکریای قزوینی نیز بر آن بود که اگر سرما مفرط باشد، بخار را در ابر بارانزا می‌فشد و به برف تبدیل می‌کند، زیرا «اجزاء مائی منجمد شود و به اجزاء هوایی مختلط شود، پس به آهستگی فرود آید، به خلاف باران و تگرگ» (ص ۸۷). وی همچنین بر آن بود که در جایی که برف می‌بارد، رعد و برق پدید نمی‌آید، زیرا شدت سرما بخار دخانه را (که پدید آورنده رعد و برق است) فرو می‌نشاند (ص ۹۰). آراء دانشمندان بعدی اغلب تکرار همین آراء است. گفتنی است که در احکام نجوم، اتصال ماه یا خورشید به زحل نشانه «باران و برف آرمیده» بوده است (بیرونی، ۴۹۹).

خواص دارویی: در برخی مآخذ پزشکی و تاریخی، به برخی در مانهای غیر معمول با بهره‌گیری از برف اشاره شده است. به طور مثال اسحاق بن عمران (ه م) با خوراندن برف بسیار به ولی نعمت خود، شیری را که نزدیک بود ریه‌های او را پر کند، منجمد کرد و سپس بیرون آورد (ابن جلجل، ۸۵). اما در مآخذ داروشناسی دوره اسلامی کمتر درباره خواص دارویی برف سخن رفته، و در اغلب آنها نیز مضرات خوردن برف به مراتب بیش از فواید آن یاد شده است. ابن بیطار در ذیل مدخل «تلج و جلید» به نقل از جالینوس آورده است که خوردن برف و نوشیدن برفاب برای بیرون آوردن زالویی که به حلق چسبیده باشد، سودمند است (۱۵۱/۱). رازی نیز به نقل از ابن ماسه آورده است که برف به ویژه برای پیرمردان و کسانی که معده‌های سرد دارند، مضر است؛ در مفاصل دردهای دیرپا (عسرة الانحلال) پدید می‌آورد، با حبس کردن بخارات بدن و سپس سرد نمودن آنها موجب از بین رفتن

گرمای غریزی و در نتیجه تشنگی می‌گردد؛ برای اعصاب نیز ضرر دارد. رازی خود بر آن بود که باید از برف پرهیز کرد (۲۲۵/۲۰-۲۲۶). ابن ماسویه آبی را که با برف سرد شده باشد (و نه برفاب)، بهتر از برف می‌دانست و بر آن بود که هرگاه کسی ناچار به خوردن آن شود، باید پیوسته به گرمابه رود و روغن سوسن و نرگس به تن خود بمالد (نک: ابن بیطار، همانجا). ابن سینا نیز تقریباً تمامی آنچه را رازی در الحاوی آورده است، با اندکی تغییر یاد کرده، و افزوده است که برف برای کسانی که بدنشان اخلاط سرد تولید می‌کند، مضر، و برفاب برای درد دندان گرم سودمند است (القانون، ۴۵۰/۱). ابن بطالان درباره برف و یخ آورده است: سرد به طبع و خشک به عرض است و برف هر چند سرد و خشک است، بر حسب تأثیر حکم باید کردن، زیرا که وقت بود که ترطیب دهد (خاصیت تری داشته باشد). بهترینش آن است که از آبی خوش باشد، هضم طعام را سودمند و بزر و سینه را بد است. دفع مضرش به ریاضت و گرمابه باید کرد، [در] مفاصل و تشنج تولد کند؛ برای مزاجهای گرم و جوانان مفید است. در تابستان و شهرهای جنوبی مفید است. بدترین برف و یخ آن است که بر معادن و جایگاههای پلید نشسته باشد. او درباره برفاب نیز چنین گفته است: طبعش سرد، و بهترینش برف پاک با آب روان است، هضم طعام را منفعت دارد و سرفه را مضر، دفع مضرش به اندک اندک خوردن باید کرد. سردی تولد کند و مزاج گرم و خشک و جوانان را نیک باشد. هر که عادت کرده باشد که آبهای سرد خورد، چون آب مزل و آب چشمه‌های سرد، او را به برف حاجت نباشد. و آن به که گرد برف نگرده، چه اگر برف در حال اثر بد خویش ظاهر نکند، در ابتدای پیری مضرتهای آن پیدا شود، خاصه مبتلایان به نقرس را و کسانی را که آلات شکم ایشان ضعیف بود (ص ۱۱۰-۱۱۳). داوود انطاکی نیز در این باره به برخی نکات تازه اشاره کرده است. به گفته وی برف سرد از درجه سوم و خشک از درجه دوم است. برفی که زمانی دراز بر زمین مانده باشد، به سبب گرمای غرضی موجود در آن (ناشی از بخارات برخاسته از زمین) تشنگی بسیار می‌آورد، در تبهای گرم، جرب، خارش و ضعف معده ناشی از گرمی، بسیار سودمند است. همه جانوران، جز آدمی را فربه می‌کند، مصلح آن قرنفل و عسل است (۱۰۷/۱). عقیلی نیز افزون بر گردآوری همه آراء یاد شده، افزوده است که نهادن ضماد برف بر پیشانی موجب قطع رعاف (خون دماغ) می‌شود (ص ۲۸۶).

مآخذ: «الآراء الطبیعیة»، منسوب به پلوتارک، ترجمه قسطا بن لوقا، همراه فی النفس ارسطو، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت/کویت، ۱۹۵۴ م؛ ابن بطریق، حیاتی، الآثار العلویة، ترجمه و تحریر متئولوگیهای ارسطو، به کوشش کازیم پترلیس، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ ابن بطالان، مختار، تقویم الصحة، ترجمه کهن فارسی، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ابن بیطار، عبدالله، الجامع لمفردات الادویه و الاغذیه، قاهره، ۱۲۹۱ ق؛ ابن جلجل، سلیمان، طبقات الاطباء و الحکماء، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن رین، علی، فردوس الحکمة، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸ م؛ ابن رشد، محمد، تلخیص الآثار العلویة، به کوشش جمال‌الدین علوی، بیروت، ۱۹۹۴ م؛ ابن سهلان، عمر، «الرسالة السنجریه فی الکائنات العنصریه»، دو رساله درباره آثار علوی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ ابن سینا، دانشنامه

۸۱-۸۲: ابن رشد، تلخیص... ۱۳۲-۱۳۴؛ نیز نک: ابن ربن، ۲۴-۲۶، که خلاصه نظرات ارسطو و بقراط را آورده است؛ کندی، ۸۰-۸۵، که تنها سخنان ارسطو را پیچیده‌تر بیان کرده است؛ ابن عمید، ۲۰، که از کندی اقتباس کرده؛ نیز دایس، ۱۶۳-۱۶۵، ۱۲۵؛ قس: «الآراء...» (۱۴۵).

تئوфраستوس برخلاف دیگر طبیعی‌دانان کهن، پدید آمدن رعد یا برق بدون دیگری را ممکن شمرده است، اما به همزمانی این دو پدیده نیز اشاره کرده، و علل پدید آمدن رعد و برق، رعد بدون برق، برق بدون رعد، و پیش افتادن برق از رعد را برشمرده است (ص ۱۲۱-۱۲۸؛ حسن بن بهلول، ۳۰۸-۳۱۲).

حنین بن اسحاق هنگام تلخیص آراء ارسطو، شدت رعد و برق را با کیفیت ابر و مقدار بخار خشک داخل آن مربوط دانسته، و درست برخلاف وی به همزمانی پدید آمدن رعد و برق - و نیز علت زودتر حس شدن برق و بستگی این فاصله زمانی به فاصله ابر از زمین - اشاره کرده است (ص ۵۳-۵۵؛ نیز نک: حسن بن بهلول، ۳۰۰-۳۰۱؛ قس: ارسطو، ۲۲۷؛ المیدروس، ۱۴۲؛ ابن رشد، همان، ۱۳۳).

مقدسی سخن ارسطو را از روی جوامع حنین، یاد کرده، و آن را بهتر از آراء دیگران دانسته است (۳۴۳/۲؛ قس: حنین، نیز «الآراء»، همانجا). حسن بن بهلول نظر ارسطو را از جوامع حنین، و آراء تئوфраستوس را از روایت سریانی رساله او، یاد کرده است (همانجا، نیز ۳۱۵، ۳۰۸؛ قس: حنین، همانجا؛ تئوфраستوس، ۱۲۱-۱۳۶).

اخوان الصفا بر آن بودند که رعد و برق همزمان پدید می‌آید، اما برق زودتر به چشم می‌رسد تا رعد به گوش؛ زیرا برق [از جنس] نور و روحانی‌تر است، اما رعد صوت است و جسمانی‌تر. آنان درباره پدید آمدن رعد و برق دو علت برشمرده‌اند که نخستین آنها کم و بیش همان نظر ارسطو (با تکرار مثال او) است (رسائل، ۷۵/۲؛ قس: ارسطو، ۲۲۷-۲۲۳؛ ابن بطریق، همانجا). نیز بنا بر نظر آنان ممکن است بخار [خشک] ذوب گردد و باد شود و درون ابر بچرخد و خواهد که بیرون آید و از این رو، آوازی بلند و بانگی شنیده شود، همان گونه که اگر باد در چیزی دمیده شود، صدایی از میان آن شنیده خواهد شد (رسائل، ۷۵/۲-۷۶؛ برگرفته از تئوфраستوس، ۱۲۱-۱۲۲؛ دلیل دوم برای رعد و تکرار مثال او؛ نیز حسن بن بهلول، ۳۰۸-۳۰۹).

ابن سینا در فن معادن و آثار علوی طبیعیات شفا، بر آن است که وزش باد در ابرهای انبوه و برخورد دود لطیف با آنها رعد و برق را - که همواره همراه یکدیگرند - پدید می‌آورد. به نظر ابن سینا چون بُرد چشم بیش از برد گوش است و شنیدن برخلاف دیدن نیازمند زمان است، رعد حتی اگر همزمان با برق پدید آید، دیرتر شنیده می‌شود (قس: تئوфраستوس، ۱۲۷-۱۲۸). وی می‌افزاید که گاه خاموش شدن «باد افروخته» در ابر (یعنی برق)، رعد را پدید می‌آورد. پیداست که این سخنان برگرفته از روایت عربی ابن بطریق است، زیرا هر دو افزون بر تصریح نکردن به «پدید آمدن برق پس از رعد»، دیدگاه اخیر را که

علایی، طبیعیات، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ همو، الشفاء، طبیعیات، المعادن و الآثار العلویة، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ همو، القانون، قاهره، ۱۲۹۱ ق؛ همو، النجاة، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ اسفزاری، مظن، آثار علوی، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ المیدروس، «تفسیر...» لکتاب ارسطاطالیس فی الآثار العلویة، ترجمه حنین بن اسحاق، شروح علی ارسطو مفقودة فی اليونانیة، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ انطاکی، داوود، تذکرة اولی الالباب و الجامع للعجب العجیب، بیروت، المكتبة الثقافية؛ بیرونی، ابوریحان، التفهیم، به کوشش جلال‌الدین همای، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ تئوфраستوس، «الآثار العلویة»، ترجمه کهن عربی، ج تصویری، مجلة تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۴ م، ج ۱؛ حسن بن بهلول، الدلائل، ج تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ حنین بن اسحاق، جوامع... لکتاب ارسطوطالیس فی الآثار العلویة، به کوشش هانس دایس، آمستردام/آکسفر، ۱۹۷۵ م؛ رازی، محمد بن زکریا، الحاوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ رسائل اخوان الصفا، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ سر الخلیفة و صنعت الطبیعة، منسوب به آپولونیوس تیانی، ترجمه کهن عربی، به کوشش اورزولا وایسر، حلب، ۱۹۷۹ م؛ عقیلی علوی شیرازی، محمدحسین، مخزن الادویة، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ قزوینی، زکریا، عجائب المخلوقات، بیروت، دارالتحریر للطبع و النشر؛ کرامتی، یونس، «آثار دانشمندان ایرانی درباره آثار علوی و تأثیر نظریات طبیعی‌دانان یونانی بر آنها»، تاریخ علم در اسلام و نقش دانشمندان ایرانی، به کوشش محمدعلی شماعی و محسن حیدر نیا، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ کندی، یعقوب، «فی علة التلیج و البرد و البرق و الصراق و الرعد و الزمهریر»، رسائل، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریحان، قاهره، ۱۹۵۳ م، ج ۲؛ سمودی مروزی، محمد، «آثار علوی»، در رساله درباره آثار علوی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، به کوشش گلیمان هوار، پاریس، ۱۹۰۱ م؛ نیز:

Aristotle, *Meteorologica*, tr. H.D.P. Lee, London, 1952; *Britannica*, 1978.
یونس کرامتی

بَرْق، از مهم‌ترین پدیده‌های جوی. دیدگاه‌های دانشمندان دوره اسلامی در این باره، همچون نظرات آنان درباره دیگر آثار علوی (ه م، ذیل) بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌های ارسطو و نیز دیدگاه‌های تئوфраستوس بوده است. در این مقاله، به پیروی از شیوه دانشمندان کهن، به علل پدید آمدن رعد و صاعقه نیز توجه شده است. چنانکه خواهد آمد، بیشتر دانشمندان دوره اسلامی در نقل آراء ارسطو به ترجمه مغلوپ ابن بطریق اعتماد کرده‌اند؛ اما برخی نیز به تفاسیر، شرح‌ها یا تلخیص‌های این اثر، همچون جوامع حنین، و تفسیر المیدروس توجه داشته‌اند.

رعد و برق: به نظر ارسطو، بخارات خشکی (درباره بخار و دود، نک: ه د، بخار) که در زمان تشکیل ابر در آن به دام می‌افتد، هنگام بیرون جستن از آن به ابرهای گرد خود می‌خورد و رعد را - که به صدای برخاسته از هیزم تر هنگام سوختن در آتش می‌ماند - پدید می‌آورد. علت گوناگونی این صدا، یک نواخت نبودن ابرها و نیز سوراخ‌های ناشی از کاهش غلظت آنهاست. این باد (بخار خشک) همیشه با آتشی ناب و لطیف (برق) می‌سوزد، برق پس از برخورد، و در نتیجه پس از رعد پدید می‌آید؛ اما بسیار زودتر حس می‌شود. ارسطو سپس آراء آناکساگوراس و امپدوکلس - و نیز شخصی به نام کلایدموس - را رد کرده است (ص ۲۲۷-۲۲۳؛ المیدروس، ۱۴۱-۱۴۲؛ قس: ابن بطریق،

تلفیقی از دیدگاههای آناکساگوراس، امپدوکلس و ثوفراستوس است، بیان کرده‌اند، در حالی که به فرض درستی این دیدگاه، برق باید پیش از رعد پدید آید (ابن سینا، الشفاء، ۶۸-۶۹؛ قس: ارسطو، همانجا؛ المپیدروس، ۱۴۱-۱۴۲؛ ابن بطریق، همانجا؛ ابن رشد، همان، ۱۳۲-۱۳۴؛ حنین، همانجا؛ نیز نک: حسن بن بهلول، ۳۰۱-۳۰۳؛ قس: «الآراء»، همانجا).

به نظر ابن سینا ممکن است که گاهی اوقات برق دیده شود، ولی رعد شنیده نشود (نه اینکه پدید نیاید). وی می‌افزاید: «سخن آن کس که پدید آمدن رعد را از برهم کشیده شدن ابرها می‌داند (یعنی ثوفراستوس، نک: ص ۱۲۳؛ دلیل هفتم برای پدید آمدن رعد؛ نیز نک: حسن بن بهلول، ۳۱۰) بعید است؛ مگر آنکه ابرها حرکاتی داشته باشند، چنانکه در احکام بادها آمده است». صدای رعدها بر حسب باد شکافته و ابرهای شکافته شده، وضعیت ابرها نسبت به هم، شدت و ضعف برخورد، چگونگی خاموش شدن [آتش]... متفاوت است (ابن سینا، همان، ۶۹). ابن سینا سپس همچون ارسطو، آراء آناکساگوراس و امپدوکلس را - بدون یادکرد نامشان - رد کرده ست (همان، ۷۰؛ قس: ارسطو، 227، 229؛ ابن بطریق، ۸۲؛ ابن رشد، همان، ۱۳۴-۱۳۵؛ «الآراء»، همانجا). او در نجات اگرچه همین سخنان را با تلخیص بسیار آورده، اما به دو نوع رعد اشاره کرده (ص ۳۱۵-۳۱۶)، و در دانشنامه علایی نیز به اختصار در این باره سخن گفته است (ص ۷۲-۷۳)؛ اما آنچه در رساله ذکر اسباب الرعد منسوب به ابن سینا آمده (سراسر رساله)، در واقع بخش نخست رساله «الآثار العلویة» ثوفراستوس (ص ۱۲۱-۱۳۰) است.

اسفزاری در این باره دیدگاهی کم و بیش متفاوت از آراء دانشمندان پیش از خود داشته است. به نظر وی هرگاه بخار خشک یا تر به مرکز زمهریر برسد، بر اثر سرمای این ناحیه به سوی زمین بازمی‌گردد و با بخارات گرمی که از پایین به بالا می‌آیند، برخورد می‌کند («و از رفتن ایشان بر یکدیگر صوتی پدید آید که آن را رعد خوانند؛ و آن هوا که اندر میان این دو حرکت گرفتار آید، از افراط آن حرکت به غایت گرم گردد و مانند آتش بشود و آن را برق خوانند»، وی سپس درباره احتمال شنیده نشدن رعد و نیز همزمانی این دو پدیده و نیز روحانی پیکر بودن برق و جسمانی پیکر بودن رعد به ترتیب از ابن سینا و اخوان الصفا پیروی می‌کند (نک: ص ۱۶-۱۷؛ قس: شهردان، ۴۲۸-۴۲۹؛ رسائل، ۷۵/۲؛ ابن سینا، الشفاء، ۶۸-۶۹، دانشنامه...، همانجا؛ نیز کرامتی، ۵۷-۵۹، ۱۳۶-۱۳۷).

نظر ابن سهلان کم و بیش همان نظر ارسطوست، جز آنکه برخلاف او به شکافته شدن ابر از بالا نیز اشاره کرده است. وی سپس ضمن تأکید بر همزمانی پدید آمدن رعد و برق، درباره زودتر حس شدن برق ترجمه کلمه به کلمه بخشی از شفا و نیز مثال «جامه بر سنگ زدن گازر» را از دانشنامه علایی آورده است (ص ۳۴؛ قس: ابن سینا، همانجاها). مسعودی مروزی با تکرار آراء ابن سینا (در شفا، نجات و دانشنامه

علایی) و اسفزاری، سببهای پدید آمدن رعد و برق را یاد کرده است (ص ۸۷-۸۹). سپس درباره همزمانی این دو و زودتر حس شدن برق، مطالب شفا و دانشنامه و سخن اسفزاری را با یکدیگر تلفیق، و آنها را دقیق‌تر ارائه کرده است. وی درباره علت دیرتر حس شدن رعد، مطالبی جالب توجه درباره چیستی صدا، ساختمان گوش انسان، اعصاب شنوایی و چگونگی شنیدن آواها افزوده است (ص ۸۹-۹۰). او نیز همچون ابن سینا به احتمال شنیدن نشدن رعد به سبب دوری ابر اشاره کرده است (ص ۹۰). محمد بن محمود طوسی (سده ۶ق/۱۲م) نخست به شرح صاعقه پرداخته و سپس افزوده است: «اما برق همین معنی است که ابر و هوا در هم افتد چون سنگ و آهن، آوازی از آن پدید آید، آن را رعد خوانند و مردم اول برق بینند پس رعد شنوند، زیرا که حاسه بصر تیزتر است از حاسه سمع...» (ص ۷۸-۷۹). ابن رشد در هر دو شرح خود بر آثار علوی ارسطو - یعنی تلخیص الآثار العلویه (شرح متوسط) و الآثار العلویه (جوامع یا شرح صغیر) - علاوه بر شرح آراء ارسطو نکاتی را با استناد به دیگر دانشمندان به ویژه اسکندر افروسی و ابن سینا بدانها افزوده است. به نظر ابن رشد شاید علت رعد این باشد که دود پس از گرد آمدن و فشرده شدن در ابر با شدت و گرمی به این سو و آن سو روانده می‌شود. برق نیز آتش ملتهب درون ابر است («الآثار...»، ۵۴-۵۵).

قزوینی کم و بیش همان سخنان ابن سهلان را، بدون اشاره به نام او تکرار کرده است. گویا قزوینی در شرح علت زودتر حس شدن برق بیشتر به رساله مسعودی مروزی نظر داشته است. وی همچنین بر آن است که در زمستان و در جایهای سرد رعد و برق نخواهد بود، زیرا سرما از گرد آمدن آتش در ابر جلوگیری می‌کند یا آنکه در سرما آتش کمتر یافت می‌شود (ص ۸۹-۹۰).

در آثار فلسفی - کلامی پس از فخرالدین رازی معمولاً بخشی به طبیعیات اختصاص داده شده، و به رعد و برق نیز توجه شده است، اما هیچ نکته جدید و قابل ذکری در اینگونه آثار دیده نمی‌شود (مثلاً نک: سهروردی، ۳۴۸-۳۴۹).

چیستی صاعقه و علت پدید آمدن آن: اغلب طبیعی‌دانان قدیم صاعقه را همان برق دانسته‌اند که البته شدت و قدرتی بسیار افزون‌تر، ناشی از تضادی شدیدتر، دارد. بیشتر آنان تنها به این موضوع و بیان برخی مشاهدات بسنده کرده، و معمولاً صاعقه را جسمی لطیف با ستبری پس اندک شمرده‌اند (مثلاً نک: حسن بن بهلول، ۳۱۲-۳۱۵؛ اسفزاری، ۳۲-۳۴؛ نیز طوسی، همانجا، که از او پیروی کرده است؛ شهردان، ۴۳۸-۴۴۰؛ ابن سهلان، ۳۴-۳۵؛ مسعودی، ۱۰۹-۱۱۰). اشکالات ترجمه ابن بطریق موجب شد که طبیعی‌دانان دوره اسلامی، تقریباً از نظر ارسطو در این باره بی‌خبر بمانند (ارسطو، 237، 239؛ قس: ابن بطریق، ۸۷؛ ابن رشد، تلخیص، ۱۳۹؛ المپیدروس، ۱۴۳-۱۴۴). ثوفراستوس نیز به تفصیل درباره چیستی، علت پیدایش و پایین آمدن صاعقه (به جای بالا رفتن) و اینکه چرا بیشتر در بهار و نیز در مناطق

المخلوقات، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵ش؛ قزوینی، زکریا، عجائب المخلوقات، بیروت، دارالتحرییر للطبع و النشر؛ کرامتی، یونس، هواشناخت، تهران، ۱۳۸۱ش؛ کندی، یعقوب، «فی علة الثلج و البرد و البرق و الصواعق و الرعد و الزمهریر»، رسائل به کوشش محمد عبدالهادی ابوریثه، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م، ج ۲؛ مسعودی مروزی، محمد، «آثار علوی»، دو رساله درباره آثار علوی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۱م؛ نیز:

Aristotle, *Meteorologica*, tr. H.D.P. Lee, London, 1952; Deiber, H., *Naturwissenschaft bei den Arabern im 10. Jahrhundert n. Chr.: Briefe des Abūl-Faḍl Ibn al-'Amlid (Gest. 360/970) an 'Adudad-daula*, Leiden, 1993.

یونس کرامتی

برق در باورهای عامه: از آنجا که برق، رعد و صاعقه از آشکارترین و رایج‌ترین پدیده‌های جوی بوده‌اند، در فرهنگ عامه باورهای بسیاری در این باره وجود دارد که گاه رنگ دینی نیز به خود گرفته است؛ این موارد از آن جمله‌اند:

۱. ریاس در اثر رعد و برق [صاعقه؟] بر سنگ کوه می‌روید (هدایت، ۱۲۱)، اما در روایتی بسیار کهن که امروزه نیز میان روستاییان ایران رایج است، به شکافتن خاک و رویش قارچ بر اثر رعد، یا رویدن آن در سالهای پر رعد و برق اشاره شده است، بی‌تردید یکی از نامهای عربی قارچ، یعنی بنات (یا نبات) الرعد اشاره به همین موضوع دارد (دینوری، ۷۱؛ بیرونی، الصیدنه، ۵۴۰؛ ابن سمجون، ۱۶۱/۲؛ ابن بیطار، ۱۲۱/۸؛ انطاکی، ۸۶/۸، ۲۷۴؛ عقیلی، ۷۵۸، ۹۱۵).

۲. فرشتگان به امر خداوند ابرها را با تازیانه می‌رانند (برق)؛ و رعد نعره ابرهاست. در روایتی دیگر خداوند فرشته‌ها را شلاق می‌زند و در روایتی دیگر فرشته‌ها روی ابرارابه می‌گردانند (هدایت، ۱۷۳).

۳. تمامی آبهای زمین به کوه قاف می‌رود و ابرها به آنجا می‌روند و چنان خود را از آب پر می‌کنند که دنباله آنها سنگین، و مانع پروازشان می‌شود. پس شمشیردارانی که بر دهانه نقبی در کوه قاف ایستاده‌اند، به دنباله‌های ابرها ضربه می‌زنند تا آنها را قطع کنند. بر اثر این ضربات برق از ابرها می‌جهد. ابرها نیز خشمگین می‌شوند و می‌غرند (رعد). آنگاه فرشته‌ای ابرهای سیراب را با تازیانه می‌راند و باز هم از ابرها برق می‌جهد (اسدیان، ۱۴۱: از باورهای مردم ایلام).

۴. آذرخش خشم خداست که اگر بر کسی یا جایی فروآید، می‌سوزاند و خاکستر می‌کند (همو، ۱۴۲).

۵. وقتی که غره تراق (رعد) می‌آید، اسب حضرت علی (ع) از میان ابرها به تاخت عبور می‌کند (همایونی، ۲۱۹).

اینگونه باورها گاه در آثار علمی نیز راه یافته است؛ مثلاً بیرونی به نقل از برخی مآخذ آورده است که هر رنگ الماس باید در زینت آلات عضوی خاص به کار رود — مثلاً آنکه به سیاهی می‌زند، باید در خلخال به کار رود — و اگر جز این باشد، صدای رعد این الماس را خواهد شکافت. البته بیرونی درستی این سخن را بسیار حیرت‌انگیز برشمرد، و در نادرستی آن دلیلهایی آورده است. او همچنین سخن کسانی را که پیدایش الماس را بر اثر اصابت برق و صاعقه می‌دانند، در شمار

کوهستانی پدید می‌آید، سخن گفته است (ص ۱۲۸-۱۳۶؛ حسن بن بهلول، همانجا).

مقدسی بر آن بود که صاعقه‌ها، به مثل، همانند پریدن شراره‌های آتش‌زنه‌اند و هنگامی پدید می‌آیند که حرارت خورشید و خشکی نیز بر بر خورد منتهی به رعد و برق افزوده شود (۳۴/۲). حسن بن بهلول پس از نقل برخی از مشاهدات خود درباره صاعقه، به یکی از نظریات ثوفراستوس در این باره اعتراض کرده است (ص ۳۱۴-۳۱۵). اخوان الصفا بر آن بودند که هرگاه ابر ناگهان و با شدتی بسیار [پیش از حالت پیدایش برق] بشکافت، صدای ترسناک پدید می‌آید که بدان صاعقه گویند (رسائل، ۷۶/۲؛ برگرفته از ثوفراستوس، ۱۳۱: دلیل دوم برای صاعقه و مثالی که اندکی بعد آورده است).

ابن سینا بر آن بود که صاعقه باد ابری فروزانی است که هم نور و هم جرمش، به زمین می‌رسد و چون لطافت برق را ندارد، پرتو آن زود خاموش می‌شود؛ ماده شکل دهنده آن هم مختلف است. وی در مورد آثار صاعقه به برخی سخنان ثوفراستوس نیز اشاره کرده است. او در دانشنامه علایی آورده است که برق «اگر گران بود و سوزان و سوی زمین آید، صاعقه بود» (ص ۷۳، الشفاء ۷۰-۷۱، قس: النجاة، ۳۱۶؛ ثوفراستوس، ۱۲۸ ب).

ابن سهلان (همانجا؛ نیز نک: قزوینی، همانجا) سخنان ابن سینا در شفا و دانشنامه علایی را با یکدیگر تلفیق کرده است؛ اما مسعودی افزون بر ابن سینا به سخنان اسفزاری نیز توجه داشته، و برخی مشاهدات خود و اسفزاری در این باره را یاد کرده است (همانجا).

مآخذ: «الآراء الطبیعیة»، منسوب به پلوتارک، ترجمه قسطا بن لوقا، همراه فی النفس ارسطو، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت/کویت، ۱۹۵۴م؛ این بطریق، یحیی، الآثار العلویة، ترجمه و تحریر مشهور و لوگیکای ارسطو، به کوشش کاظمیر پترایتی، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ابن رین، علی، فردوس الحکمة، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن رشد، محمد، «الآثار العلویة»، رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ همو، تلخیص الآثار العلویة، به کوشش جمال‌الدین علوی، بیروت، ۱۹۹۴م؛ ابن سهلان، عمر، «الرسالة السنجریة فی الکائنات النضریة»، دو رساله درباره آثار علوی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۷ش؛ ابن سینا، دانشنامه علایی، طبیعات، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۱ش؛ همو، الشفاء، طبیعات، المعادن و الآثار العلویة، به کوشش ابراهیم مذکور و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ همو، النجاة، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ابن عسیر، محمد، «مکاتبات...» (نکا؛ ما، دایره)، اسفزاری، مطهر، آثار علوی، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ البیدروس، «تفسیر...»، لکتاب ارسطاطالیس فی الآثار العلویة، ترجمه حنین بن اسحاق، شروع علی ارسطو مفقودة فی اليونانیة، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ثوفراستوس، «الآثار العلویة»، ترجمه کهن عربی، ج تصویری، مجلة تاریخ علوم العربیة و الاسلامیة، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۲۰۰۵ق/۱۹۸۲م، ج ۱۱؛ حسن بن بهلول، الدلائل، ج تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ حنین بن اسحاق، جوامع... لکتاب ارسطاطالیس فی الآثار العلویة، به کوشش هانس دایره، آستردام، آکسفرد، ۱۹۷۵م؛ ذکر اسباب الرعد، منسوب به ابن سینا، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ رسائل اخوان الصفاء، بیروت، ۱۹۵۷م؛ سهروردی، یحیی، «بستان القلوب»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش حسین نصر، تهران، ۱۳۵۵ش، ج ۳؛ شهرمدان بن ابی الخیر، زهد نامه علایی، به کوشش فرهنگ جهانپور، تهران، ۱۳۶۲ش؛ طوسی، محمد، عجایب

خرافات دانسته است (الجماهر، ۱۷۲-۱۷۱، ۱۷۴-۱۷۵).

مسعودی مروزی بر آن است که «اگر این ماده صاعقه غلیظ و قوی باشد، چون بر زمین زند، فرو شود و حرارت از او مفارقت کند و آن ماده منعقد شود؛ و او آن جوهر باشد که او را درخش خوانند و بعضی مردمان پندارند که الماس این است» (ص ۱۱۰-۱۱۱). البته خود واژه درخش (قس: آذرخش) نیز به معنی برق (و گاه صاعقه) به کار رفته، و مثلاً در ایباتی همچون: «اگر درخش بهاری زتیغ تو جهدی/ ز خاک گوهر الماس رویدی نه گیاه» (منسوب به منوچهری) نیز احتمالاً به پدید آمدن الماس بر اثر آذرخش اشاره شده است (نک: لغت‌نامه... ذیل درخش). جالب است که در برخی جواهرنامه‌ها در خواص الماس چنین آمده است: «هر که الماس با خود دارد، از صاعقه ایمن باشد» (نصیرالدین، ۶۹؛ نک: ابوالقاسم، ۸۲، که عبارات نصیرالدین را تکرار کرده است؛ زاوش، ۱۲۲).

حسن بن محمد قمی در تاریخ قم (تألیف: ۳۷۸ق) از نيزه درازی با دو مهره آویخته از آن یاد کرده که برای «منع برق» (حفاظت از صاعقه) بر فراز مناره بلندی بر سر کوه خور در روستای صرم نصب شده بوده است (ص ۶۷). گرچه وصف این ابزار (به ویژه دو مهره آویخته از آن) طلسمی را تداعی می‌کند، اما شکل و محل نصب آن، با برق‌گیرهای امروزی قابل مقایسه است.

مآخذ: ابن بیطار، عبدالله، الجامع لمفردات الادویه و الاغذیه، قاهره، ۱۲۹۱ق؛ ابن سمجون، حامد، جامع الادویه المفردة، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۳۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، عرایس الجواهر، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ اسدیان خرم‌آبادی، محمد و دیگران، باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام، تهران، ۱۳۵۸ش؛ انطاکی، داوود، تذکرة اولی الالباب، بیروت، دارالفکر، بیرونی، ابوریحان، الجمهر فی الجواهر، به کوشش یوسف الهادی، تهران، ۱۳۱۶ق/۱۳۷۴ش؛ همو، الصیدنة، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰ش؛ دینوری، احمد، النبات، به کوشش برنهارد لین، ویسبادن، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ زاوش، محمد، گانی‌شناسی در ایران قدیم، تهران، ۱۳۷۵ش؛ عقیلی علوی شیرازی، محمد حسین، مخزن الادویه، کلکته، ۱۲۵۹ق/۱۸۴۴م؛ قس، حسن بن محمد، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی قس، به کوشش جلال‌الدین تهرانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ لغت‌نامه دهخدا؛ مسعودی مروزی، محمد، «آثار علوی»، در رساله درباره آثار علوی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژده، تهران، ۱۳۳۷ش؛ نصیرالدین طوسی، تنسیخ‌نامه ایلخانی، به کوشش محمدتقی مدرس رضی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ هدایت، صادق، تبرکستان، تهران، ۱۳۱۱ش؛ همایونی، صادق، فرهنگ مردم سرستان، مشهد، ۱۳۴۹ش.

یونس کرامتی

برقانی، ابوبکر احمد بن محمد بن احمد بن غالب خوارزمی (۳۳۶- رجب ۴۲۵ق/۹۴۷- ژوئن ۱۰۳۴م)، محدث و فقیه شافعی، و صاحب یکی از برجسته‌ترین «مستخرج»‌ها بر صحیحین.

وی منتسب به برقان، قریه‌ای در خوارزم است (نک: سمعانی، ۳۲۳/۱؛ نیز نک: یاقوت، ۵۷۰/۱). نخستین و مهم‌ترین اثر در میان منابع شرح زندگی برقانی، تاریخ بغداد خطیب است که منابع دیگر، در بیشتر موارد به نقل از این اثر پرداخته‌اند. ابوبکر در برقان رشد کرد و براساس سخنی از ذهبی، وی از حدود سال ۳۵۰ق در دیار خود به دانش اندوزی

روی آورد (۴۶۴/۱۷). او در خوارزم نزد مشایخ زمان خود ابوالعباس احمد بن حمدان نیشابوری، محمد بن علی ختانی و احمد بن ابراهیم بن ختیب به فراگیری حدیث پرداخت (خطیب، تاریخ، ۳۷۳/۴، سمعانی، همانجا؛ ابن عساکر، ۱۹۶/۵). پس از آن برقانی سفری طولانی به شهرهایی چون مرو، هرات، نیشابور، اسفراین، جرجان، بغداد و دمشق و مصر را آغاز کرد و نزد بزرگان زمان خود همچون ابوالحسن دارقطنی، محمد بن جعفر بئدار، ابوعلی ابن صّواف و ابوبکر بن مالک قطیعی در بغداد، ابوبکر اسماعیلی در جرجان، بشر بن احمد اسفراینی در اسفراین، ابو عمرو محمد بن احمد حیری در نیشابور، ابوالفضل ابن خمیریه و ابومنصور ازهری در هرات، عبدالله بن عمر ابن علیک و ابوصغر سعدی در مرو حدیث شنید (نک: خطیب، همان، ۳۷۳/۴-۳۷۴، ابن عساکر، ۱۹۷/۵؛ سمعانی، ۳۲۳/۱؛ ابن نقطه، ۱۸۶/۱؛ ذهبی، ۴۶۴/۱۷-۴۶۵). برقانی در حدیث و فقه شافعی مهارتی تمام یافت و نویسندگان طبقات شافعیه همچون سبکی و ابواسحاق شیرازی نام او را در شمار فقیهان یاد کرده‌اند (نک: ابواسحاق، ۱۲۷؛ سبکی، ۴۷/۴).

سرانجام، برقانی در بغداد ساکن شد و افزون بر فراگیری علوم، به تدریس نیز پرداخت. از مهم‌ترین شاگردان و راویان او در این دیار، باید به خطیب بغدادی اشاره کرد که ستایش و تمجید بسیار این شاگرد، از استاد خود (همان، ۳۷۴/۳)، نشان دهنده بهره‌وری فراوان از اوست. از شمار شاگردان و راویان پر شمار او، افزون بر خطیب، می‌توان از بزرگانی چون حمزه سهمی مؤلف تاریخ جرجان، و نیز ابوبکر بیهقی، ابواسحاق شیرازی، ابوالعالی ثابت بن بئدار بقال، ابوالفضل محمد بن عبدالسلام، ابوعبدالله صوری، ابوالفضل عیسی بن احمد همدانی و ابویعلی محمد بن احمد عیدی بصری یاد کرد (نک: خطیب، سمعانی، همانجاها؛ ذهبی، ۴۶۵/۱۷؛ ابن عساکر، ۱۹۶/۵؛ ابن ناصرالدین، ۴۵۸/۱). در این میان، روایت برقانی از شاگردش، خطیب بغدادی، خود موضوعی در خور توجه است و این مطلب در برخی بررسیهای علم حدیث در موضوع روایت «اکابر از اصاغر» نمونه‌ای مناسب به شمار می‌رود (مثلاً نک: ابن صلاح، مقدمه، ۵۲۱). بر همین پایه خطیب و ذهبی، این مطلب را دارای ارزش یافته، مرویاتش از خطیب را در زمان خود وی، نشان از همت و مرتبه عالی وی دانسته‌اند (نک: خطیب، همانجا؛ ذهبی، ۴۶۷/۱۷).

برقانی چنانکه خود نیز در شعری بیان کرده، گرایش شدیدی به آموزش حدیث داشته، و گردآوری آن را تا زمان مرگ خود دنبال می‌کرده است (خطیب، همان، ۳۷۵/۴-۳۷۶). وی در مجلس درس ابوبکر اسماعیلی، جزو کوشاترین شاگردان به شمار می‌رفته است و سهمی گوید که برقانی در محضر استاد، با سرعت سخنان وی را می‌نوشته، و یادداشت برمی‌داشته است؛ در حالی که گویا دیگران، از روی نسخه برقانی استنساخ می‌کرده‌اند (نک: ص ۱۱۰-۱۱۱؛ منصور، ۱۵۴/۱).

ستایشهایی که از برقانی درباره تواناییهایش در حدیث، فقه، ادبیات

برقانی در علم رجال نیز دست داشته، و ضمن مجموعه‌ای با عنوان سوالات ابی بکر البرقانی و جوابات الدار قطنی، پرسشهایی را درباره محدثان مختلف مطرح کرده، و پاسخ آن را آورده است (GAS, I/229). این اثر را عبدالرحیم محمد احمد قشقری در پاکستان (۱۴۰۴) به چاپ رسانده است. افزون بر اینها کتابی در تاریخ با نام التبیان فی اخبار بغداد (بغدادی، ۷۴/۱) به او نسبت داده شده، و ابن صلاح نیز از کتابی با عنوان اللقط از وی در مقدمه بهره برده است (ص ۴۰۷). در انتها روایات فراوان خطیب بغدادی در الکفایه از او (ص ۱۱۰، ۶۷، جم)، و نیز روایت کتاب المعجم ابوبکر اسماعیلی، و العلل ابویحیی زکریا ساجی توسط او، شایسته یاد کردن است (نک: اسماعیلی، ۳۰۵-۳۰۷؛ کتانی، ۱۴۸).

مآخذ: ابن اثیر، مبارک، جامع الاصول، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۴۰۴/۱۹۸۴م؛ ابن صلاح، عثمان، طبقات الفقهاء الشافعیة، به کوشش محی‌الدین علی نجیب، بیروت، ۱۴۱۳/۱۹۹۲م؛ همو، مقدمه، به کوشش عایشه عبدالرحمان بنت شاطئ، قاهره، ۱۴۰۹/۱۹۸۹م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۵/۱۹۹۵م؛ ابن ناصرالدین، محمد، توضیح المشبه، به کوشش محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۱۴/۱۹۹۳م؛ ابن نقطه، محمد، التقیید، بیروت، ۱۴۰۷/۱۹۸۶م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، طبقات الفقهاء، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱/۱۹۸۱م؛ اسماعیلی، احمد، المعجم، به کوشش زیاد محمد منصور، مدینه، ۱۴۱۰/۱۹۹۰م؛ بغدادی، هدیه، خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العربی، همو، الکفایه، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷؛ دهلوی، ولی‌الله، حجة‌الله الیالقه، به کوشش سیدسابق، قاهره، دارالکتب الحدیثه؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳/۱۹۸۳م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمد محمود طنحی، قاهره، داراحیاء الکتب العربیة، سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸/۱۹۸۸م؛ سهی، حمزه، تاریخ جرجان، بیروت، ۱۴۰۷/۱۹۸۷م؛ طباطبائی، کاظم، سندنویسی در تاریخ حدیث، قم، ۱۴۱۲؛ کتانی، محمد، الرسالة المستطرفة، بیروت، ۱۳۳۲؛ منصور، زیاد محمد، مقدمه بر المعجم (نک: همو، اسماعیلی)؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Arberry; GAL, S; GAS.

فرامرز حاج منوچهری

برقعی، یکی از چند شهر واقع در میان راه کاروان‌رو موصل به نصیبین در سده‌های ۳ تا ۹/ق تا ۱۲م. موقعیت کنونی آن را شاید بتوان مکانی در منتهی‌الیه غرب استان جزیره سوریه در محل تل زُتیلان (نک: EI²)، واقع در ۴۲ طول شرقی و ۳۶ و ۵۵ عرض شمالی دانست (نک: EI¹).

برقعی در پایان سده ۳ق شهری بزرگ از توابع موصل در سرزمین بقاء بوده است (نک: یاقوت، ۵۷۷/۱) و آن را یکی از شهرهای دیار ربیع بر شمرده‌اند (ابن خردادبه، ۹۵؛ مقدسی، ۱۳۷) که طایفه‌ای از تغلبیان در آنجا اقامت داشته‌اند؛ از جمله خاستگاه سیف‌الدوله حمدانی و خاندان تغلبی وی بوده است (ابن حوقل، ۲۲۱/۱؛ یاقوت، ۵۷۲/۱). برقعی میان دو شهر «بلد»، در کناره دجله و «جسر» واقع بوده، و به گفته ادرسی فاصله آن از موصل حدود ۵۷ میل و تا نصیبین حدود ۴۵ میل بوده است (۶۶۰/۲-۶۶۱؛ نیز نک: ابن حوقل، ۲۰۸/۱؛ یاقوت، همانجا).

عرب و دیگر علوم شده (مثلاً نک: خطیب، همان، ۳۷۴/۴)، به ویژه در زمینه‌های گوناگون علوم حدیث قابل بررسی است. خطیب بغدادی در الکفایه (ص ۱۱۰، ۶۷، جم)، به عنوان اثری در علم حدیث و ابن صلاح در مقدمه خود (ص ۱۹۷، ۴۱۵، جم)، از آراء، روایات و حکایات برقانی بهره‌ها برده‌اند. او در مقام فردی آگاه در این زمینه، مرجع بوده، و به پرسشهای دانش پژوهان پاسخ می‌گفته است؛ برای نمونه خطیب بغدادی به پرسشی که درباره تفاوت میان اجازه به معنی عام آن و اجازه به صورت مکاتبه، از وی شده بوده، اشاره کرده است (همان، ۳۳۴). توضیحات برقانی درباره تفاوت اصطلاحاتی در نحوه تحمل حدیث همچون «اخبرنا»، «حدثنا» و «سمعت»، و نیز کیفیت روایت از شیخ، بدون «عرض»، نمونه‌هایی از نظریات وی در این امور است (نک: همان، ۲۳۹؛ ابن صلاح، همان، ۳۱۷-۳۱۸).

با بررسی برخی آراء برقانی در علم حدیث باید گفت که وی در جایگاه شاگرد ابوبکر اسماعیلی، در بیشتر موارد بدون آنکه از تلاش برای آموزش چگونگی روایت صحیح عدول کند، از روشهای آسان‌گیرانه استاد استفاده می‌کرده، و آن را مذهب و شیوه خود قرار می‌داده است. از این دست است شیوه او در مبحث عدم عرضه مکتوب راوی بر «اصل» استاد که در این مقام، وی روایت را مجاز دانسته است، مشروط بر آنکه به هنگام روایت، راوی به این عدم عرضه اشاره کند (نک: خطیب، همانجا؛ ابن صلاح، همان، ۳۷۷-۳۷۸).

برقانی انبوهی از روایات و احادیث را از بزرگان، به ویژه اصحاب حدیث از جمله سفیان ثوری، شعبه بن حجاج، عبیدالله بن عمرو و عبدالملک بن عمیر، بیان بن بشر و مطر وراق و بسیاری دیگر از مشایخ گردآورده بوده است (خطیب، تاریخ، ۳۷۴/۴). او در فقه نیز بسیار توانا بود و او را فقیه محدث دانسته‌اند و ابوبکر اسماعیلی او را در فقه اصحاب حدیث ستوده است (ابن صلاح، طبقات،، ۳۶۴؛ ذهبی، ۴۶۷/۱۷).

از مهم‌ترین وجوه اشتباه برقانی، چنانکه گفته شد، تصنیف و تخریج او از صحیحین است. جایگاهی که صحیح بخاری و مسلم خیلی زود بدان رسیدند، دیگر محدثان را به تألیف آثار از این دست واداشت (نک: کتانی، ۲۰، ب). انبوهی از مستخرجات از صحیحین، همچون روایت برقانی از المستخرج علی صحیح البخاری اثر استادش، ابوبکر اسماعیلی (نک: ذهبی، همانجا)، از آن زمان در دست است. در این میان، یکی از مهم‌ترین آثار در این زمینه تخریج ابوبکر برقانی بر صحیحین با عنوان المسند است که به ویژه در شرق سرزمینهای اسلامی دارای جایگاه ارزشمندی است. این اثر را ابن اثیر در جامع الاصول خود، به عنوان یکی از اساسی‌ترین آثار درباره صحیحین یاد کرده است (۱۹/۱). از این کتاب نسخه‌هایی در برخی از کتابخانه‌های جهان همچون چستریتی (آربری، ش ۳۸۹۰؛ نیز نک: GAS, S, I/259) یافت می‌شود. گفتنی است که دهلوی صاحب حجة‌الله الباقه به نقد ارزش این اثر پرداخته است (نک: ۲۸۲؛ نیز نک: طباطبائی، ۱۵۳).

برقید در سده ۳ق شهری وسیع با برج و بارو و ۳ دروازه بود. چون کاروانهای موصل به نصیبین از آنجا می‌گذشت، شهری پرجمعیت بود و تجارت در آن رونق داشت و دارای ۲۰۰ دکان بود. وجود آب گوارا و زراعت گندم و جو نیز آن را به شهری خرم و آبادان بدل کرده بود (حدود العالم، ۱۵۵؛ ابن حوقل، ۲۲۱/۱؛ ادرسی، ۶۶۱/۲؛ یاقوت، ۵۷۱/۱).
در سده ۴ق معزالدوله دیلمی در نبرد با ناصرالدوله حمدانی، برقید را پایگاه خود قرار داد تا از اخبار ناصرالدوله آگاه شود (نک: ابن اثیر، ۵۵۳/۸-۵۵۴).

در اواخر سده ۶ و اوایل سده ۷ق برقید از رونق افتاد. یاقوت از قول برخی از اهالی اطراف، علت آن را ناامنی منطقه بر اثر راهزنی مردم آنجا دانسته است (همانجا). حریری نیز در سده ۶ق ماجرای خطر کردن راوی داستانهای خویش و گذشتن از برقید را شرح داده است (ص ۴۶). کاروانهای تجاری پس از روبه رو شدن با کردار زشت اهالی و مشاهده سرقت اموالشان، راه امن و بهتری را که از شهر باشزئی می‌گذشت، انتخاب کردند و رونق بازرگانی از برقید به باشزئی منتقل شد و برقید نیز روی به ویرانی نهاد تا آنجا که در اواخر سده ۷ق جز گروهی بی سر و سامان در آن باقی نماندند (نک: یاقوت، ۵۷۱/۱-۵۷۲؛ قزوینی، ۳۰۶-۳۰۷). یاقوت برخی از راویان را به آن دیار منسوب می‌داند (۵۷۲/۱-۵۷۳). اکنون فقط نام و ویرانه‌ای از برقید و باشزئی باقی مانده است (نک: تاج، ۶۴-۶۵).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، معاد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خردادبه، عیبدالله، المسالك و الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ادرسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۳۰۹ق/۱۹۸۹م؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حریری، قاسم، مقامات، ترجمه فارسی، به کوشش علی رواقی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ قزوینی، زکریا، آثارالبلاد، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

EI¹; EI²; Tsch, F., «Erläuterungen und Berichtigungen zu orientalischen Schriftstellern», ZDMG, 1847, vol. I.
سپین محقق

بُرْقُلُس، نک: پرکلس.

بَرْقُوق، شهرت ملک ظاهر (دوم) سیف‌الدین بُرجی چرکسی (د ۸۰۱ق/۱۳۹۹م)، بیست و پنجمین سلطان مملوک و اولین سلطان از سلسله ممالیک برجی مصر. وی جدا از دوره کوتاه حکومت رکن‌الدین بیبرس دوم، نخستین مملوک چرکس تبای است که بر مصر سلطنت یافت (مقریزی، السلوک، ۱۴۱/۵؛ ابن دقماق، ۲۳۹؛ IA, II/363, 555؛ عرینی، ۶۶).

برقوق اصلاً از بردگانی بود که در کریمه خریده، و به مصر آورده شد و به دست امیر یلبغا عمری افتاد. امیر یلبغا او را آزاد کرد و در پرورش او کوشید و به جای نام الطنبغا (آلتون بوقا) یا سودن (سودون)، وی را به سبب برجستگی چشمانش برقوق نامید (مقریزی، همان، ۱۴۱/۵، ۴۴۵؛ IA, III/380؛ زرکلی، ۱۹۰۸/۲؛ برای معانی این نام در عربی، نک:

قاموس، ۳۱۰/۳؛ تاج، ۲۹۳/۶؛ قس: نخله، ۲۷۷، که احتمال داده این نام اصلاً ریشه لاتینی داشته باشد).

چون امیر یلبغا در ۱۳۶۷ق/۷۶۸م به دستور سلطان ملک‌اشرف شعبان کشته شد، مملوکان برضد سلطان و امایش شوریدند (۷۶۹ق)، ولی شکست خوردند و بسیاری کشته شدند و بقیه، از جمله برقوق، تبعید گشتند (مقریزی، همان، ۲۹۹/۴، ۳۱۲، ۳۱۴؛ ابن دقماق، ۲۰۳-۲۰۸). تبعیدگاه آنان قلعه کرک بود؛ ولی در همان سال برقوق و دیگران آزاد شدند و به خدمت امیر منجک، نایب (= وال) شام درآمدند. آنگاه با تنی چند از دیگر مملوکان، مانند امیر برکه، به فرمان سلطان به قاهره بازگردانده شدند و به خدمت شاهزادگان پیوستند. پس از قتل سلطان در ۷۷۸ق/۱۳۷۶م، برقوق به امیران طبلخانه پیوست (مقریزی، همان، ۲۱۵/۴) و اندکی بعد منصبی نظامی یافت و از جمله ممالیک کتابیه (درس‌خوانده) و سیفیه برجیه سپاه مصر به شمار آمد (عرینی، ۵۴، ۹۲). در ۷۷۹ق میان او و امیر کبیر طشتمر (= تاش تمور) اتابک، ستیزی در گرفت و در حالی که امیر برکه نیز به برقوق پیوسته بود، پس از جنگی کوتاه طشتمر دستگیر شد و همراه با کنانش به زندان اسکندریه روانه گردید. برقوق اندکی بعد از سلطان ملک منصور علاءالدین علی خلعت یافت و به جای طشتمر، امیر کبیر و اتابک عساکر شد (مقریزی، همان، ۴۰/۵؛ ابن خلدون، ۴۶۷/۵-۴۶۸).

پس از آن برقوق و امیر برکه، قدرت و حکومت یافتند و برخی از امیران دیگر را که می‌توانستند مدعی آنان باشند، از سر راه برداشتند و حتی نقیب اشراف (= سادات)، قضات و محاسبان را برکنار کردند و کسان دیگری بر جای آنان نشاندند (مقریزی، همان، ۴۵، ۴۶، ۴۶). برقوق در عین حال در جلب بردگان چرکسی تلاش کرد و گروهی از آنان را به مصر آورد (عرینی، ۶۷). وی همچنین به جلب قلوب مردم پرداخت و بدین سبب، در ۷۸۰ق برخی از عوارض را برانداخت (مقریزی، همان، ۵۵/۵) و در ۷۸۱ق در پی بیمناکی مردم از ستم امیر برکه، آگهی داد که مردم هر کس را که آزارشان کند، فروگیرند و نزد وی برند. برقوق در آن دوره به اجرای عدالت سخت پایبند بود (همان، ۵۵/۵، ۶۳، ۶۵). مدتی بعد در ۷۸۲ق میان او و برکه به هم خورد و به فرمان برقوق، مردم سپاهیان برکه را با مملوکانش گرفتند. آنگاه به اسکندریه بردند و به قتل رساندند (همان، ۸۲/۵-۸۴؛ ابن خلدون، ۴۶۹/۵-۴۷۱).

پس از مرگ برکه و سرکوب ترکان تمام امور به دست چرکسها سپرده شد و امیران ترک یکی پس از دیگری دستگیر شدند (مقریزی، همان، ۸۶/۵).

در ۷۸۲ق خواجه عثمان بن مسافر که خود برقوق را از کریمه خریده بود، پدر برقوق موسوم به آنس (یا آنص) را هم که هرگز جز به چرکسی سخن نمی‌توانست گفت، به قاهره آورد. سلطان نیز او را خرید و آزاد کرد و فرماندهی یک هزاره به وی سپرده شد (همان، ۹۶/۵؛ عرینی، ۹۷). خواجه عثمان نیز از احسان برقوق نصیب فراوان یافت، اما وی و آنس هر دو در سال بعد درگذشتند (همان، ۱۳۲/۵).

چند ماه بعد میان یلبغا ناصری و منطاش ستیز درگرفت و چون منطاش چیرگی یافت، فقها و قضات را با تأیید خلیفه و سلطان واداشت تا به قتل برقوق فتوا نوشتند (همو، ۴۸۹/۵)؛ ولی مردم کرک به طرفداری از برقوق، مأمور قتل را کشتند و خود وی را آزاد کردند. برقوق از کرک بیرون آمد و با سپاهی که گرد آورده بود، در حدود دمشق لشکر منطاش را شکست داد و اموال و مردان بسیار به دست آورد و دمشق را محاصره کرد (مقریزی، همان، ۳۵۶-۳۵۳/۵؛ ابن دقماق، ۲۵۶؛ ابن خلدون، همانجا).

در ذیحجه همان سال سپاه منطاش از مصر به سوی شام حرکت کرد و در ۲۲ محرم ۷۹۲ برقوق برای مقابله از محاصره دمشق دست کشید و طی جنگی سخت، بر سپاه مصر پیروز شد و روی به آن دیار آورد. چون خبر به قاهره رسید، ممالیک ظاهری و امیران برقوق در آنجا سربرآوردند و زندانها را گشودند و شهر و قلعه را تصرف کردند و خطبه در مساجد شهر به نام ملک ظاهر برقوق خوانده شد و مردم شهر شادمانی کردند. در ۱۴ صفر همان سال برقوق به شهر درآمد و در دوم پادشاهی او آغاز شد (مقریزی، همان، ۲۶۷/۵، ۲۸۲-۲۷۶؛ ابن دقماق، ۲۵۷-۲۵۹؛ ابن خلدون، ۴۹۱/۵-۴۹۴). در این دوره نیز امیر یلبغا ناصری بار دیگر سرکشی کرد و منطاش نیز به فتنه‌گری برخاست، ولی راه به جایی نبردند.

برقوق در ۸۰۰/ق ۱۳۹۸م از دو سوء قصد، و در ۸۰۱/ق از یک سوء قصد جان بدر برد (مقریزی، همان، ۴۱۷، ۴۱۳/۵، ۴۳۰)؛ تا سرانجام، در شوال ۸۰۱ پس از مدتی بیماری درگذشت (همان، ۴۴۱/۵؛ ابن دقماق، ۲۹۸).

سرزمینی که برقوق بر آن فرمان می‌راند، مصر، شام، مکه و مدینه را شامل می‌شد (مقریزی، همان، ۴۲۷/۵) و حتی مدتی کوتاه ظاهر آ در تبریز، بغداد، ماردین و موصل نیز خطبه و سکه به نام او بود (همان، ۲۱۲/۵؛ ابن دقماق، ۲۷۷). با همه التهابهای بی‌دری داخلی، مرزهای قلمرو برقوق کاملاً آرام بود و جز چند بار تهاجم سبک و موقت فرنگان (مقریزی، همان، ۱۴۹/۵، ۱۵۴) و چند حرکت اندک که بر اثر حضور تیمور در دوردستها و احتمال بعید حمله او پدید آمد (همان، ۳۴۱/۵، ۳۴۶)، هیچ درگیری و جنگی با هیچ کشوری روی نداد.

گزارش ورود پی در پی سفیران سرزمینهای شرق و غرب جهان اسلام از دشت قپچاق، ایران، یمن، حبشه و بیزانس و جنوا تا شمال افریقا به دربار برقوق (مثلاً نک: همان، ۱۷۸، ۱۷۰/۵، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۳۰، ۲۴۱-۲۴۲، ۲۶۹، ۲۸۶-۲۸۸؛ ابن خلدون، ۴۷۹/۵). نشانه بارز روابط مدبرانه و شایسته اوست. خود وی نیز در این دوره بر خاک هیچ کشوری دست‌اندازی نکرد. با اینهمه، بر آن بود تا در برابر تهدیدهای تیمور ایستادگی کند و دروداربا او سر ستیز داشت و یکبار هم سفیران او را در شام متوقف کرد (مقریزی، همان، ۳۹۳/۵). آنگاه غیاث‌الدین احمد پسر جلایری و سلطان ولد را که از برابر سپاه تیمور گریخته، و به او پناه آورده بودند، به نیکی پذیرفت و با آنان خویشاوندی

برقوق در همان سال چند گونه عوارض را در سرتاسر قلمرو مصر برانداخت (همان، ۹۷/۵). در ۷۸۳/ق ملک منصور درگذشت و برادرش ملک صالح حاجی را که کودکی بیش نبود، برجای او نشاندند (همان، ۱۱۷/۵-۱۱۸؛ بدرالدین، ۲۱۷؛ ابن خلدون، ۴۷۱/۵). ولی او نیز مانند برادرش قدرت و اختیاری نداشت و برقوق فرمانروای مطلق بود.

در رمضان ۷۸۴ برقوق بیش از ۸۰ تن از سران ممالیک را دستگیر و تبعید کرد و چند روز بعد با احضار امرا، قضات، مشایخ و خلیفه وقت، از خردسالی و ناتوانی سلطان و آشفتگی کشور سخن گفت و همگی حاضران هم بی‌درنگ با وی هم‌آواز شدند و به پادشاهی او رضایت دادند و متوکل خلیفه عباسی خطبه سلطنت به نام او خواند، و شیخ‌الاسلام سراج‌الدین بلقینی او را به ملک ظاهر ملقب ساخت. آنگاه برقوق به قصر رفت و بر تخت شاهی نشست (مقریزی، همان، ۱۴۰/۵-۱۴۱؛ ابن خلدون، ۴۷۴/۵).

دوره نخست سلطنت برقوق تا ۷۹۱/ق ۱۳۸۹م به درازا کشید. در ۷۸۵/ق خلیفه با تنی چند از امرا بر قتل برقوق تبانی کرد، اما رازشان آشکار گشت و خلیفه بر کنار، و امیران زندانی شدند و آنگاه عمر بن مستعصم بالله با لقب الوائق بالله خلافت یافت (مقریزی، همان، ۱۵۲/۵-۱۵۳؛ ابن خلدون، همانجا). برقوق در سالهای ۷۸۶ و ۷۸۸م هم از سوء قصدهای دیگری جان به دربرد (مقریزی، همان، ۱۶۴/۵، ۱۸۳).

در آغاز سال ۷۹۰/ق ۱۳۸۸م امیر منطاش (= بنطاش) و امیر یلبغا ناصری در شام سرکشی کردند (همان، ۲۰۶/۵، نیز المقفی الکبیر، ۳۹۱/۶) و گروهی از مملوکان از جمله تبعیدشدگان به شام و نیز ترکمنان و عربها به آن دو پیوستند. در جنگی که نزدیک دمشق میان اینان با سپاه سلطان درگرفت، لشکر مصر بر اثر خیانت برخی امیران شکست خورد و دمشق، آخرین پایگاه سلطان در شام سقوط کرد (همو، السلوک، ۲۰۱/۵، ۲۱۶، ۲۲۰؛ ابن خلدون، ۴۸۴/۵-۴۸۵؛ ابن دقماق، ۲۴۹-۲۵۳).

سلطان برقوق سخت بیمناک شد و در صدد دلجویی از خلیفه برکنار شده برآمد و حتی برخلاف مرسوم، در خطبه‌ها نام خلیفه را بر نام سلطان مقدم داشتند و وی با بذل مالها میان امرای سپاه و لغو انواع عوارض در چند مرحله، کوشید تا دل عامه را به دست آورد (مقریزی، همان، ۲۲۲/۵-۲۲۸؛ ابن دقماق، ۲۵۱). ولی این کارها سودی نبخشید و یلبغا در جمادی‌الآخر ۷۹۱ به دروازه قاهره رسید و بسیاری از امرا و نظامیان برقوق به او پیوستند و قاهره سقوط کرد. آنگاه برقوق خلع شد و ملک صالح بر تخت نشست. شهر و اندکی بعد قلعه به تصرف یلبغا و یارانش درآمد (مقریزی، همان، ۲۲۸/۵-۲۳۰، ۲۳۴؛ ابن خلدون، ۴۸۵/۵-۴۸۶؛ ابن دقماق، ۲۵۳-۲۵۴). در ۱۳ همان ماه، برقوق را که در خانه خیاطی پناه بسته بود، دستگیر کردند و چند روز بعد او را به کرک فرستادند و به زندان انداختند (مقریزی، همان، ۲۳۷/۵-۲۳۹؛ ابن دقماق، ۲۵۵؛ ابن خلدون، ۴۸۶/۵).

۱۹۹۷م؛ همو، *المفتی الكبير*، به کوشش محمد یعلای، بیروت، ۱۹۹۱م؛ نخله، رفائیل، *غرائب اللغة العربية*، بیروت، ۱۹۹۶م؛ نیز: مصطفی موسی

برقه، ناحیه‌ای با تاریخی کهن در شمال افریقا، و امروزه شهر و استانی در کشور لیبی. برقه (یونانی = بارکه) از نخستین شهرهای یونانی است که در منطقه سیرنائیک بنیاد نهاده شد. تاریخ زیستگاهی انسان در این سرزمین، بنابر آثار مکشوفه دست کم به دوره دوم عصر پارینه سنگی می‌رسد و دانشمندان برآنند که صحرای سیرنائیک در هزاره ۷ ق م حاصل خیز و پرجمعیت بوده است (وارد، ۱۳-۱۴). پس از آنکه یونانیان در سده ۷ ق م شهر دیگر را نیز در کنار برقه پدید آوردند، مجموع آنها را پنتاپولیس خواندند و از آنجاست که در برخی آثار اسلامی نام این منطقه، انطابلس یا بنبابلس آمده است (ابوالفدا، ۱۲۷؛ مراکشی، ۳۴۷؛ یاقوت، ۵۷۳/۱؛ ابو عبید، ۶۴۹/۲؛ لیبی، ۷-۸).

جغرافی‌دانان و نویسندگان مسلمان، برقه را در اقلیم سوم جای می‌دادند (مثلاً یعقوبی، ۹۷؛ ابو عبید، ۱۸۳/۱؛ ابوالفدا، ۱۴۸؛ یاقوت، همانجا؛ ادربیسی، ۳۱۰/۱). کوهستان آهکی شمال برقه این منطقه را به جبل الاخضر متصل می‌گرداند (اوانس پریچارد، ۲۹).

برقه در سده ۶ ق م در تصرف ایرانیان، و از سده ۴ تا ۷ ق م در قلمرو بطالسه، و از این تاریخ جزو متصرفات دولت روم بود (هرودت، II/17؛ لیبی، ۸). در عصر بطالسه گروه بزرگی از یهودیان اخراج شده از دیگر کشورها در برقه (سیرنائیک) سکنی گزیدند (همان، ۱۰). مسیحیت از اواخر سده ۴ م به این منطقه راه یافت (وارد، ۱۵). در آغاز فتوح اسلامی (۳۴ ق) مسلمانان با گرفتن جزیه آنجا را به صلح گشودند (ابن عبدالحکم، ۱۷۰؛ خلیفه، ۱۳۸/۱). در اوایل خلافت مروانیان برقه جزو ولایت افریقیه بود که خود از توابع حکومت مصر به شمار می‌رفت (بلاذری، ۳۲۱؛ اصطخری، ۳۸). در ۳۰۰ ق مهدی فاطمی سپاه مقتدر عباسی را شکست داد و بر آنجا چیره شد (انطاکسی، ۶۸). پس از فاطمیان برقه به دست ایوبیان و ممالیک مصر افتاد؛ تا اینکه در سده ۱۰ ق/۱۶ م عثمانیان برقه را تسخیر کردند (همو، ۲۶۰-۲۶۲؛ لیبی، ۱۸). از همان سالها تا اوایل سده ۱۲ ق/۱۸ م از طرف دولت عثمانی، طرابلس دارای نایب السلطنه شد و برقه که جزو قلمرو آن به شمار می‌رفت، مانند دیگر ولایات این ناحیه استقلال نسبی داشت (کوک، ۶۰).

در سده ۱۳ ق/۱۹ م شهر جدید برقه (مرج) در کنار شهر قدیم شکل گرفت (بریتانیکا، VII/857). در همین سالها سنوسیه‌ها اولین زاویه خود را در برقه تأسیس کردند و از اینجا کوشیدند تا اسلام را به افریقای مرکزی بسط دهند (اوانس پریچارد، ۱۱۱؛ زیاده، ۲۴۷). چنانکه در آغاز سده ۱۴ ق/۲۰ م بخش مهمی از مراکز تبلیغی سنوسی در برقه قرار داشت (همانجا). نهضت سنوسی توانست با متحد گردانیدن قبایل منطقه، نیروی بزرگ پدید آورد که همواره در اندیشه استقلال داخلی

کرد (همان، ۳۴۷/۵، ۳۵۲؛ ابن دقماق، ۲۶۹). اما تیمور پس از مرگ او به تلافی برخاست (ابن عربشاه، ۹۶). ابن خلدون عالم نامی هم عصر برقوق - که به روزگار زندانی شدن سلطان بر فتوای قتلش امضا نهاده، ولی پس از بازگشت برقوق به پادشاهی هیچ‌گونه عقوبتی نیافته بود - شکیبایی و نیک‌اندیشی و نیک عهدی و دوربینی و وفاداری او را ستوده، و از مهر و دعای مردم در حق او یاد کرده است (۴۷۷/۵). دیگر مورخان و نویسندگان معاصرش، چون مقریزی (همان، ۳۲۶/۵، ۴۴۶)، ابن دقماق (ص ۳۰۱) از فضایل او سخن رانده‌اند. در عین حال این دو تن او را آزمند و سیری ناپذیر در گردآوری ثروت دانسته‌اند (همانجاها).

برقوق توانسته بود با مردم (عامه) ارتباط برقرار کند و آنان از دیرباز به وی دل بستگی داشتند. او دستگاهی با عنوان دارالعدل برپا داشت و هفته‌ای دو روز در میدان قاهره به مظالم می‌نشست و شکایات مردم از امیران و کارگزاران را می‌شنود و به اجرای عدالت می‌کوشید (همو، ۲۴۶؛ مقریزی، همان، ۲۰۰/۵، ۲۸۶، ۳۳۶، ۳۷۵).

برقوق مدرسه بزرگی میان دو قصر در قاهره ساخته بود که ۷ تن از عالمان دین از ۴ فرقه اهل تسنن در آن تدریس می‌کردند. او در محضر عالمان دینی فروتنی بی‌اندازه داشت و هنگام بیماریشان به عیادت آنان می‌شتافت و به هنگام تشییع جنازه بزرگان با پای پیاده مشارکت می‌جست. در روزگار برکناری کوتاه مدتش، عالمان دین بر قتل او فتوا نوشتند. از آن رو، در دوره دوم سلطنت چندان رغبتی به دیدار آنان نداشت، اما هرگز شیوه خویش را در حرمت نهادن به آنان تغییر نداد (همان، ۱۶۸/۵، ۱۸۷، ۱۸۹، ۲۳۱، ۲۹۱، ۴۴۷؛ ابن دقماق، ۳۰۱).

در روزگار برقوق، به ویژه در دوره دوم پادشاهی او مناصب و مشاغل از جمله قضا فروخته می‌شد و بدان سبب رشوه‌خواری رواج عام یافت (مقریزی، همان، ۲۳۱/۵، ۴۳۹) و مصادره کارگزاران که اغلب از راه رشوه‌ستانی مال‌اندوزی می‌کردند، سخت رایج بود (همان، ۲۳۱/۵، ۳۸۳، ۳۸۵، ۴۰۱، ۴۱۳، ۴۱۶، ۴۳۹). در عین حال در برابر مصادرات پیاپی، احسان و بذل و بخشش او نیز متواتر بود و از تنگدستان همواره، به‌ویژه در سالهای قحط، حمایت می‌کرد و نان، لوازم و پول به آنان می‌رسانید. گویند هنگام توزیع صدقات او ازدحام مردم آنچنان بود که در ۷۹۸ ق/۱۳۹۸ م، ۴۷ تن، و در ۸۰۱ ق، ۵۷ تن کشته شدند (نک: همان، ۳۸۴-۳۸۶، ۴۴۶) و این رویدادها ادعای مقریزی را که نوشته است در سالهای قحط کسی از گرسنگی نمرد (همان، ۴۴۶/۵)، در معرض تردید قرار می‌دهد. با اینهمه، باید گفت که نقش او در مدنیت شاخص عصر مملوکان مصر به سبب رویدادهای پیاپی داخلی در دوره سلطنتش و فقدان امنیت چندان برجسته نیست.

مآخذ: ابن خلدون، *العبر*، بیروت، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ ابن دقماق، *ابراهیم، النسخة السکینه فی الدولة التركیه*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۹۹۹ م؛ ابن عربشاه، *احمد، عجائب المقدور*، قاهره، ۱۳۰۵ ق؛ بدرالدین عینی، *محمود، السیف المهند*، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ تاج العروس؛ زرکلی، *اعلام*؛ عربی، *الباز، الممالیک*، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ قاموس؛ مقریزی، *احمد، السلوک*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت،

Touring Libya, London, 1969; Wright, J., *Libya: A Modern History*, London, 1981.

بروز امین

بَرْقِی، خاندانی امامی ساکن قم در سده‌های ۲ و ۳/۸ و ۹م. جد اعلای این خاندان محمد بن علی یکی از طرفداران زید بن علی (ع) بود که پس از قتل زید، به وسیله یوسف بن عمر ثقفی زندانی، و سپس کشته شد. در این زمان خانواده او از جمله فرزندان و نواده‌اش، عبدالرحمان و خالد بن جانب شرقی، روبه سوی رستاق برق رود گریخته، در آنجا سکنت گزیدند (نجاشی، ۲۰۴/۱-۲۰۵؛ شیخ طوسی، الفهرست، ۳۷؛ یاقوت، ادبا، ۱۳۲/۳). در تعیین محل برق رود، سخن بسیار است، اما بر اساس مجموع آنچه در منابع آمده، در منطقه‌ای میان قم و اصفهان واقع بوده است (نک: یعقوبی، ۴۰؛ یاقوت، بلدان، ۵۷۵/۱).

آمدن ایشان به این منطقه، پایه ریز حضور طولانی افراد خاندانی از اهل فضل و علم در میان قمیان شد. به عنوان اولین کس از این خانواده که شهرتی یافته است، باید از ابو عبدالله محمد بن خالد بن عبدالرحمان نام برد که محضر امام کاظم، امام رضا، و امام جواد (ع) را درک کرده بود (الرجال، ۵۰، ۵۴؛ شیخ طوسی، رجال، ۴۰۴)؛ اما در منابع تنها روایات او از امام جواد (ع) دیده می‌شود (تستری، ۲۵۲/۹). به هر حال بر این پایه، او در نیمه دوم سده ۲ و اوایل سده ۳ زندگی می‌کرده است. محمد از شخصیت‌هایی مانند ابن ابی عمیر، فضالة بن ایوب، حماد بن عیسی، علی بن مهزیار، ابان بن عثمان، زکریا بن عمران، خلف بن حماد و نضر بن سويد دانش آموخت و از آنان روایت کرد (نک: برقی، ۳۹، ۶۷، ۷۲، جم: اردبیلی، ۱۰۸/۲-۱۰۹) و جز فرزندش احمد، کسانی چون ابراهیم بن هاشم قمی، حسن بن علی بن نعمان و احمد بن محمد بن عیسی در شمار شاگردان و راویان او بودند (نک: همانجا).

برخی از رجال شناسان مانند نجاشی معتقدند که وی در حدیث ضعیف بود و روایتش از ضعف، باعث می‌شد تا حدیث او از درجه اعتبار ساقط شود (نک: ۲۲۱/۱)؛ در حالی که شیخ طوسی در رجال خود او را ثقة دانسته است (ص ۳۸۶) و حرعاملی در هواداری از برقی گفته است که این سخن نجاشی، به روایت او از ضعف مربوط است و نشانه تضعیف شخص خود او نیست (۳۲۷/۳) و همین امر سبب شده است تا امامیه احادیث او را صحیح بدانند (برای برآوردی از جرح و تعدیل او، نک: کاظمی، ۳۸۹/۲-۳۹۲).

بجز علم رجال، محمد در ادب و علوم عربی نیز تبحر داشت و مخصوصاً اخبار عرب را نیک می‌دانست و کتابهای حروب الاوس و الخزرج او نشان دهنده همین توانایی اوست (نک: نجاشی، ۲۲۱/۲). آثاری دیگری رانیز از محمد برقی دانسته‌اند، از جمله: التنزیل و التعبير، کتاب یوم و لیل، التفسیر، کتاب مکه و المدينة، العلل، کتاب فی علم الباری و الخطب (همانجا). ابن طاووس هم از قصص الانبیاء منسوب

بود (حمیده، ۱۳۸؛ لیبی، ۳-۴). محمد ادریس نواده مهدی سنوسی که در ۱۹۱۶م حاکم برقه شد، شاید در اندیشه تحقق این هدف بود، ولی اندکی بعد توسط نیروهای ایتالیا اخراج گردید (کوک، ۶۱-۶۲). با اینهمه، سیطره ایتالیا بر برقه بدون جنگهای سنگین با رهبران محلی چون عمر مختار میسر نگردید (رایت، 33). برقه در دوره تسلط ایتالیا مشتمل بر دو کرسی بنغازی و درنه بود و بعداً به یک کرسی تبدیل شد (خدوری، 45). در ۱۹۴۹م/۱۳۲۸ش محمد ادریس امیر مستقل برقه، و در ۱۹۵۲م/۱۳۳۱ش فرمانروای پادشاهی لیبی شامل برقه، طرابلس غرب و فزان شد (کوک، ۶۲). جمعیت شهر برقه (مرج) در برآورد سال ۱۹۷۲م/۱۳۵۱ش حدود ۱۵ هزار نفر بود (بریتانیکا، همانجا).

در برقه، به رغم معمول بودن کشاورزی، گرایش همگانی به گله‌داری است (اوانس پریچارد، 34). در این منطقه انواع غلات، به ویژه جو به عمل می‌آید و انگور نیز تولید می‌شود (همو، 38؛ لیبی، 8). از صادرات برقه عسل، شمع، روغن، پوست دباغی شده، پشم و چهارپایان را می‌توان نام برد (نک: ابو عبید، ۶۵۰/۲؛ ابن حوقل، ۶۷؛ لیبی، همانجا؛ اوانس - پریچارد، 37). در سده‌های گذشته زندگی مردم برقه بیشتر از طریق زائرائی که بدانجا می‌آمدند و کاروانهای تجارتی میان مغرب و مصر تأمین می‌شد (نک: لیبی، 18). در دهه ۱۹۶۰م یک حوزه نفتی در این منطقه کشف گردید (افریقا، 38).

در برقه خرابه‌های شهرهای باستانی یونانی و رومی وجود دارد (نک: ابوالفدا، ۱۲۷؛ ویلارد، 98-99؛ نیز نک: وارد، 44، که به قصرهایی هم اشاره کرده است). مزار رومی، صحابی پیامبر (ص) (ابو عبید، همانجا) نیز در این شهر است. برقه یکی از مراکز مهم فرهنگی - هنری یونان بود و از جمله دانشمندان قدیم آنجا از کالیماکسوس^۱ (فکاهی‌نویس و منتقد) و اراتستن^۲ (جغرافیایی دان) نام برده‌اند (لیبی، 8). دانشمندان مسلمان بسیاری از برقه برخاسته، و یا منسوب به آنجا بوده‌اند (نک: ابن ماکولا، ۴۸۰/۱؛ سمعانی، ۱۷۱/۲-۱۷۲؛ یاقوت، ۵۷۴/۱).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، فتوح مصر و اخبارها، بغداد، ۱۹۲۰م؛ ابن ماکولا، علی، الاکمال، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۲م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، المسالک و المسالک، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادرسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک و المسالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ انطاکی، یحیی، تاریخ طرابلس، ۱۹۹۰م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حمیده، علی عبداللطیف، المجتمع والدولة والاستعمار فی ليبيا، بیروت، ۱۹۹۵م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ دمشق، ۱۹۶۸م؛ زیاده، نقولا، افریقا، لندن، ۱۹۹۱م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کوک، ژرف م، مسلمانان افریقا، ترجمة اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ مراکشی، عبدالواحد، المعجب، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ یاقوت، بلدان و یعقوبی، احمد، البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

Africa, ed. C. Legum, London, 1971; *Britannica*, 1986; Evans - Pritchard, E. E., *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, 1949; Herodotus, *The History*, tr. A. D. Godley, London, 1957; Khadduri, M., *Modern Libya*, Baltimore, 1968; *Libya*, ed. H. D. Nelson, Washington, 1979; Villard, H. S., *Libya*, New York, Cornell University Press; Ward, Ph.,

به برقی نقل قولی آورده است (نک: آقابزرگ، ۱۳۴۱/۱۷؛ نیز نک: گلبرگ، ۳۰۸).

مهم‌ترین و مشهورترین کس در میان افراد این خاندان، ابو جعفر احمد بن محمد بن خالد برقی است. احمد را از اصحاب امام جواد و امام هادی (ع) بر شمرده‌اند (شیخ طوسی، همان، ۳۹۸، ۴۱۰)، ولی روایتی به نقل از این بزرگان از او ثبت نشده است. شبیری بر اساس روایات او از برخی استادانش همچون ابن ابی عمیر، یزَظی، ابن فضال و ابن محبوب، ولادت ابو جعفر برقی را پس از ۲۰۰ دانسته است (نک: ص ۱۵۸).

ابوجعفر با سفرهایی در بخشهای مرکزی و شمالی ایران، و شهرهای عراق مانند کوفه، بصره و بغداد نزد بسیاری از استادان دانش آموخت و از بسیاری روایت نقل کرد که نام شماری از آنان در کتاب مشهورش، المحاسن، به ثبت رسیده است. از مشایخ او بجز پدرش از اینان می توان یاد کرد: حسین بن یزید نوفلی، علی بن حکم، ابراهیم بن هاشم قمی، علی ابن اسباط، حسن بن علی بطائنی، صالح بن سیندی، اسماعیل بن مهران، محمد بن یعقوب و محمد بن عیسی بن یقطین (نک: برقی، ۶، ۱۴، ۱۵، جم؛ شیخ طوسی، تهذیب، ۴۴/۱۰، ...؛ درباره سفر به سامرا، نک: کشی، ۵۵۷). در شمار شاگردان و روایان او نیز کسانی از بزرگان امامیه مانند محمد بن حسن صفار، علی بن حسین سعد آبادی، محمد بن جعفر ابن بظه، علی بن ابراهیم قمی، سعد بن عبدالله اشعری و برخی از نوادگانش جای گرفته اند (نک: اردبیلی، ۶۳/۱ - ۶۵). او در ۲۷۴ یا بنابر نقلی در ۲۸۰ ق از دنیا رفت (نک: نجاشی، ۲۰۷/۱). از میان شاگردان ابوجعفر برقی، سعد بن عبدالله و محمد بن جعفر ابن بظه را باید به عنوان اصلی ترین روایان آثار او نام برد (نک: شیخ طوسی، الفهرست، ۴۰).

درباره جایگاه رجالی احمد از زمان حیاتش سخن بسیار بوده است؛ چنانکه ابن غضایری از طعن قیام نسبت به او سخن گفته، و علامه حلی هم در جواب گفته (ص ۱۴) که طعن ایشان به روایت او از ضعفا بوده است. البته از کنار این طعن چندان هم بی توجه نمی توان گذشت، چه احمد بن محمد بن عیسی، یکی معاصران برقی که در میان قیام ارزش والایی داشته، به دلیلهایی سبب اخراج برقی از قم شده است. درست است که پس از مدتی، وی از رأی قبلی خود بازگشت و ضمن دعوت از برقی به قم، در تشییع جنازه او هم به هیچ وجه از احترام و ادب فروگذار نکرد، اما رفتار سابق او می تواند، نشان دهنده اثرپذیرفتن از جو حاکم بر قم بوده باشد (همانجا؛ ابن داوود، ۴۰، ۴۲۱). ابن داوود دیگر رجالی حله نیز اگر چه خود احمد را ثقه می داند، اما می گوید: چون ابن غضایری، برقی را ضعیف دانسته، نام او را در میان ضعفا آورده است (همانجا). اصلی ترین سبب تضعیف برقی در میان رجال شناسان آن است که او از ضعفا روایت و بر مراسیل اعتماد می کرده است و اینکه از چه کسی روایت می کند، چندان مورد اعتنایش نبوده است (همانجا؛ صفدی، ۳۹۰/۷). سرانجام، این نکته شایان توجه است که افرادی مانند یاقوت (المشترک، ۵۳، بلدان، ۵۷۵/۱)، ذهبی (۶۷/۱) و ابن حجر

(۲۶۲/۱) از احمد برقی به عنوان فقیه و یکی از بزرگان و مشایخ شیعه یاد کرده‌اند.

بر پایه اطلاعاتی که منابع به دست می‌دهند، احمد آثار بسیاری تألیف کرده که از همه مهم‌تر مجموعه المحاسن است (نک: نجاشی، ۲۰۵/۱-۲۰۶؛ یاقوت، ادبا، ۱۳۳/۳-۱۳۴). در بررسی این اطلاعات، و نیز با نظر به نسخه چاپ شده المحاسن، چنین می‌بایم که این اثر، مجموعه‌ای از احادیث در موضوعات مختلف است که مؤلف در رساله‌های پی در پی آورده است. گستردگی و تنوع این موضوعات، از قرآن، حدیث و فقه گرفته تا تاریخ، حکمت و اخلاق، همانطور که از تواناییهای مؤلف بر می‌آید، نمایانگر رویکرد دایره‌المعارفی او در این اثر است (نک: ابن شهر آشوب، ۱۱-۱۲).

برخی از نویسندگان مجامیع حدیثی در طی قرون از این اثر استفاده کرده‌اند: ابن بابویه در مقدمه من لایحضر (۵/۱) به صراحت المحاسن را از منابع کتاب خود شمرده است؛ اما در کنار آن باید به نقلیات وسیعی توجه کرد که کلینی در الکافی (۱/۱۱، ۱۲، ۲۰، جم، معمولاً با واسطه «عدة من اصحابنا») و شیخ طوسی در تهذیب الاحکام (۴۴/۱۰) بدون تصریح به نام کتاب و ظاهراً از همین کتاب آورده‌اند (برای استفاده‌های ابن ادریس در مستطرفات السرائر، نک: ص ۶۴۰ - ۶۴۱). همچنین باید از علی طبرسی یاد کرد که در کتاب خود مشکاة الانوار تکیه‌ای ویژه بر احادیث المحاسن داشته، و به خصوص از بخشهایی از این کتاب نقل قول کرده که در نسخه موجود از المحاسن یافت نشده است (نک: ص ۳۷، ۴۰، جم؛ نیز نک: نوری، ۳۸۲/۱؛ نیز برای «کتاب السفر»، نک: ابوغالب، ۱۶۲).

یکی از نشانه‌های ارزشمندی المحاسن را باید در جمله‌ای از قاضی نورالله شوشتری جست که معتقد است امهات کتب حدیث امامیه را باید ۶ کتاب دانست که پنجمین آن المحاسن برقی است (نک: محدث، «ی»). این ندیم (ص ۲۷۶)، به اشتباه این اثر را به محمد بن خالد برقی نسبت داده است.

اثر دیگر منسوب به احمد، کتاب کم حجم، اما ارزشمند الرجال است که با شناسایی اصحاب پیامبر (ص) آغاز شده، و با نام یاران امامان (ع) ادامه یافته است. مؤلف قسمتی را هم به معرفی زنان راوی از پیامبر (ص) و نیز بخشی را به نامبری از منکرین ابوبکر اختصاص داده است (ص ۶۱، ۶۳). نویسنده در آنجا که لازم دیده، از حد صرفاً یادآوری فراتر رفته، و برخی اطلاعات افزوده را در اختیار خواننده قرار داده است (مثلاً نک: ص ۱۱، ۱۷، ۲۲، جم)؛ برخی در انتساب این اثر به احمد تشکیک کرده‌اند و برآنند که تألیف آن مدتها بعد توسط یکی از نوادگان برقی صورت گرفته است (شمیری، ۱۵۹).

علاوه بر اینها، آثار دیگری نیز به احمد نسبت داده‌اند که نمی‌توان دربارهٔ استقلال آنها از مجموعه المحاسن به دقت سخنی گفت (نک: نجاشی، یاقوت، همانجاها؛ شیخ طوسی، الفهرست، ۳۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۲). استفاده‌ها و نقل فراوان نویسندهٔ کتاب تاریخ قم، از برقی

بُرک، حجاج بن عبدالله صریمی (م ق ۴۰/۴۰۰م)، ضارب معاویه بن ابی سفیان. ظاهراً واژه «برک» کنایه از دلیری و جنگاوری است (ابن درید، ۲۴۷؛ ابن منظور، ذیل بُرک). در برخی منابع، این شهرت همچون نام به کار رفته (کلبی، ۲۳۶؛ طبری، ۱۴۳/۵)، اما در منابع دیگر تصریح شده که نام اصلی برک، حجاج بوده است (نک: بلاذری، ۲۵۱/۳؛ مبرد، ۱۹۶/۳، ۲۰۱). برک از تیره بنی صریم بن مُقاعس از قبیله بزرگ بنی تمیم بود (کلبی، همانجا؛ ابن حزم، ۲۱۸). به روایت مشهوری که بسیار قابل نقد به نظر می‌رسد (مثلاً نک: جعيط، ۲۹۷؛ ولهاوزن، ۸۷)، برک یکی از ۳ تنی بود که در مکه هم قسم شدند در یک زمان امیرالمؤمنین علی (ع)، معاویه و عمروعاص را در کوفه، شام و مصر از میان بردارند (ابن سعد، ۳۵۳/۳؛ ابن ابی الدنيا، ۹۱؛ مبرد، همانجا؛ بلاذری، ۲۵۱/۳-۲۵۲/۳؛ طبری، همانجا). در مآخذ موجود، اطلاعات چندانی درباره برک نیامده است و گذشته از آنکه در همان روایت مشهور، هر ۳ تن از خوارج شمرده شده‌اند، به روایت خلیفه بن خیاط، برک از جمله خوارجی بود که از پیکار نهروان جان سالم بدر بردند (۲۲۴/۱).

به هر حال، برک مأموریت قتل معاویه بن ابی سفیان را برعهده گرفت و به روایت مذکور، در همان روزی که عبدالرحمان ابن ملجم مرادی، امام علی (ع) را مجروح کرد، بُرک نیز در حالی که معاویه در مسجد نماز جماعت می‌گزارد، ظاهراً با خنجر به او هجوم آورد، اما ضربت وی بر پشت معاویه فرود آمد (ابن سعد، همانجا؛ مبرد، ۲۰۱/۳؛ بلاذری، ۲۵۲/۳؛ قس: دینوری، ۲۱۳، که در روایت او، «نزال» به احتمال بسیار تصحیف برک است). روایتها، درباره سرنوشت برک پس از اقدام به قتل معاویه، متفاوت است. بر مبنای یک روایت، معاویه فرمان داد تا او را به طرز فجیعی به قتل رسانند (همانجاها). اما بر مبنای چند روایت دیگر — که همگی داستان گونه به نظر می‌رسند و به همین سبب، ماجرا را مشکوک جلوه می‌دهند — برک ظاهراً برای نجات جان، داستان پیمان خود و دو تن دیگر را به آگاهی معاویه رسانید و با اینکه از نتیجه کار ابن ملجم بی‌اطلاع بود، معاویه را به قتل امام علی (ع) امیدوار کرد (مبرد، ۲۰۲/۳؛ طبری، ۱۴۹/۵). یا حتی پیشنهاد کرد که خود، امام علی (ع) را به شهادت برساند (مسعودی، ۴۱۷/۲). بر مبنای چند روایت دیگر، معاویه به طرز عجیبی مداوا شد، اگرچه گفته‌اند که این ضربت او را مقطوع النسل کرد (بلاذری، طبری، همانجاها). برک نیز با آنکه دست و پایش را قطع کرده بودند، در بصره مسکن گزید و حتی دارای زن و فرزند شد، اما زیاد بن ابیه، عامل معاویه بر عراق، او را بدین سبب که خلیفه را از داشتن فرزندان بیشتر محروم کرده بود، به قتل رسانید (بلاذری، مبرد، همانجاها).

داستان برک و معاویه، از موضوع توطئه شهادت امیرالمؤمنین علی (ع) و نیز اقدام به قتل عمروعاص — که آن نیز نافرجام ماند (نک: مبرد، همانجا) — جدا نیست؛ زیرا در نتیجه این توطئه، امام علی (ع) به شهادت رسید و راه برای معاویه در اشغال کرسی خلافت هموار شد. از

و اثری از او با نام البیان (یا التبیان، نک: مسعودی، ۱۲/۱؛ شیخ طوسی، ابن شهر آشوب، همانجاها) در زمینه تاریخ محلی قم (نک: قمی، ۲۰، ۲۲، ۲۵، جم)، مشخص می‌کند که وی به عنوان یک مورخ، در این باره کتابی تألیف کرده است (قس: آقابزرگ، ۳۲۷/۳).

از خاندان برقی، تنی چند نیز در منابع یاد شده‌اند که محدث ارموی در مقدمه خود بر کتاب المحاسن به تفصیل از آنان نام برده است. از آن میان، به خصوص باید به برادران محمد بن خالد ابوالقاسم فضل و ابوعلی حسن اشاره کرد که فرد اخیر صاحب کتابی با عنوان النوادر بوده، و نیز تفسیری به املائی امام حسن عسکری (ع) بدو منسوب است (نک: نجاشی، ۱۶۷/۱؛ شیخ طوسی، رجال، ۴۶۲؛ صدر، ۳۳۰). از نوادگان فضل فقیهی به نام علی بن علاء شناخته است و از نوادگان احمد بن محمد بن خالد هم احمد بن عبدالله بن احمد ظاهراً به حدیث اشتغال داشته است و نام او در اسانید برخی روایات امامیه برجای مانده و حسن بن حمزه طبری از او روایت داشته است (نک: نجاشی، ۲۲۱/۲).

مآخذ: آقا بزرگ، الذریعة؛ ابن ادریس، محمد، السرائر، قم، مؤسسه نشر اسلامی؛ ابن بابویه، محمد، من لا یحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق؛ ابن داود حلی، حسن، الرجال، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ ابن شهر آشوب، محمد، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالغالب زراری، احمد، رساله، به کوشش محمد رضا حسینی، قم، ۱۴۱۱ق؛ اردبیلی، محمد، جامع الرواة، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ برقی، احمد، المحاسن، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، قم، ۱۳۷۱ق؛ تنستری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم، ۱۴۱۷ق؛ حرعاملی، محمد، رسائل الشیعة، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ ذهبی، محمد، المشتبه، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۶۲م؛ «الرجال»، منسوب به احمد برقی، همراه الرجال ابن داود حلی (هـ)؛ شبیری، محمدجواد، «برقی، ابوجعفر»، دانشنامه جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ج ۳؛ شیخ طوسی، محمد، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ هـ، رجال، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ هـ، الفهرست، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ صدر، حسن، تأسیس الشیعة، بغداد، شركة النشر للطباعة؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش احسان عباس، ریسان، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ طبرسی، علی، مشکاة الانوار، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ علامه حلی، حسن، الرجال، به کوشش محمدصادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ قمی، حسن بن محمد، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی قمی، به کوشش جلال الدین تهرانی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ کافلی، عبدالنبی، تكملة الرجال، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، مطبعة الآداب؛ کئی، محمد، معرفة الرجال، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ محدث ارموی، جلال الدین، مقدمه بر المحاسن (نک: هـ، برقی)؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش باریه دومنار و پاره دوکورتی، پاریس، ۱۸۶۱م؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش محمد جواد نائینی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ نوری، حسین، مستدرک الوسائل، تهران، ۱۳۸۲ق؛ یاقوت، ادبا؛ هـ، بلدان؛ هـ، المشتريک، به کوشش ووستفلد، گوتینگن، ۱۸۴۶م؛ یعقوبی، احمد، البلدان، نجف، ۱۳۳۷ق/۱۹۱۸م؛ نیز:

Kohlberg, E., *A Medieval Muslim Scholar at Work*, Leiden, 1992.

حسین فرهنگ انصاری

بَرَقی، عبدالله، نک: خواجه عبدالله برقی.

این منظر، توطئه مذکور بسیار عمیق‌تر و پیچیده‌تر از آنچه در روایت‌های موجود انعکاس یافته است، جلوه می‌کند.

مآخذ: ابن ابی الدنيا، ابوبکر، «مقتل امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام»، به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، تراندا، قم، ۱۳۰۸ ق، س ۳، شه ۳؛ ابن حزم، علی، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۳۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن درید، محمد، الاشتقاق، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بغداد، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن منظور، لسان، بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۳۹۷ ق/۱۹۹۶ م؛ جلیط، هشام، الفتنة، ترجمة خليل احمد خليل، بیروت، ۱۹۹۵ م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ طبری، تاریخ، کلبی، هشام، جمهرة النساب، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۳۰۷ ق/۱۹۸۶ م؛ میرد، محمد، الکامل، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، مکتبة النهضة؛ سعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ ولهاوزن، بولیس، الدولة العربیة و سقوطها، ترجمة يوسف عش، دمشق، ۱۳۷۶ ق/۱۹۵۶ م. علی بهرامیان

برکات، نک: شریفان مکه.

برکت، از مفاهیم دینی که در قرآن کریم و روایات اسلامی جایگاهی مهم دارد و در فرهنگ عامه مسلمانان گسترش چشمگیری یافته است. ریشه «ب رک» در زبان اقوام سامی وجود داشته (ER, II/250)، و در لغت عرب به معنای مطلق رشد و فزونی (خلیل، ابن منظور، ماده برک)، یا فزونی و کثرت در خیر (ازهری، ماده برک) است. فیروزآبادی سعادت را نیز به همین معنا می‌افزاید (قاموس، ماده برک).

این واژه به صورت مفرد در قرآن به کار نرفته است و تنها به صورت جمع در ۳ آیه دیده می‌شود (اعراف/۹۶؛ هود/۴۸؛ یونس/۷۳). واژه‌های هم خانوادهٔ برکت ۳۲ بار در قرآن کریم به کار رفته است. در اصطلاح قرآن برکت ثبوت خیر الهی است (راغب، ماده برک) و برکات، نعمتهای دائمی و خیر ثابت هستند (شیخ طوسی، ۴۹۸/۵). شاید تفسیر برکات به خیرهای فزاینده توسط طبرسی (۶۹۷/۴) نیز که با معنای لغوی سازگارتر است، همان خیر ثابت را افاده نماید؛ چون هر خیری با رشد و فزونی، ثبوت و دوام خود را نیز حفظ می‌کند. برکات آسمان به فزونی باران، و برکات زمین به فراوانی گیاه و میوه آن تفسیر شده است (شیخ طوسی، ۴۷۷/۴).

قرآن کریم افراد و گروههایی را مشمول برکات نازل شده از سوی خداوند شمرده است که عبارتند از انسانها و اقوام مؤمن و متقی (اعراف/۹۶)، نوح (ع) و امت پیرو او (هود/۴۸)، ابراهیم و اسحاق (ع) (صافات/۱۱۳)، اهل بیت ابراهیم (ع) (هود/۷۳)، موسی (ع) (نمل/۲۷) و عیسی (ع) (مریم/۳۱).

واژه «تبارک» در قرآن ۹ بار و همواره برای ذات مقدس خداوند به کار رفته، همان گونه که انزال برکات نیز تنها به خداوند نسبت داده شده است (اعراف/۹۶؛ فصلت/۱۰۴؛ انبیاء/۷۱). معنای «تبارک»،

ثابت در خیر بودن خداوند (طریحی، ذیل بارک)، یا متعالی بودن او به واسطهٔ وحدانیت وی در ازلی بودن و لایزال بودن است (طبرسی، ۶۶۰/۴).

«مبارک» صفتی است که خداوند برای کلام خود به کار برده است (انعام/۹۲؛ انبیاء/۵۰؛ ص/۲۹/۳۸)، چون خیر و نفع آن ثابت و دائمی است (طبرسی، ۸۱/۷)، یا فزونیهای بسیاری نسبت به کتب آسمانی پیشین دارد (طریحی، ذیل ب رک). علاوه بر خود قرآن، اشخاص و اشیائی که در این کتاب آسمانی مبارک خوانده شده‌اند، عبارتند از عیسی (ع) (مریم/۳۱)، کعبه (آل عمران/۹۶)، پیرامون مسجد الاقصی (اسراء/۱)، سرزمین فلسطین (انبیاء/۷۷)، درخت زیتون (نور/۳۵؛ ۲۴) و قطعه زمین مشتمل بر درخت مقدس که موسی از آن ندای «انی انا الله» را شنید (قصص/۲۸)؛ نیز شب قدر، بنا بر قول مشهور مفسران در تفسیر «لیلۃ مبارکه» (دخان/۳۴). در آیات قرآنی، ایمان، تقوا (اعراف/۹۶) و استغفار (نک: هود/۵۲؛ ق/۵۰؛ نوح/۷۱، ۱۱) از عوامل برکت‌زا به شمار آمده‌اند و تکذیب پیامبران از عواملی است که برکت را از میان می‌برد (اعراف/۹۶).

برکت از مفاهیمی است که علاوه بر قرآن، در کتب آسمانی پیشین نیز فراوان یافت می‌شود. مشتقات ریشه «برک / برخ» و واژهٔ عبری «پراخاه» به معنای برکت ۳۹۸ بار در عهد عتیق به کار رفته است. پراخوت نیز یکی از زیر بخشهای باب اول پیشناست که جمع پراخاه و به معنای برکات است. در عهد جدید نیز این مفهوم را به کرات می‌یابیم (برای نمونه: مرقس، ۱۰: ۱۶؛ لوقا، ۲۴: ۵۰). قرآن منشأ همهٔ برکات را ذات اقدس خداوند می‌داند (اعراف/۵۴)، هر چند به پیامبر و اولیائین پس از آنکه خود مشمول برکت الهی شده‌اند، می‌توان تبرک جست (بخاری، ۵۴/۱، ۵۹؛ ۱۴۷/۷). در عهد عتیق نیز منشأ و منبع اصلی برکت، خداوند است (پیدایش، ۱: ۲۲-۲۸؛ ۱: ۹)، هر چند برخی از پیامبران و انسانهای والا نیز گاهی منشأ برکت خوانده شده‌اند (همان، ۲۷: ۲۷-۲۹؛ ۴۸: ۱۵). در عهد جدید هم صدور برکت بارها به شخص عیسی (ع) نسبت داده شده است (متی، ۱۴: ۱۹؛ مرقس، لوقا، همانجاها).

در برخی روایات پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع)، سخن از برکت بسط یافته است و اهمیت آن به حدی است که برکت یکی از سپاهیان ۷۵ نفری عقل محسوب شده است (مجلسی، ۱۱۰/۱-۱۱۱). طبق برخی روایات خداوند ۳ برکت نازل کرده است: آب، آتش و گوسفند (همو، ۲۲۶/۲۲). در روایات به برکت مال، عمر و زن (ابن بابویه، ۳۸۷/۳) اشاره شده، و وجود هر مؤمن برای دیگر مؤمنان برکت شمرده شده است (مجلسی، ۲۸۳/۲).

برخی عوامل برکت‌زا در روایات عبارتند از سحرخیزی (نک: برازش، ۲۸۹) و شروع فعالیت در سحر یا فجر (نهج البلاغه، نامه ۱۲)، بیع با مهلت دادن به خریدار برای پرداخت بها، مضاربه (ابن ماجه، ۷۶۸/۲)، خوردن سحری (کلینی، ۹۵/۴)، همراهی و نرمخویی (همو،

شهرت او به صورت نسبت‌های ترکی پرگلی و بیرگلی نیز ضبط شده است. او در شهر بالیکسیر (ه م) دیده به جهان گشود و پدرش پیرعلی از عالمان اهل زاویه در زمان خود بود (علی بن بالی، ۴۳۶).

وی پس از تحصیلات مقدماتی به استانبول رفت و به حلقه درس مدرسان بزرگ زمان (سامی، ۱۲۸۴/۲) مانند محیی‌الدین اخی زاده و مولانا عبدالرحمان افندی معروف به قزل مُلا - قاضی عسکر دوره سلیمان قانونی - پیوست (علی بن بالی، همانجا). آنگاه به تدریس در مدارس استانبول پرداخت و در همین زمان به مسلک تصوف و به طریقت بیرامیه (بایرامیه) گروید و از مریدان شیخ عبدالرحمان قرمانی (پیر طریقت بیرامیه) گردید. به توصیه استادش عبدالرحمان افندی در شهر ادرنه به منصب قنصل عسکری (مأمور تقویم، تقسیم و حفظ مآثرک بینی چریها، نک: پاکالین، II/210) گماشته شد. دیری نگذشت که به فکر ترک مشاغل دولتی افتاد و به عبادت مشغول شد، اما به توصیه مرادش عبدالرحمان قرمانی از ترک دنیا منصرف شده، به درس و وعظ پرداخت و در مدرسه‌ای که مولانا عطاءالله افندی (معلم سلیم دوم) در قصبه برگگی (برگگی) بنا کرده بود، به تدریس مشغول شد و تا پایان عمر در همانجا اقامت گزید و به همان شغل ادامه داد و به همین سبب است که به برکوی معروف گردید (علی بن بالی، ۴۳۶-۴۳۷؛ سامی، همانجا؛ ثریا، ۱۲۱/۴).

برکوی حنفی مذهب بود و در امور مذهبی بسیار متعصب، و با هرگونه بدعتی مخالف بود و با هرگونه انحراف و سهل‌انگاری در امور و مسائل دینی به شدت مبارزه می‌کرد؛ چنانکه دریافت پول را در برابر انجام امور مذهبی، مانند وعظ و قرائت قرآن و حل مسائل شرعی، حرام می‌دانست. همچنین در امور وقفی بر آن بود که وقف نقود غیر مجاز است و در این باب به مخالفت و مباحثه با ابوالسعود افندی (ه م) که قائل به جواز وقف نقود بود، پرداخت (علی بن بالی، سامی، همانجاها). وی همچنین یکی از علل ضعف امپراتوری عثمانی را ضعف علما و روحانیون می‌دانست («دائرة المعارف...»، VI/192).

برکوی در بیشتر علوم متداول زمان خود مانند صرف و نحو عربی، فقه، حدیث، تفسیر، اخلاق و غیره مهارت داشته، و آثار متعددی در این زمینه‌ها تألیف کرده است. وی در استانبول به سبب بیماری ویا درگذشت؛ جنازه‌اش را به برگگی آوردند و در همانجا به خاک سپرده شد. آرامگاهش زیارتگاه مردم است (علی بن بالی، ۴۳۷؛ سامی، ۱۲۸۵/۲؛ «دائرة المعارف»، VI/193). رشیدرضا او را از مجددین عصر خود شمرده است و حال آنکه کسانی چون صعیدی (ص ۱۴، ۳۷۸) بر جمود فکری او تکیه کرده‌اند. به هر تقدیر وی یکی از داعیه‌داران اصلاحات سلفی در سده ۱۰/۱۶م و شاخص سلفی‌گری در آسیای صغیر بوده است.

آثار: منابع کتاب‌شناسی دهها اثر به او نسبت داده‌اند که به برخی

(۱۱۹/۲)، سلام کردن بر خانواده (ابولیت، ۱۴۱)، پایین بودن مهریه زن، کم خرج بودن و آسان بودن زایمان وی (ابن بابویه، ۲۸۷/۳)، صبح روز شنبه و پنجشنبه صدقه دادن، کردار نیک، عدالت (برازش، همانجا) و تجارت (مجلسی، ۵/۱۰۰).

پیامبر اکرم (ص) هنگام حفر خندق در اطراف مدینه توسط مهاجرین و انصار، از خداوند برای آنان درخواست برکت کرد (بخاری، ۲۱۲/۳). برخی افراد که در زندگی خود مشمول دعای پیامبر به برکت شده‌اند، عبارتند: عبدالله بن جعفر، عروة بن ابی الجعد و عبدالرحمان بن عوف (نک: وصابی، ۳۰۴-۳۰۵).

برخی عوامل برکت زدا در روایات عبارتند از اعمال بد و ناشایست (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۳)، اسراف، سوگند خوردن در خرید و فروش، خوردن غذای داغ (کلینی، ۵۵/۴، ۱۶۲/۵، ۳۲۲/۶)، فساد نیت و جنایت، مال حرام (حرعاملی، ۵۳/۲)، خیانت، سرقت، شرب خمر و زنا (مجلسی، ۱۹/۷۶).

در تداول امروز فارسی‌زبانان، برکت به معنای بسیاری نعمت و فزونی در خیر است. در فرهنگ و ادب فارسی، «برکت» واژه‌های هم خانواده و مرکبی که از آن ساخته شده، مانند بارک الله، تبرک و مبارک، فراوان به کار رفته است و مثل‌هایی نیز مشتمل بر این واژه‌ها در میان مردم رایج بوده و هست (دهخدا، ۱۰۴/۱، ۱۱۴، ۳۵۹، ۵۴۱). همچنین کلمات «تبریک» و «مبارک» در قالب عبارتها و جمله‌های گوناگون در مراسم شادی و جشنهای موفقیت و پیروزی عموماً به کار می‌رود. گفتنی است که برخی از مصادیق شایع نعم الهی، چون نان و نمک، در میان مردم به عنوان نماد برکت شناخته شده‌اند.

مآخذ: ابن بابویه، محمد، من لایحضره الفقیه، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن منظور، لسان، ابولیت سمرقندی، نصر، تنبیه الفالافین، به کوشش احمد سلام، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش علی حسن هلالی، قاهره، الدار المصریه، بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ برازش، علیرضا، المعجم المفهرس لالفاظ غرر الحکم، تهران، ۱۳۷۱ش؛ حرعاملی، محمد، وسائل الشیعه، به کوشش عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ خلیل بن احمد، فراهیدی، العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ دهخدا، علی اکبر، امثال و حکم، تهران، ۱۳۵۷ش؛ راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، به کوشش محمد سیدکیلانی، بیروت، دارالمعرفه؛ شیخ طوسی، محمد، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، به کوشش محمود عادل، تهران، ۱۴۰۸ق؛ عهد جدید، عهد عتیق، قاموس قرآن کریم؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ نهج البلاغه؛ وصابی، حبیبی، محمد، البرکة فی فضل السعی و الحرکه، بیروت، دارالمعرفه؛ نیز:

محمود کریمی

بزرگوی، تقی‌الدین محمد بن پیرعلی (۹۲۹-۹۸۱/۱۵۲۳-۱۵۷۳م)، فقیه و از دانشمندان پر تألیف عثمانی در سده ۱۰/۱۶م.

از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

الف - چاپی: ۱. اربعون، شامل ۴۰ حدیث. شرحی بر این کتاب نوشته شده است که به شرح احادیث اربعین معروف است. این اثر بارها چاپ شده است. از جمله: استانبول (۱۳۲۳ق). ۲. اظهار الاسرار، در نحو (ج استانبول). ۳. امتحان الازکیاء، در نحو، که شرح لب‌الالباب فی علم الاعراب بیضاوی است؛ این اثر چندین بار در استانبول چاپ شده است. درباره این کتاب پژوهشی به کوشش طارق مختار ملیجی در دانشگاه قاهره (۱۹۸۹م) صورت گرفته، و شیخ مصطفی آدالی نیز شرحی بر آن نگاشته است. ۴. امان الانظار، شرحی است بر کتاب المقصود در صرف زبان عربی که نخستین بار در بولاق (۱۲۰۷ق)، و سپس به دفعات تجدید چاپ شده است. ۵. الطريقة المحمدية فی بیان السيرة النبوية الاحمدية (ج استانبول). ۶. العوامل الجديدة، رساله‌ای در نحو که بارها در بولاق، استانبول و دمشق چاپ شده است. ۷. کفایة المبتدی، در صرف و به زبان عربی. شرحی بر این کتاب، با عناوین کفایة المنتهی فی شرح کفایة المبتدی از سوی سلیمان سری، (استانبول، ۱۳۱۲ق) و عنایة المبتغی توسط احمد قوش آدالی به رشته تحریر درآمده است (استانبول، ۱۲۸۴ق). ۸. وصیت‌نامه، که به رساله برکوی نیز معروف است، در باب فقه، به زبان ترکی. این اثر بارها در استانبول چاپ شده است.

ب - خطی: ۱. انقاذ الهالکین، رساله‌ای در باب فقه در خصوص غیر مجاز بودن وقف پول که در ۹۶۷ق/۱۵۶۰م به اتمام رسیده است. این کتاب به زبان عربی است و مؤلف خود آن را به ترکی نیز ترجمه کرده است («دائرة المعارف»، همانجا). نسخ خطی آن در مصر (خدویه، ۱۶۴۷/۱۶۹)، و توبینگن (GAL, S, II/654) موجود است. ۲. ایقاظ النائمین و افهام القاصرین، در فقه، درباره غیر مجاز بودن دریافت اجرت در قرائت قرآن و نیز وقف پول نقد (خدویه، ۱۶۴۷/۳۹۹، سید، ۹۳/۱؛ آلوارت، شه 8842). ۳. جلاء القلوب، در اخلاق و تصوف، این کتاب در ۹۷۱ق/۱۵۶۴م به اتمام رسیده است. اسحاق بن حسن زنجانی شرحی به نام ضیاء القلوب و نیز عبدالسلام قیصری شرح دیگری به نام شفاء القلوب بر آن نگاشته است («دائرة المعارف»، همانجا). نسخه‌های خطی آن در قاهره، برلین و جز آن موجود است (خدویه، ۱۶۴۷/۱۵۳، ۷۷/۲؛ سید، ۲۱۹/۱؛ آلوارت، شه 3049-3050).

از دیگر آثار برکوی است: السیف الصارم فی عدم جواز وقف المنقول والدرهم، در فقه؛ احوال اطفال المسلمین؛ زیارة القبور؛ تفسیر سورة البقرة؛ الدر الیتیم، در علم تجوید؛ رساله فی اصول الحدیث، که رساله‌ای کوچک و ارزشمند است و داوود قارصی آن را شرح کرده است («دائرة المعارف»، همانجا؛ برای آگاهی بیشتر از جزئیات آثار برکوی، نک: 658 - GAL, S, II/654؛ 586 - GAL, II/583؛ «دائرة المعارف»، 193-194/VI).

مآخذ: ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ خدیویه، فهرست؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سید،

خطی؛ صعیدی، عبدالصالح، المجددون فی الاسلام، قاهره، مکتبه الآداب؛ علی بن البلی، «العقد المنظوم فی ذکر افاضل الکردم»، همراه الشقائق النعمانیة طاش کوبری زاده، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ نیز:

Ahlwardt; GAL; GAL, S; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri*, Istanbul, 1971; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1992. علی اکبر دیانت

بِرْکَه بِنْتِ ثَعْلَبَه، نک: ام ایمن.

بِرْکَه خان (د ۶۶۵ق/۱۲۶۷م)، پسر جوجی، نواده چنگیز و فرمانروای اردوی زرین. نام وی در منابع عربی و فارسی و ترکی به صورت برکا، برکای و بورکه نیز ضبط شده، و در اصل مغولی شده واژه ترکی بُرْک به معنای سخت و استوار است (کلاوسن، 362-361). وی در منابع اسلامی ابوالمعالی ناصرالدین (رمزی، ۴۰۴/۱)، جلال‌الدین ابراهیم (منهاج، ۲۱۸/۲) و ولی سلطان (فصیح، ۳۳۴/۲-۳۳۵) لقب یافته است.

اگر فرمانروایی تحقق نیافته سرتاق، و حکمرانی کوتاه مدت اولاقچی (الاقچی، الانوچی) پسران باتو را نادیده بگیریم، وی دومین خان پس از پایان جنگ و ستیز قویلای و آریغ بوکه پسران مُنگگه قآن، نخستین فرمانروای مستقل اردوی زرین بود.

برکه خان یکی از نخستین کسان از میان مغولان و نخستین کس از میان فرزندان چنگیز خان است که به اسلام تشریف یافت و به پاسداری از اسلام و مسلمانان برخاست و سبب توقف کشورگشایی مغولان در غرب جهان اسلام گردید.

با توجه به سن او هنگام ملاقات با سفیران بیبرس و تاریخ مرگش در ۶۶۵ق (نک: یونینی، ۳۶۵/۲؛ ذهبی، العبر، ۳۱۲/۳؛ ابن تقری بردی، ۲۲۲/۷؛ ابن عماد، ۳۱۷/۵)، می‌بایست در حدود سال ۶۰۵ یا ۶۰۶ق/۱۲۰۸ یا ۱۲۰۹م زاده شده باشد. آگاهی از زندگانی او پیش از فرمانروایی اندک است. می‌دانیم که در ۶۲۶ق/۱۲۲۹م همراه باتو خان و دیگر برادران در قوریلته‌ای اوگدزی قآن (جونی، ۱۴۴/۱-۱۴۷؛ رشیدالدین، ۶۳۵/۱)، و در ۶۳۴ق/۱۲۳۷م همراه با برادران و دیگر شاهزادگان و سرداران در جنگ و فتح سرزمینهای غربی بوقشی (= مُکشا، ایالتی از مُردوین) و بُرتاس، و در ۶۴۳ق/۱۲۴۵م در قوریلته‌ای گیوک خان، و در ۶۴۹ق/۱۲۵۱م در قوریلته‌ای منگگه قآن حضور داشته است (جونی، ۲۰۵/۱، ۲۲/۳، ۳۰؛ رشیدالدین، ۶۶۸/۲، ۷۳۶، ۸۰۵، ترجمه، 59).

باتو، معروف به صابین خان که به سبب بیماری در اجلاس منگگه قآن حاضر نبود، در ۶۵۰ق/۱۲۵۲م درگذشت (رشیدالدین، ۷۲۶/۱؛ عینی، ۷۶/۱) و هنگام مرگ او شاهزادگان اردوی زرین هنوز نزد منگگه قآن بودند. قآن سرتاق پسر باتو را به جانشینی وی برگزید، اما او در راه بازگشت درگذشت و به قولی به فرمان منگگه مقتول شد (رشیدالدین، ۷۳۷/۱؛ رمزی، ۴۰۲/۱، به نقل از منجم‌باشی، نیز ۴۰۳؛

ابوالرجا مختار بن محمود زاهدی صاحب کتاب *التنیه*، رساله‌ای در اعتقاد تألیف، و به او اهدا کرد و آن را *رسالة الناصریه* نامید (رمزی، ۴۰۷/۱-۴۱۰).

اشاره‌ی بارتولد به استناد گزارشهای سفیران مصر در دربار برکه‌خان مبنی بر اینکه آداب و رسوم بت‌پرستانه همسان مغولستان در دربار برکه‌خان رواج داشته است (نک: I/1188, EI²)، استنباط نادرستی است؛ چه، منع شستن جامه در دربار خان، آیینی بت‌پرستانه نیست و در آیین شمنی و باور داشتهای مغولان (که نمی‌توان آن را بت‌پرستی تلقی کرد) شستن جامه هیچ‌گونه منعی نداشته، بلکه تنها آب تنی و افکندن جامه‌ی شسته شده در فضای باز و زیر آسمان (به تصور وقوع رعد و برق بر اثر آن) منع می‌شده است (جویی، ۱۶۲/۱؛ رشیدالدین، ۶۸۵/۱).

درگیری برکه‌خان در اروپای شرقی اندک و کم‌اهمیت بود و خود وی مستقیماً در آن لشکرکشیها شرکت نجست. او در ۶۵۴ق/۱۲۵۶م ناچار شد شورش دانیل دوک گالیسی را با شتاب سرکوب کند. دانیل از آن حمله جان به در برد و به لهستان و مجارستان گریخت. سپس گروهی از سپاهیان او بر لیتوانی و لهستان استیلا یافتند و چند دژ را تصرف و تخریب کردند. بولشلاس پنجم، معروف به عقیف دوک لهستان گریخت. ۳ سال بعد در ۶۵۵ق مردم شهرهای روس مأموران وصول مالیات برکه را کشتند و شوریدند، اما به زودی شورش شهرهای نوگژد، سوزدال و روستوف سرکوب شد («دائرةالمعارف...»، ۱۹۵/۷: ۱۹۵/۷, GSE). اگرچه برعکس جفتای («تاریخ...»، I/190) و اوگدی (رشیدالدین، ۷۰۹/۱)، تولوی از نظر نسب بر جوجی طعنه نمی‌زد و میان بزرگ‌ترین و کوچک‌ترین پسران چنگیزخان، و نیز در میان فرزندان آنان وداد کامل برقرار بود (همو، ۷۳۵/۱)، اما پس از مرگ باتو (۶۵۰ق/۱۲۵۲م) و منگکه قاآن (۶۵۵ق/۱۲۵۷م) آن دوستی و هم‌آهنگی فروپاشید و فرزندان جوجی و تولوی به دشمنی با یکدیگر برخاستند (همو، ۷۳۸/۱). در ستیز میان پسران منگکه قاآن (قویلای و اریغ بوکه) — برخلاف نظر رشیدالدین فضل‌الله (۸۸۰/۲) — برکه جانب اریغ بوکه را گرفت و او را خان بزرگ شناخت و به نام او سکه زد (اشپولر، ۶۶، حاشیه)، اما قویلای پیروز شد و این جانب‌گیری ماده‌ی اولیه‌ی دشمنی میان دو خاندان گردید. از آن پس نیز موجبات دیگری پدید آمد که باعث ستیز در میان برکه‌خان و هلاکو شد؛ از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: ناخشنودی برکه‌خان از کشتن خلیفه و قتل عام مسلمانان به دست هلاکو، خودداری هلاکو از پرداخت سهم مرسوم اردوی زرین از غنائم جنگی و قتل یکی از شاهزادگان اردوی زرین به اتهام جادوگری و مسموم شدن دیگری به دست هلاکو. افزون بر آن، برکه‌خان اران و آذربایجان را جزو قلمرو اردوی زرین می‌دانست که ایلخان ایران آن سرزمینها را در تصرف داشت (رشیدالدین، ۷۳۸/۱-۷۳۹؛ عینی، ۲۷۸/۱). همچنین در گزارشی آمده است که برکه در ۶۶۰ق سفیرانی

نک: منهاج، همانجا؛ ابن خلدون، ۵(۵)/۱۱۳۴، که بی‌اساس قتل سرتاق را به دست برکه دانسته است) و اولاقچی فرزند دیگر باتو به فرمانروایی اردوی زرین برگزیده شد، اما او نیز به زودی درگذشت (رشیدالدین، ۷۳۶/۱-۷۳۷) و برکه‌خان در ۶۵۲ق به فرمانروایی اردوی زرین نشست (همو، ۷۳۸/۱؛ فصیح، ۳۲۲/۲؛ عینی، ۹۰/۱؛ نویری، ۲۷/۲۵۸). گروهی برکه‌خان به اسلام نقطه‌ی عطفی در دوره‌ی فرمانروایی فرزندان چنگیزخان، در تاریخ روزگار او و تاریخ اسلام به شمار می‌آید. مسلمانی برکه و دشمنیش با ایلخانان ایران بدان سبب و به علت‌های دیگر که انگیزه‌ای برای آغاز ستیز میان دو شاخه از خاندان چنگیز شد، موجب گردید تا از تمرکز فشار ایلخانان بر شام و مصر، و خاندان اردوی زرین بر اروپای شرقی به شدت کاسته شود و در نتیجه، کشورگشایی آنان در غرب جهان اسلام، و پیشرفت اینان در اروپا متوقف، و برای همیشه منتفی گردد.

گزارش منابع درباره‌ی چگونگی و زمان تشرف برکه‌خان به اسلام متشت است؛ گفته‌اند که برکه به خواست جوجی خان از آغاز تولد به دایه‌ای مسلمان سپرده شد و در مسلمانی برآمد و قرآن آموخت. وی در ۶۳۱ق/۱۲۳۴م کوشید تا با شمس‌الدین التمش از سلاطین مملوک دهلی رابطه برقرار کند (منهاج، ۱۵۰/۲، ۲۱۳-۲۱۴). او به دربار خلیفه عباسی نیز سفیر فرستاد و دوبار تشریف دارالخلافه پوشید؛ از مسلمانان سمرقند در برابر مسیحیان آن شهر که به حمایت امیر ترسای مغولی مستظهر بودند، پشتیبانی کرد و همواره با مفسران، محدثان و فقیهان هم‌نشین بود و کتابخانه‌ی بزرگی داشت و در سپاه او کسی خمر نمی‌خورد و در مسلمانی «به غایت صلب و با حمیت» بود (همو، ۲۱۴/۲-۲۱۶).

غیر از جوزجانی بیشتر مؤلفان بر آنند که وی به دست سیف‌الدین باخرزی عارف و صوفی نامی، یا یکی از شاگردان او به دین اسلام تشرف یافته است. ذهبی اسلام آوردن او را به سال ۶۴۰ و اندی در بخارا و در حضور باخرزی همراه با گروهی از سردارانش دانسته است (نک: رمزی، ۴۰۴/۱-۴۰۵؛ قس: عینی، ۹۱/۱). به نوشته‌ی ابوالغازی، برکه در دوره‌ی فرمانروایی، به راهنمایی دوبازرگان بخارایی به دین اسلام تشرف یافت (ص ۱۷۲-۱۷۳). برخی نیز آورده‌اند که برکه‌خان در بازگشت از قوریلتای منگکه قاآن (۶۴۸ق/۱۲۵۰م) به ارشاد باخرزی که وی را به نامه‌نویسی با خلیفه و بیعت و دوستی او ترغیب کرد، اسلام آورد (نک: رمزی، همانجا)؛ اما می‌دانیم که در قوریلتای منگکه قاآن مسلمانی برکه آشکار و مشهور بود و به پاس خاطر او در آن جشن خوراک میهمانان از گوشت گاو و گوسفندی که به «طریق مشروع» ذبح شده بود، فراهم می‌آمد (رشیدالدین، ۸۳۰/۲). بنابراین، باید او در آغاز جوانی و دست کم در سالهای نخست دهه ۶۴۰ق به اسلام گرویده باشد. به نوشته‌ی بیشتر تاریخ‌نویسان او در مسلمانی ثابت قدم بود و زنان و کسان و سرداران خود را به اسلام خواند و در قلمرو خویش مدرسه و مسجدها ساخت. مسجد ستار (یا چادر - مسجد) نیز از ابتکارات او بوده است. او عالمان و فقیهان را بزرگ می‌داشت. شیخ نجم‌الدین

برای وصول سهم اردوی زرین از غنایم نزد هلاکو گسیل کرد و آنان را کشت (رمزی، ۴۱۹/۱-۴۲۰، به نقل از ابن شداد). این دشمنیها منجر به دو جنگ در زمان حیات برکه خان با هلاکو و جانشین او آباقا خان شد. جنگ نخست در ۶۶۰ ق/۱۲۶۲ م آغاز شد و در ۶۶۱ ق خاتمه یافت. ابتدا برکه خان، شاهزاده نوقای را با ۳۰ هزار تن به سوی ایران فرستاد. او از دریند گذشت و به مقابل شروان رسید، ولی شکست خورد و بازگشت. آباقا خان پسر هلاکو به تعقیب هزیمتیان پرداخت و از رود یرک که یخ بسته بود، گذشت، اما یکباره در آن سوی با مقاومت سرسختانه سپاه برکه روبرو شد و شکست خورد و سپاه وی با شتاب عقب نشینی کرد و هنگام بازگشت یکباره یخ رود ترک شکست و گروه بسیاری از سپاهیان شکست خورده در آب غرق شدند (رشیدالدین، ۱۰۴۴/۲-۱۰۴۶). هلاکو خان بر اثر این شکست و شکست سپاهیان در عین جالوت از سلطان مملوکی مصر به سختی افسرده و آزرده خاطر شد و در دو سال باقی مانده زندگی نتوانست هیچ یک از این دو شکست را جبران کند (همو، ۱۰۴۶/۲، ۷۳۹/۱، ۱۰۵۰-۱۰۵۱).

رشیدالدین فضل الله در دو جای مختلف اثر خویش دو تاریخ متفاوت برای جنگ دوم برکه و این بار با آباقا خان ذکر کرده، و در جایی آن را در ۶۶۳ ق (۱۰۶۲/۲)، و در جای دیگر در ۶۶۵ ق (۷۳۹/۱) دانسته است و چون این جنگ با درگذشت برکه خان همزمان بوده، در اکثر منابع ۶۶۵ ق تأیید شده است (نک: ذهبی، دول، ۱۲۸/۲؛ یونینی، ۳۶۵/۲؛ ابن وردی، ۳۱۳/۲؛ ابن عماد، ۳۱۷/۵؛ ابن تغری بردی، ۲۲۲/۷، ۲۲۴؛ صفدی، ۱۱۸/۱۰؛ ابن شاکر، ۳۵۰/۲۰). در این جنگ نخست سپاه ایلخان به آن سوی رود گر نفوذ کرد و نزدیک آق سو دو سپاه درگیر شدند. به روایت سیفی هروی، ملک شمس الدین کرت نیز همراه سپاه ایلخان بود و مردانه می جنگید (ص ۲۹۰). نخست سپاه اردوی زرین دچار آشفته گی شد و روی به هزیمت نهاد، اما خبر رسیدن برکه خان با ۳۰۰ هزار سوار نتیجه جنگ را دیگرگون ساخت. سپاه ایلخان به این سوی کر عقب نشینی کرد و هنگام عقب نشینی پلها را برید. برکه که نتوانست از رود بگذرد، رو به سوی تفلیس نهاد تا شاید در آنجا پل یا گذاری برای گذر از رود بیابد؛ اما در راه بیمار شد و مرد و سپاهیان او بدون حصول نتیجه ای به سرای (سرای جدید، ساخته برکه خان) بازگشتند (رشیدالدین، ۱۰۶۲/۲).

پیش از آن، ملک ظاهر بیرس چون در ۶۵۸ ق/۱۲۶۰ م به سلطنت مصر رسید، کوشید تا از اختلاف میان برکه خان و ایلخانان سود برد. گمان می رود که نخستین ارتباط میان آنان به واسطه بازرگانان و شاید در ۶۵۹ ق برقرار شده باشد (رمزی، ۴۳۱/۱). اما از ۶۶۰ ق نامه نویسی و فرستادن سفیر بین بیرس و برکه خان در منابع ثبت شده است. اگرچه لشکرکشی همزمان آنان به قلمرو ایلخان ایران هرگز تحقق نیافت، اما هر دو آنان در این اندیشه بودند و مکاتباتشان پیوسته پیرامون هماهنگی و همکاری در آن باره بود. نخستین سفیران بیرس در محرم ۶۶۱ به سرکردگی فقیه مجدالدین و امیر سیف الدین کسریک که از جمداران

(جامه داران) خوارزمشاه، زیان دهن و بوم شناس بود، گسیل گردیدند؛ و نخستین سفیران برکه به سرپرستی امیر جلال الدین ابن قاضی و شیخ نورالدین یا عزالدین ترکمان در رجب همان سال به مصر رسیدند (مقریزی، ۱(۲)/۴۷۵-۴۷۹، ۴۹۵). این سفارت متقابل در سالهای بعد نیز ادامه یافت (همو، ۱(۲)/۴۹۷، ۵۰۱، ۵۱۱؛ عینی، ۳۶۱-۳۶۰/۱؛ ابن کثیر، ۲۴۲/۱۳؛ نویری، ۲۷/۳۶۰). رسولان بیرس در یکی از سفارتهای هدایای گوناگون و بی شماری و از جمله مصحف شریفی به خط عثمان ابن عفان برای برکه خان بردند (همانجا؛ عینی، ۳۶۱/۱، ۳۶۲). اطلاعاتی که از شکل و هیأت ظاهری برکه خان در دست است، از سوی همین سفیران بیرس ابراز شده است (زیاده، ۱(۲)/۵۱۵؛ رمزی، ۴۳۹/۱؛ IA, II/554).

پس از برکه خان هم اگرچه جانشینان بلا فصل وی خود مسلمان نبودند، اما همچنان دوستی با مملوکان مصر و پاسداری از مسلمانان و دشمنی با ایلخانان ایران را ادامه دادند و با گرایش فرمانروایان بعدی به اسلام، سرزمینهای اردوی زرین از مراکز مهم فرهنگ اسلامی گردید.

مأخذ: ابن تغری بردی، التجوم؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن شاکر کبی، محمد، عیون التواریخ، به کوشش فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۱ م؛ ابن کثیر، البدایة و النہایة، ابن وردی، عمر، تمة المختصر فی اخبار البشر، به کوشش احمد رفعت بدرای، بیروت، ۱۳۸۹ ق/۱۹۷۰ م؛ ابوالغازی بهادرخان، شجرة ترک، به کوشش دمژون، سن پترزبورگ، ۱۸۷۱ م؛ اشیولر، برتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میر آفتاب، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ جوینی، عطاءالملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹-۱۳۵۵ ق/۱۹۱۱-۱۹۳۷ م؛ ذهبی، محمد، دول الاسلام، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۵ ق؛ همو، العبر، به کوشش محمد سعید بن بیرونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی مرسوی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ رمزی، محمد، تلخیص الاخبار و تلخیص الآثار، آرنبورگ، ۱۹۰۸ م؛ زیاده، محمد مصطفی، حاشیه بر السلوک (نک: هم، مقریزی)، سیفی هروی، سیف، تاریخ نامه هرات، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ ق/۱۹۴۳ م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش ژاکلین سوبله و علی عماره، ریسبدن، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ عینی، محمود، عقدالجمان، به کوشش محمد محمدامین، قاهره، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ مقریزی، احمد، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۳۷۶ ق/۱۹۵۷ م؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۳ ش؛ نویری، احمد، نهایة الارب، به کوشش سعید عاشور، قاهره، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ یونینی، موسی، ذیل مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵ م؛ نیز؛

Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre - Thirteenth - Century Turkish*, London, 1972; EI²; GSE; IA; Rashid al - Din, *The Successors of Genghis Khan*, tr. J. A. Boyle, New York / London, 1971; *The Secret History of the Mongols*, tr. F. W. Cleaves, London, 1982; *Türkiye diinet vak fi İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1992. مصطفی مرسوی

برکه مُشعشعی، نک: مشعشعیان.

برکه (برکت) همدانی، از عارفان و پیران طریقت در سده های ۵-۶ ق/۱۱-۱۲ م و از استادان عین القضاات همدانی (د ۵۲۵ ق/۱۱۳۱ م).

۶۱). عین القضاة در همان سالهای نخستین آشنایی با شیخ برکه (ح ۵۱۴ تا ۵۱۶ق) کتاب *زبدة الحقایق* را به مدد معنوی او تألیف کرد (زرین کوب، ۱۹۲؛ عسیران، همانجا؛ پورجوادی، ۵۱۲، ۵۰۶-۵۱۳).

شخصیت عرفانی و معنوی برکه چنان عین القضاة را مجذوب خویش ساخت که پس از درگذشت او، عین القضاة، چنانکه خود می نویسد، تا مدتها دست به قلم نبرد و چیزی ننوشت (۱۱۳/۲). نامه ای که وی در آن به وفات شیخ اشاره کرده، ظاهراً بعد از ۵۲۱ق نوشته شده است، و از این رو برخی تاریخ درگذشت شیخ برکه را در فاصله سالهای ۵۲۰ تا ۵۲۴ق تخمین زده اند (نک: پورجوادی، ۵۰۵-۵۰۶؛ عسیران، ۶۱-۶۲).

مهم ترین و برجسته ترین اندیشه شیخ برکه، نظریه او درباره ابلیس است. دفاع از ابلیس و تقدیس و تکریم او به عنوان غیرتمندترین عاشق و شیفته درگاه احدیت، سالها پیش از آن، توسط حلاج (د ۳۰۹ق/ ۹۲۱م) مطرح شده بود، و از آن پس، برخی از مشایخ تصوف، جسته و گریخته آن را تأیید کردند. در نامه های عین القضاة در دو جا دیدگاه شیخ برکه درباره ابلیس مطرح شده است. نخست مطلبی است که شیخ برکه به نقل از فتحه آورده، و گفته است: «شنیدم که فتحه گفتی که ابلیس گفت: در عالم از من سیه گلیم تر فتحه بود و بس. این سخن بگفت و بگریست و کسی نداند که چیست» (۹۶/۱). شیخ برکه در جایی دیگر با صراحت از ابلیس دفاع کرده، و ضمن تأیید گفته شیخ ابوالقاسم گرگانی (د ۴۶۵ق/ ۱۰۷۳م)، که ابلیس را «خواجه خواجگان و سرور مهجوران» خوانده، گفته است: «سرور مهجوران به است از خواجه خواجگان» (همو، ۹۷/۱). با توجه به این عبارت، او «عاشقی ابلیس و مهجوری او را از معشوق ازل» می پذیرد، اما مقام خواجگی و خواجه خواجگان - و معلم فرشتگان - بودن را در خور یک عاشق نمی داند (نک: پورجوادی، ۵۲۲-۵۲۳).

گفته ها و سخنان شطح آمیز برکه هر چند ظاهراً موجب تکفیر یا آزار او نشد، اما چنانکه برخی از معاصران احتمال داده اند، شاید آنچه سبب بدگمانی و سوءظن نسبت به عین القضاة شد و سرانجام نیز به شهادتش انجامید، ارتباط او با مشایخی چون شیخ برکه و یاران او بوده باشد (نک: زرین کوب، ۱۹۶).

از ویژگیهای مکتب عرفانی برکه، شاید بتوان به جنبه عملی تعلیم وی و ارتباط مرید و مرادی اشاره کرد. او هر چند شیخی امی بود، اما چنان شخصیت پرجذبه و با هیبتی داشت که بزرگی چون عین القضاة همدانی، پس از گذشت ۷ سال که در خدمت او بود، هنوز خود را شاگرد مریدی او نمی دید (عین القضاة، ۴۵/۱-۴۶). عین القضاة در نامه های خود، اثر تربیتی و تعلیمی شیخ را تحت عنوان «خدمت» بارها گوشزد کرده است. او همچنین از فرمان خاص برکه مبنی بر زیارت قبر شیخ فتحه، یاد کرده، و آن نیک بختی را، از برکت اطاعت فرمان شیخ دانسته است (۳۹۵/۳؛ نیز نک: پورجوادی، ۵۱۳، ۵۱۸-۵۱۹).

مآخذ: پورجوادی، نصرالله، «برکه همدانی، استاد آئی عین القضاة»، معارف، تهران،

عدم وابستگی و تعلق برکه همدانی به سلسله و نظام خانقاهی خاصی، و نیز امی بودن و دور بودنش از پایگاه اصلی عرفان و تصوف آن عصر - یعنی خراسان - را می توان از عوامل ناشناخته ماندن او به شمار آورد. نام و نشان این شیخ پرجاذبه که بزرگانی چون عین القضاة همدانی - و شاید شیخ احمد غزالی (د ۵۲۰ق/ ۱۱۲۶م) - را به سلک ارادتمندان خود کشید، تنها در نامه های عین القضاة آمده است (نک: ۴۵/۱ ب). پس از آن در میان تذکره نویسان صوفیه تنها جامی در *نفحات الانس* برخی از مطالب عین القضاة را نقل کرده است (ص ۴۱۹-۴۲۰).

عین القضاة همدانی که از مریدان و تربیت یافتگان این شیخ امی بوده، در نامه های خود، گزارشهای مختصر و پراکنده ای درباره او به دست داده است که بر آن اساس می توان به دورنمایی از زندگانی و شخصیت عرفانی او دست یافت. وی در یکی از نامه هایش - که به احتمال در فاصله سالهای ۵۲۱ تا ۵۲۲ق نوشته شده - از سیر و سلوک عرفانی شیخ برکه تا ۸۰ سالگی او سخن به میان آورده است (۴۵۷/۲-۴۵۸) که با توجه به آن می توان ولادت او را در دهه ۴۴۰ق حدس زد (نک: پورجوادی، ۵۰۵-۵۰۶؛ نیز قس: منزوی، ۳۷/۳). عین القضاة در این نامه ضمن نقل حکایت دخترک بغدادی که «از خاطر خلق خبر می دهد»، گفته است که «شیخ برکت ... از آن سالکان بود که قبل العشرین بر امثال این مطلع شده بود... و تا ۸۰ سالگی سلوک کرد» (همانجا). بنابراین، چنین به نظر می رسد که وی پیش از ۲۰ سالگی به تصوف روی آورده بوده است.

هر چند برکه امی بود و از علوم ظاهری بهره ای نداشت، گویا پس از دهها سال سلوک و طی مراحل به حکمت الهی و سرچشمه های اصیل معرفت دست یافته بود، تا آنجا که عین القضاة او را «اهل القرآن» خوانده، و گفته است: «من دانم که قرآن او داند درست، و من نمی دانم الا بعضی از آن، و آن بعض هم نه از راه تفسیر و غیر آن بدانسته ام، از راه خدمت او دانسته ام» (۵۱-۵۰/۲).

شیخ برکه پس از طی مراحل سلوک، خود در همدان به تربیت سالکان همت گماشت، و بیشتر مریدان او را، چنانکه عین القضاة می گوید، جماعتی که «قال یقول» نمی دانستند، تشکیل می داده اند، و او به سلوک عملی آنان توجه داشته است. در نامه های عین القضاة در این باره آمده است: «من هرگز ندانستم که پیروی و مریدی چه بود! تا برکت... مرا به تربت فتحه بفرستاد. دیگران می روند، اما مرا او فرستاد» (۳۹۵/۳، ۴۵۹/۲).

عین القضاة پیش از ۲۴ سالگی به جمع مریدان برکه همدانی راه یافت و این مصادف با سالهای پایانی عمر شیخ برکه بوده است. با وجود آنکه عین القضاة در آن سالها در علم باطن و تصوف منزلتی داشت، همواره خود را از دیگر مریدان شیخ - که به گفته او بهره ای از علوم متداول نداشتند - کمتر می دید و حتی پس از درگذشت برکه، حدود ۷ سال «زهره نداشت که دست فراکش او کند» (۴۶/۱؛ عسیران، ۶۰ -

۱۳۶۵ ش، دوره ۳، ش ۳؛ جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، جست وجو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ عسیران، عقیف، مقدمه بر تمهیدات عین القضاة همدانی، تهران، ۱۳۲۱ ش؛ عین القضاة همدانی، نامه ها، ج ۱ و ۲، به کوشش علی قی منزوی و عقیف عسیران، تهران، ۱۳۶۲ ش، ج ۳، به کوشش علی قی منزوی، ۱۳۷۷ ش؛ منزوی، علی قی، مقدمه بر ج ۳ نامه ها (نک: عین القضاة).

محمد جواد شمس

بَرکیارِق، ابوالمظفر (حک ۴۸۵ - ربیع الآخر ۴۹۸ ق/۱۰۹۲ - دسامبر ۱۱۰۴ م)، سلطان سلجوقی و فرزند ملکشاه.

کلمه برکیارق که به شکل های برکیاروق و برکیارغ نیز آمده است (نک: ابن خلکان، ۲۶۸/۱؛ صفدی، ۱۲۱/۱۰؛ سبط ابن جوزی، ۸/۱)، ۱۲ (جونی، ۲۰۷/۳)؛ نامی ترکی، و مرکب از دو جزء «پُرک» و «یاروق»/ «یاروغ»، به معنی «فروغ نافذ»، یا «درخشش نیرومند» است (نک: استرآبادی، ۲۵۶؛ بخاری، ۲۹۲، ۷۴/۱؛ کلاوسن، 361-362, 962).

بیشتر مآخذ موجود، تولد برکیارق را در ۴۷۴ ق/۱۰۸۱ م در اصفهان دانسته اند (ظهیرالدین، ۳۹؛ راوندی، ۱۳۸؛ ابن خلکان، همانجا)، اما در این صورت، او در زمان مرگ پدرش ملکشاه (۴۸۵ ق)، ۱۱ سال داشته است؛ در حالی که بیشتر منابع او را در زمان مرگ ملکشاه ۱۳ ساله دانسته اند (مثلاً نک: ظهیرالدین، ۳۵؛ راوندی، ۱۳۹). ابن اثیر تولد او را در ۴۷۱ ق آورده (۱۱۲/۱۰)، و بندهاری سن او را در آغاز حکومتش، ۱۲ سال گفته است (ص ۹۰). مادرش زبیده خاتون، دختر عموی ملکشاه و دختر امیر یاقوتی بود (راوندی، ۱۳۴؛ ابن اثیر، ۲۱۵/۱۰). القاب برکیارق را رکن الدین، رکن الدنیا و الدین، برهان امیر المؤمنین، یعین امیر المؤمنین، شهاب الدوله، مجد الملک و قسیم امیر المؤمنین آورده اند (معزی، ۱۱۸، ۱۶۹؛ مجمل، ۴۲۹؛ راوندی، ۸۵، ۱۳۸؛ بنداری، ۸۲؛ حسینی، ۷۵؛ حسینی یزدی، ۷۱؛ ابن اثیر، ۲۲۹/۱۰).

برکیارق از آغاز سلطنت گرفتار رقابتها و نزاعهای ممتد بر سر جانشینی، و نیز جنگهای خانگی در خاندان سلجوقی شد که تا درگذشت او ادامه داشت (بازورث، 102). منشأ این اختلافات، فقدان قانون مشخصی برای جانشینی بود، زیرا ولیعهد سلجوقی، تنها یکی از پسران سلطان بود و فرزند ارشد، حق مطلق در این باره نداشت (لمتن، 226). افزون بر این، ظاهراً فرزندان یک شاهزاده خانم سلجوقی، بر فرزندان دیگر مادران، برتری نداشتند. چنانکه با وجود برکیارق - فرزند زبیده خاتون (شاهزاده خانم سلجوقی) - ملکشاه در ۴۸۰ ق/۱۰۸۷ م، پسر دیگرش احمد را که از ترکان خاتون (شاهزاده خانم تراخانی و نخستین همسر خویش) داشت، به جانشینی برگزید؛ اما او، یک سال بعد درگذشت (ابن اثیر، ۱۶۹، ۱۶۲/۱۰؛ لمتن، 226-227, 258؛ بازورث، 76).

با اینکه برخی از منابع اشاره کرده اند که ملکشاه و خواجه نظام الملک، به جانشینی برکیارق تمایل داشتند و ملکشاه، او را به ولیعهدی برگزیده بود (مثلاً نک: ظهیرالدین، ۳۳، ۳۵؛ راوندی، ۱۳۴، ۱۳۹؛ حسینی یزدی، همانجا)، اما پس از مرگ ملکشاه، همسر با نفوذش ترکان خاتون

کوشید تا پسر خردسال خود، محمود را بر تخت بنشاند؛ سرانجام، مقتدی خلیفه عباسی (حک ۴۶۷-۴۸۷ ق/۱۰۷۵-۱۰۹۴ م) هم او را به عنوان جانشین ملکشاه به رسمیت شناخت و در جمعه ۲۲ شوال ۴۸۵، به نام محمود خطبه خوانده شد (ظهیرالدین، همانجا؛ راوندی، ۱۳۹-۱۴۰؛ حسینی یزدی، ۷۲-۷۳؛ ابن اثیر، ۲۱۴/۱۰؛ قس: بنداری، ۸۳؛ خلیفه مستظهر). با اینهمه، ترکان خاتون که می دانست با وجود برکیارق، حکومت پسرش پا برجا نمی ماند، یکی از خواص خود را به قصد دستگیری برکیارق به اصفهان فرستاد؛ اما غلامان نظامیه، برکیارق را از اصفهان گریزانده، به ری بردند و بر تخت نشاندند (ظهیرالدین، همانجا؛ راوندی، ۱۴۰-۱۴۱؛ حسینی یزدی، ۷۳؛ اقبال، ۸۱-۸۲؛ قس: ابن اثیر، ۲۱۵/۱۰). در این میان، ترکان خاتون و محمود از بغداد به اصفهان رسیدند و در آنجا مستقر شدند. چندی بعد، میان سپاه ایشان و برکیارق نزدیک بروجرد نبردی روی داد که به شکست ترکان خاتون انجامید (اواخر ذیحجه ۴۸۵). آنگاه برکیارق اصفهان را در محاصره گرفت و سرانجام، با دریافت ۵۰۰ هزار دینار، به همدان عقب نشست (ظهیرالدین، ۳۶؛ راوندی، ۱۴۱؛ حسینی یزدی، ۷۴؛ حمدالله، ۴۴۰؛ ابن اثیر، ۲۱۵-۲۱۶).

با اینهمه، ترکان خاتون از توطئه بر ضد برکیارق باز نایستاد و به اسماعیل بن یاقوتی دایی برکیارق و پسر عموی ملکشاه - که در آذربایجان امارت داشت - وعده داد که اگر برکیارق را براندازد، به ازدواج او درآید. اسماعیل سپاهی فراهم آورد و در کرج ابودلف با برکیارق درگیر شد، اما شکست خورد (۴۸۶ ق) و مدتی بعد به دست هواداران برکیارق، یا به فرمان او، کشته شد (ظهیرالدین، همانجا؛ راوندی، ۱۴۱-۱۴۲؛ ابن اثیر، ۲۲۴/۱۰).

برکیارق در اواخر سال ۴۸۶ ق وارد بغداد شد و روز جمعه ۱۴ محرم ۴۸۷ در بغداد خطبه به نام او خوانده شد (همو، ۲۲۹/۱۰). چندی بعد، تشش، عموی برکیارق بر وی شورید و در شوال ۴۸۷/اکتبر ۱۰۹۴ وی را مغلوب کرد. برکیارق که توان پایداری نداشت، به اصفهان گریخت. اندکی پیش از این، در رمضان همین سال، ترکان خاتون درگذشته بود. در ورود به اصفهان، محمود برادر برکیارق ابتدا از او استقبال کرد. اما امیران محمود، برکیارق را دستگیر کردند و قصد هلاکش را داشتند. چندی بعد، محمود به آبله مبتلا شد و از آن بیماری درگذشت (۴۸۷ ق). از این رو، بزرگان بر سلطنت برکیارق اتفاق کردند و او را بر تخت نشاندند (ظهیرالدین، همانجا؛ راوندی، ۱۴۲؛ حسینی یزدی، ۷۵-۷۶؛ حمدالله، ۴۴۱؛ ابن اثیر، ۲۳۴/۱۰-۲۳۵؛ ابن جوزی، ۱۴/۱۷). سرانجام، برکیارق در نبردی که با سپاه تشش نزدیک ری روی داد، پیروز شد و تشش در صفر ۴۸۸ به قتل رسید (راوندی، ۱۴۳؛ بنداری، ۸۴-۸۵؛ حسینی، ۷۶؛ ابن اثیر، ۲۴۴/۱۰-۲۴۵). در همین ایام، عموی دیگر برکیارق، ارسلان ارغون که بعد از مرگ ملکشاه، بر سراسر خراسان تسلط یافته بود، از برکیارق خواست تا فرمانروایی او را بر این ولایت تأیید کند. برکیارق مدتی بعد عموی دیگر خود، بوری بَزَس را به جنگ

فرزند خردسالش ملکشاه را به جانشینی برگزید. اما در واقع، پس از مرگ برکیارق، محمد فرمانروای تمام امپراتوری سلجوقی شد و بدین ترتیب، بار دیگر وحدت قلمرو سلاجقه تا مدتی محقق گردید (بنداری، ۸۹-۹۰، ۲۶۱؛ ابن اثیر، ۳۸۰/۱۰؛ حسینی، ۷۸؛ مجمل، ۴۶۵، قس: ۴۱۰؛ ابن جوزی، ۹۳/۱۷؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۱۲-۱۳).

وزارت برکیارق در دست عزالملک، مؤید الملک، فخرالملک (۳تن از پسران خواجه نظام الملک) و نیز مجدالملک قمی، عبدالجلیل دهستانی و خطیرالملک میبدی بود (ظهیرالدین، ۳۵، ۳۹؛ راوندی، ۱۳۸-۱۳۹؛ مجمل، ۴۰۹-۴۱۰؛ ناصرالدین، ۵۲؛ عقلی، ۲۱۶-۲۱۸، ۲۲۶؛ اقبال، ۱۰۴-۱۰۵؛ لمتن، 302-303)؛ اما هیچ یک شایستگی و توانایی کافی برای اداره اوضاع آشفته آن روزگار را نداشتند. اختلافات برکیارق و برادرانش، به توسعه نفوذ و قدرت باطنیان نیز کمک کرد. تسامح برکیارق نسبت به ایشان، باعث شد که باطنیان نه تنها بر بعضی از دژهای نظامی دست یافتند، بلکه به تدریج نفوذ خود را در میان سپاه برکیارق نیز افزایش دادند و به تبلیغ عقاید خویش پرداختند و این نفوذ بدانجا رسید که بعضی، برکیارق را هم متمایل به ایشان می‌دانستند و لشکریان او را باطنی می‌خواندند. از این رو، سرانجام، برکیارق در شعبان ۴۹۴، فرمان قتل عام باطنیه را صادر کرد و آنها را از سپاه خویش بیرون راند (راوندی، ۱۵۵؛ جوینی، ۲۰۷/۳-۲۰۸؛ رشیدالدین، ۸۰، ۱۱۶-۱۱۷، ۱۲۰؛ ابن اثیر، ۳۱۳/۱۰، ۳۲۲-۳۲۳؛ ابن جوزی، ۶۲/۱۷-۶۳).

گرفتاریهای داخلی برکیارق و دوری قلمرو وی از صحنه جنگهای صلیبی، باعث شد که او حتی به درخواست خلیفه، پس از تسخیر بیت المقدس به دست صلیبیان نیز واکنشی نشان ندهد. گرچه پیش از آن، در ربیع الآخر ۴۹۱/مارس ۱۰۹۸، برکیارق با نوشتن نامه‌ای به امرا و فرماندهان آنان راه جنگ با کفار تشویق کرد (ابن خلدون، ۱۴۲/۱)؛ ابن جوزی، ۴۳/۱۷؛ رانسیمان، 13/II؛ بازورث، 103).

تقریباً تمام دوره حکومت برکیارق، در جنگها و کشمکشهای بی‌حاصل داخلی گذشت. بسیاری از مورخان، اوصاف و اخلاق او را ستوده‌اند (مثلاً نک: ظهیرالدین، همانجا؛ راوندی، ۱۳۸-۱۳۹؛ ابن اثیر، ۳۸۱/۱۰؛ قس: حسینی، همانجا؛ ابن خلکان، ۲۶۸/۱، که عیب او را می‌گساری دانسته‌اند) و بعضی شاعران نیز او را مدح گفته‌اند (مثلاً نک: معزی، ۱۱۸، ۱۶۴-۱۶۶، جم).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، به کوشش عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۳۹۲/ق ۱۳۹۲م؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن خلکان، روایات؛ استرابادی، محمد مهدی، سنگلاخ، به کوشش روشن خیای، تهران، ۱۳۷۴ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ بخاری، سلیمان، لغت جغتای و ترکی عثمانی، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ بنداری، اصفهانی، فتح، زبدة النصرة، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۸۸۹م؛ جوینی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵/ق ۱۳۳۶م؛ حسینی، علی، اخبار الدولة السلجوقیة، به کوشش محمد اقبال، لاهور، ۱۹۳۳م؛ حسینی یزدی، محمد، العراضة فی الحکایة السلجوقیة، به کوشش کارل زوسهائیم، لیدن، ۱۳۲۷/ق ۱۳۰۹م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوبلی، تهران، ۱۳۶۲ش؛

ارسلان ارغون فرستاد. ارسلان، ابتدا شکست یافت، اما در نبردی دیگر، بوری برس مغلوب (۴۸۸ق)، و بعد کشته شد (بنداری، ۲۵۶-۲۵۷؛ حسینی، ۸۴-۸۵؛ ابن اثیر، ۲۶۲/۱۰-۲۶۴). از این رو، برکیارق در ۴۸۹ق، خراسان را به برادرش سنجر - که از مادری دیگر بود - سپرد و او را با سپاهی راهی آن دیار کرد. اما ارسلان ارغون پیش از جنگ به دست یکی از غلامانش در مروکشته شد (۴۹۰ق). در این وقت، برکیارق به سنجر پیوست و تمامی خراسان را تصرف کرد و در شهرهای ماوراءالنهر نیز، خطبه به نام او خوانده شد (راوندی، همانجا؛ حسینی، ۷۸، ۸۶؛ بنداری، ۲۵۸؛ ابن اثیر، ۲۶۲/۱۰، ۲۶۵؛ ابن خلکان، ۲۶۸/۱؛ صفدی، ۱۲۱/۱۰).

پس از سرکوب شدن بعضی از شورشیهای محلی برضد برکیارق در ۴۹۰ق - مانند شورش محمد بن سلیمان (معروف به امیر امیران)، یار قشاش و قودن (نک: ابن اثیر، ۲۶۵/۱۰-۲۶۷) - مؤیدالملک پسر نظام الملک که از وزارت برکیارق معزول شده بود، اثر امیر سلجوقی را برضد برکیارق برانگیخت؛ اما اثر که به قصد عصیان، از اصفهان روی به ری آورده بود، در ۴۹۲ق نزدیک ساوه، به دست باطنیان، و به روایتی به وسیله ترکان سپاهش کشته شد (ظهیرالدین، ۳۷؛ راوندی، ۱۴۴-۱۴۵؛ حسینی یزدی، ۷۷؛ قس: ابن اثیر، ۲۸۱/۱۰-۲۸۲؛ ابن جوزی، ۵۰/۱۷). مؤیدالملک این بار به گنجه نزد محمد - برادر برکیارق که از مادری دیگر بود - رفت و او را برای دست یابی به سلطنت، تحریک کرد. محمد نیز در آن ولایت، خطبه به نام خویش کرد و مؤیدالملک را به وزارت برداشت و سپس با سپاهی گران به سوی برکیارق راند و در ذیقعد ۴۹۲ به ری - که برکیارق از آنجا گریخته بود - دست یافت. در آنجا، زبیده خاتون مادر برکیارق دستگیر گردید و پس از چندی، به فرمان مؤیدالملک کشته شد (ظهیرالدین، همانجا؛ راوندی، ۱۴۵؛ بنداری، ۸۷، ۲۵۹؛ ابن اثیر، ۲۸۷/۱۰-۲۸۸).

از این پس، باقی روزگار برکیارق به جنگهای پنجگانه با برادر ناتنیش محمد گذشت (۴ رجب ۴۹۳، جمادی الآخر ۴۹۴، صفر ۴۹۵، جمادی الاول ۴۹۵، ۸ جمادی الآخر ۴۹۶) که در این میان، پیروزی بیشتر با برکیارق بود (ظهیرالدین، ۳۹؛ راوندی، ۱۴۸؛ ابن اثیر، ۲۹۴/۱۰-۳۰۳، ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۵۹؛ نیز نک: بازورث، 108-111).

سرانجام، در ربیع الآخر ۴۹۷/ژانویه ۱۱۰۴، دو طرف صلح کردند و موافقت شد که محمد بر شمال شرقی ایران، از سفید رود تا باب الابواب و نیز بر دیار بکر، جزیره، موصل و سوریه حکومت کند و برکیارق بر نواحی مرکزی ایران، جبال، طبرستان، خوزستان، اصفهان، فارس، بغداد، مکه و مدینه فرمان براند. همچنین، قرار شد که سنجر حاکم خراسان باشد، اما به نام محمد خطبه بخواند. بدین ترتیب، امپراتوری سلجوقی تجزیه شد (بنداری، ۲۶۱؛ ابن اثیر، ۳۶۹/۱۰-۳۷۱؛ ابن جوزی، ۸۵/۱۷؛ سبط ابن جوزی، ۸(۱)/۸؛ بازورث، 111).

برکیارق در ۲ ربیع الآخر ۴۹۸ در اثر بیماری در یروجر درگذشت. جنازه او را به اصفهان بردند و به خاک سپردند. وی پیش از مرگ،

راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و محمد مدرسی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ سبط ابن جوزی، يوسف، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۱ م؛ صندی، خلیل، الروانی بالوقایات، به کوشش زاکلین سوبله و علی عماره، وِسْبادن، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوق نامه، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ عقیلی، حاجی بن نظام، آثار الوزراء، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ مزنی، محمد، دیوان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ ناصرالدین منشی کرمانی، ناسم الاسرار، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نیز:

Bosworth, C.E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World, The Cambridge History of Iran, vol. V, ed. J. A. Boyle, Cambridge, 1968; Clauson, G., An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, Oxford, 1972; Lambton, A.K.S., Continuity and Change in Medieval Persia, New York, 1988; Runciman, S., A History of the Crusades, Harmondsworth, 1965.

روزبه زرین کوب

بِرْلَس، یا **بِرْلُس**، شهر و شهرستانی به همین نام در مصر در شمال دلتای نیل و کنار دریای مدیترانه. برلس معرب نام یونانی «پارالوس» به معنی منطقه کنار دریاست (نک: ماسپرو، ۴۲؛ EI²). ابوالفدا می‌نویسد که اگر در ساحل نیل به سوی مغرب پیش روند، ابتدا به برلس و در انتها به اسکندریه می‌رسند (ص ۱۱۷). ابن سعید مغربی نیز این شهر را در شرق اسکندریه دانسته، و افزوده است که دریا از این شهر به جنوب میل می‌کند (ص ۸۲). در نزدیکی برلس دریاچه‌ای وجود دارد که یعقوبی آن را دریاچه نمک نامیده است (ص ۳۳۸). این دریاچه را در نوشته‌های معاصر دریاچه برلس نام داده‌اند که در شمال دلتای کوچک نیل قرار دارد (نک: رکلو، X/107).

برلس در زمان خلافت عمر، همراه با اسکندریه گشوده شد (ابن عبدالحکم، ۸۴-۸۵). در زمان ولایت عابس بن سعید مرادی (۵۳ق)، رومیان به این شهر تاختند و جمع کثیری از سپاه اسلام نیز در این حمله کشته شدند (کندی، ۳۸؛ نیز: ماسپرو، همانجا). این شهر به گفته مقدسی جزو اسکندریه بود (ص ۱۹۴). سمعانی در سده ۶ق بر اهمیت برلس تأکید ورزیده، و اضافه کرده است که در مصر نظیر آن وجود ندارد، به گونه‌ای که هر کس که به قضای این شهر منصوب شود، همانند آن است که بر قضای مصر گمارده شده است (۱۷۹/۲).

برلس شهر صید ماهی است و در نزدیکی آن در راه اجنا قلعه‌ای بر کنار دریا وجود داشته که مرکز بزرگ دادوستد بوده است (نک: ابن حوقل، ۱۳۹/۱). مقریزی از امکانات فراوان صید ماهی در این شهر یاد کرده (الخطط، ۲، ۱۴۲/۳-۱۴۳)، و نیز از وجود دیری در نزدیکی دریاچه برلس خبر داده است که مسیحیان آن را همچون دیر قمامه در قدس زیارت می‌کردند (السلوک، ۴، ۱۰۳۴/۳).

برلس در ۱۲۸۸ ق/۱۸۷۱ م به شهرستان بدل شد که شامل ۴ شهر از ایالت غربی مصر، و مرکز آن شهر بلطیم بود. در ۱۸۸۶ م، «مأموریه» خوانده شد و سپس در ۱۹۳۱ م منحل گردید و شهرهای جزو آن بجز بلطیم و برلس به کفر شیخ ملحق گردید (رمزی، ۲، ۱۲/۲). برلس در ۱۹۴۹ م مرکز «مدیریه» فوادیه شد و پس از انحلال آن در ۱۳۳۰ ش/

۱۹۵۱ م مرکز برلس متشکل از ۹ ناحیه ایجاد گردید (کشف،، ۲۳۳). ابن فضل‌الله عمری آورده است که گروهی از فرزندان عدی بن کعب که جمعی از فرزندان عمر بن خطاب و در رأس آنها خلف بن نصر عمری جزو آنها بودند، به برلس رفته، و در آنجا ساکن شدند و او خود را از نوادگان آنها معرفی کرده است (ص ۱۵۶).

برلس را بلاد صالحین نامیده‌اند (ابن بطوطه، ۳۲). یاقوت آورده است که ۱۲ تن از صحابه پیامبر (ص) که اسامیشان شناخته نشده است، اهل برلس بودند (۵۹۳/۱). از جمله دیگر بزرگان منسوب به برلس عبدالله بن یحیی معافری برلسی، ابواسحاق ابراهیم بن سلیمان بن داوود معروف به ابوداود برلسی اسدی (سمعانی، ۱۸۰/۲) و نورالدین علی بلطیمی ضریر معروف به ابن شاور برلسی بود. قبر شیخ مرزوق صاحب مکاشفات هم در برلس است (ابن بطوطه، همانجا؛ ابن ایاس، ۳۹/۳؛ یاقوت، همانجا).

مآخذ: ابن ایاس، محمد، بدائع الزهور، قاهره، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸ م؛ ابن سعید مغربی، علی، سبط الارض، تطوان، ۱۹۵۸ م؛ ابن عبدالحکم، عبدالحکمان، ترح مصر و اخبارها، قاهره، ۱۴۱۱ ق/۱۹۹۱ م؛ ابن فضل‌الله، عمری، احمد، سالک الابصار، به کوشش دژتا کراولسکی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۵ م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ رمزی، محمد، القاموس الجغرافی للبلاد المصرية، قاهره، ۱۹۵۴-۱۹۵۵ م؛ سمعانی، عبدالحکیم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ قلشنندی، احمد، صبح الاعش، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ کشف اسماء المدن والنواحي المعنیه...، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ کندی، محمد، الولاة و القضاة، لیدن، ۱۹۱۲ م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ مقریزی، احمد، الخطط، قاهره، ۱۹۲۲ م؛ همو، السلوک، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ یاقوت بلدان، یعقوبی، احمد، «البلدان»، همراه الاطلاق النفیسه این رسته، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ نیز:

EI²; Maspero, J., and, G. Wiet, Matériaux pour servir à la géographie de l'Egypte, Cairo, 1992; Reclus, E., Nouvelle géographie universelle, Paris, 1885.

بروزین

پَرماوی، ابو عبدالله شمس‌الدین محمد بن عبدالدائم بن موسی (ذیقعد ۳۷۶-۱۲ جمادی الآخر ۸۳/سپتامبر ۱۳۶۲-۲۹ مارس ۱۴۲۸)، فقیه و محدث شافعی اهل عسقلان. او از نوجوانی به حفظ قرآن و آموختن فقه و حدیث پرداخت و نزد استادان بزرگ آن عصر به استماع مشغول گشت و در فقه و اصول و نحو و حدیث از سرآمدان روزگار خود شد. از جمله مشهورترین استادان او می‌توان به ابراهیم بن اسحاق آمدی، عبدالحکمان بن علی قاری، برهان‌الدین ابن جماعه، مجدالدین برماوی، بدرالدین زرکشی، سراج‌الدین بلقینی، سراج‌الدین ابن ملکن و زین‌الدین عراقی اشاره کرد (ابن قاضی شهبه، ۱۰۱/۴؛ ابن حجر، ۱۶۲/۸؛ سخاوی، ۲۸۱/۷؛ نعیمی، ۲۰۲/۱).

برماوی از جانب ابن ابی البقا و سپس از جانب جلال‌الدین بلقینی و إخوانی نیابت قضا یافت، اما پس از مدتی از آن کناره گرفت (ابن حجر، سخاوی، همانجاها)، تا آنکه در ۸۲۱ ق/۱۴۱۸ م نجم‌الدین ابن حجتی از همدرسان او، وی را به دمشق فراخواند و وظیفه نیابت خطابه و حکم را

برنستون (حتی، ش ۱۶۴۷)، ایندیا آفیس (لوی، فقه، ش ۱۴۸۷)، گوتا (پرچ، ش ۹۲۸) و بریل (GAL, S, II/113) یافت می‌شود. ۴. اللامع الصبیح علی الجامع الصحیح، که شرحی است بر صحیح بخاری (ابن قاضی شهبه، ۱۰۳/۴) و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های نور عثمانیه و ایاصوفیه موجود است (GAL, I/165). ۵. مجلس فی الکلام علی قوله تعالی: إِنَّمَا يَغْتَمِرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ...، که نسخه خطی آن در کتابخانه ظاهریه موجود است (ظاهریه، همانجا). ۶. المقدمة الشافیه فی علمی العروص والقافیة، که نسخه خطی آن در همان کتابخانه هست (همان، ۶۳۵/۷). ۷. النبذة الالفیه فی الاصول الفقهیه (یا النبذة الزکیة فی القواعد الاصلیه)، منظومه‌ای در اصول فقه (برای تداول، نک: بصروی، ۹۵؛ عیدروس، ۱۳۵؛ حاجی خلیفه، ۱۵۷/۱)، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های متعدد موجود است (آلوارت، ش ۴۴۱۴؛ خدیویه، ۲۶۷/۲؛ تیموریه، ۱۸۵/۴؛ GAL, II/118). رساله‌هایی کوچک نیز در شرح برخی احادیث از او باقی مانده است (نک: ظاهریه، همان، ۶۳۷؛ برای آثار یافت نشده، نک: ابن قاضی شهبه، همانجا؛ سخاوی، ۲۸۱/۷-۲۸۲؛ حاجی خلیفه، ۹۵۸/۲-۹۵۹).

مأخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، انباء القمر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، بیروت، دارالفکر؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، طبقات الشافیه، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بصروی، علی، تاریخ، به کوشش اکرم حسن علی، دمشق، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ تیموریه، فهرست؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ سخاوی، محمد، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ شوکانی، محمد، البدر الطالع، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ ظاهریه، خطی؛ علمی، عبدالرحمان، الانس الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل، عمان، ۱۹۷۳م؛ عیدروس، عبدالقادر، النور السافر، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ نعیمی، عبدالقادر، المنار فی تاریخ المنار، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ نیز:

Ahlwardt; GAL; GAL; S; Hitti, Ph.K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938; Levy, R., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, London, 1937; Pertsch.

کیانوش صدیق

در دارالعدل به جای شهاب‌الدین غزی به او سپرد و چندی بعد نیز تدریس و نظارت مدرسه رواجیه را به جای برهان‌الدین ابن خطیب عذراء، همچنین تدریس و نظارت مدرسه امینیه را به جای عزالدین حُسبانی بدو واگذار (ابن حجر، ۱۶۴/۸؛ سخاوی، همانجا). در ۸۲۶ق فرزند برماوی، محمد - که گفته‌اند: در علم و فضل دستی داشت - درگذشت و او دلخسته، از دمشق راهی مصر شد. برماوی در ۸۲۸ق آهنگ حج کرد و تا ۸۳۰ق/۱۴۲۷م در آن دیار مجاور بود؛ چون از سفر باز آمد، تدریس و نظارت مدرسه صلاحیه بیت المقدس به وی سپرده شد و او تا پایان عمر در همان دیار و بر همان منصب باقی ماند (ابن حجر، ۱۶۲/۸-۱۶۴؛ علمی، ۱۱۲/۲؛ نعیمی، همانجا).

برماوی شاگردان بسیاری پرورد که از جمله مهم‌ترین آنان می‌توان جلال‌الدین محلی و شرف‌الدین مُناوی را نام برد (سخاوی، ۲۸۲/۷؛ شوکانی، ۱۸۱/۲). وی سرانجام در بیت المقدس درگذشت و در مایلا به خاک سپرده شد (ابن عماد، ۱۹۷/۷-۱۹۸؛ شوکانی، همانجا). برماوی را به دانش بسیار، نظم، همت بلند، خوش خلقی، وقار و فروتنی ستوده‌اند (ابن حجر، ۱۶۲/۸؛ سخاوی، ۲۸۱/۷). ابن قاضی شهبه دانش او در نحو و حدیث و اصول را برتر از آگاهی‌اش بر فقه دانسته است (۱۰۲/۴).

آثار: آثار برجای مانده برماوی اینهاست: ۱. آباء النبی (ص) (یا اسماء اجداد النبی)، که نسخه خطی آن در کتابخانه ظاهریه دمشق موجود است (ظاهریه، تاریخ، عیش، ۷۷/۱، مجامیع، ۶۳۶). ۲. شرح الصدور بشرح شواهد الشذور (یا... زوائد الشذور)، در تکمیل شرح شذور الذهب ابن هشام در نحو که نسخه‌هایی از آن در اسکندریه، قونیه و دمشق موجود است (نک: GAL, S, III/1249؛ ظاهریه، نحو، ۳۰۳-۳۰۵). ۳. القوائد السنیه، شرح کتاب النبذة الالفیه از خود مؤلف که نسخه‌های آن در دارالکتب قاهره (خدیویه، ۲۵۶/۲)، مجموعه گرت

آوانگاری مدخلها

bātū	باتو	bābā faraj-e tabrizī	بابا فرج تبریزی
bātūm	باتوم	= farīd-od-dīn-e ganj-e šekar	بابا فریدالدین گنجشکر
bātūmī	باتومی *	= faqānī	بابا فغانی *
bātūmiyān	باتومیان *	= qāsem, maqbare(a)	بابا قاسم، مقبره
bāj	باج	= kamāl-e jondī	بابا کمال جندی
bājaddā	باجدا	= kūhī	بابا کوهی *
bājorbaqī	باجرقی	bāb-e allān	باب الان
bājarmā	باجرما	bābā loqmān, maqbare(a)	بابا لقمان، مقبره
bājarvān	باجروان	bābān	بابان
bājalān	باجلان	bābā nasīb	بابا نصیب
bājolvand	باجلوند *	= nūr-od-dīn-e rešī	بابا نورالدین رشی
bāje(a)	باجه	bābāyī	بابایی
=	باجه	bāb-e hādī ašar	باب حادی عشر
bāji	باجی *	= e daftardārī	باب دفترداری
bāčvānlū	باجوانلو	bābor, ab-ol-qāsem	بابر، ابوالقاسم
bāxtar	باختر *	=, zahīr-od-dīn	بابر، ظهیرالدین
bāxarz	باخرز	bābertī	بابرتی
bāxarzī, ab-ol-hasan	باخرزی، ابوالحسن	bābor-nāme(a)	بابرنامه *
=, =-ma'ālī	باخرزی، ابوالمعالی	bāborī, masjed	بابری، مسجد *
=, =-mafāxer	باخرزی، ابوالمفاخر	bāb-e sar-'askarī	باب سرعسکری
bāxamrā	باخمرا	= e ālī	باب عالی
bād	باد	bābak-e xorram-dīn	بابک خرم دین
bādes	بادس	bābakiyye(a)	بابکیه *
bādesī	بادسی	bābol	بابل
bādqe(a)ys	بادغیس	bābel	بابل
bādkūbe(a)	بادکوبه *	bābolsar	بابلسر
bādgīr	بادگیر	bābelyūn	بابلیون
bādliyān	بادلیان	bāb-e māčīn	باب ماچین *
bādūspāniyān	بادوسپانیان	= e mašīxat	باب مشیخت
bādīs-e bn-e habūs	بادیس بن حبوس *	bāb-ol-mandab	باب المندب
= e -mansūr	بادیس بن منصور *	bābī-ye halabī	بابی حلبی
bādiye(a)	بادیه	bābiyye(a)	بابیه
bādiyat-oš-šām	بادیه الشام	bātāk	باتاک
bāzān	باذان	bātāvyā	باتاویا *

bāten	باطن *	bāzel-e mašhadī	باذل مشهدی
=, vādī	باطن، وادی	bārābe(a)	بارابه
bātene(a)	باطنه	bār-e amānat	بار امانت
bāteniyye(a)	باطنیه	bārān	باران
bātūm	باطوم *	=-xāhī	باران خواهی
bātiye(a)	باطیه	bārbārūs	بارباروس *
bā-'abbād	باعباد *	bārbiye do menār	باربیه دومنار
bā'arbāyā	باعربایا	bārtold	بارتولد
bā-'alavī	باعلوی	bārzānī	بارزانی
=, abū bakr	باعلوی، ابوبکر *	bārselon	بارسلون
bā'ūnī	باعونی	bāre'-e-bn-e dabbās	بارع بن دباس
bā'a(e)ynāsū	باعینا	bār-forūs	بارفروش *
bāq	باغ	bārakzāyī	بارکزایی
=-če(a)-bān	باغچه بان	bārū	بارو *
=-sarāy	باغچه سرای	bārūt	باروت
bāqestānī	باغستانی	bārūdī	بارودی
bāq-malek	باغملک	bārūsī	باروسی
bāqandī	باغندی	al-bāre(a)	الباره
bāft	بافت	bāre(a) sādāt	باره سادات
bū-fuzl	بافضل	= vafāt	باره وفات
bāfq	بافق	bā'ermīniyās	باری ارمنیاس *
bā-faqīh	باقیه	bāzār	بازار
bāqer, emām	باقر (ع)، امام *	bāzdārī	بازداری
= xān	باقرخان	bāzargān	بازرگان
bāqer ganj	باقرگنج	=, mahdī	بازرگان، مهدی *
bāqellānī	باقلانی	bāzargānī	بازرگانی *
bāqūlī-ye esfahānī	باقولی اصفهانی	bāzgašt-e adabī	بازگشت ادبی
bāqī	باقی *	bāzgir	بازگیر
=, mahmūd	باقی، محمود	bāz-nāme(a)-hā	بازنامه ها
bāqiyāt-es sālehāt	باقیات صالحات	bāstān-šenāsī	باستان شناسی
bāqī-ye esfahānī	باقی اصفهانی	bāsk	باسک
= be-l-lāh	باقی بالله	bāskervil	باسکرویل
=-ye tabrizī	باقی تبریزی *	bāsmāciyān	باسماچیان
bākālījār	باکالیجار	bāsmē(a)	باسمه
bākū	باکو	bāsiyān	باسیان
bākixānof	باکیخانف	bāstīn	باشتین *
bālābūn	بالا بان	bāšqirestān	باشقیرستان
bālā-hesār	بالا حصار	bāšmāqleq	باشماقلق
=-sar, madrase(a)	بالا سر، مدرسه *	bāserī	باصری
bāltāci mohammad pāsā	بالتاچی محمدپاشا	bāterqānī	باطرقانی
bālxās	بالخاش	bātel-e sehr	باطل سحر

bā'ede(a), arab	بائده، عرب *	bāldvīn	بالدوین *
bāyer	بایر *	bāles	بالس
bā-yazīd	بایزید	bāleš	بالش
==	بایزید	bāla(e)jī	بالطه‌جی
==, ketāb-xāne(a)	بایزید، کتابخانه	bālför, e'lāmiyye(a)	بالفور، اعلامیه
==e-ansārī	بایزید انصاری *	bālkār	بالکار
==e-bastāmī	بایزید بسطامی	bālkān	بالکان
==e==ye sālī	بایزید بسطامی ثانی	=, jang-hā	بالکان، جنگها
==e-bayāt	بایزید بیات	bāle(a)-vand	باله‌وند
==pāšā	بایزید پاشا	bālī	بالی
==e-jalāyerī	بایزید جلایری *	=	بالی
==e-dūrī	بایزید دوری	=afandī	بالی افندی
==e-rūmī	بایزید رومی	bālikasir	بالی‌کسیر
==yazīdī	بایزیدی *	bālim soltān	بالیم سلطان
bāysonqor-e torkamān	بایسنقر ترکمان *	bā-maxrame(a)	بامخرمه
=mīrzā	بایسنقر میرزا	bā-madī	بامدی
==	بایسنقر میرزا	bāmerī	بامری
bāyqarā	بایقرا	bāmiyān	بامیان
=, soltān hose(a)yn	بایقرا، سلطان حسین *	bānat so'ād	بانت سعادت
bāykāl	بایکال	bāntū	بانتو
bāyandor	بایندر	bānjūl	بانجول
bāyengān	باینگان	bāndūng	باندونگ
bā'ūcī	بانوچی	bānk-o bānk-dāry	بانک و بانک‌داری
bobaštar	ببشتر	bānkipūr	بانکیپور
babbaqū'	ببغاء	bānū-gošasb-nāme(a)	بانوگشسب‌نامه
baban	ببن	bāne(a)	بانہ
bot	بت	bāne(a)lūqā	بانہ لوقا *
batāle(a)	بتاله	bāniyās	بانیاس
battānī	بتانی *	bānyālūkā	بانیالوکا
batjān	بتجان *	bāvard	باورد *
betaddīn	بتدین	bāvardī	باوردی
botr	بتر	bāvī	باوی
batrūnī	بترونی	bāviye(a)	باویه
batriyye(a)	بتریه *	bāhele(a)	باهله
botlīx	بتلیخ *	bāheli, abū amr	باهلی، ابو عمرو
betlīs	بتلیس *	=, = nasr	باهلی، ابونصر
bottam	بتم	bāhū	باهو
batende(a)	بتنده *	bāy	بای *
batūl	بتول *	bāybūrd	بایبورد
battī	بتی *	bāyjū	بایجو
bas-oš-šakvā	بث الشکوی	bāydū	بایدو

=ol-'olūm	بحر العلوم	basaniyye(a)	بشینه
=-qazāl	بحر الغزال	bosayne(a)	* بشینه
=-favā'ed	بحر الفوائد	bojāq	بجاق
bahraq	بحرق	bajjāne(a)	بجانه
bahr-e mohīt	بحر محیط	bejāya(e)	بجایه
=ol-ma(e)yyet	بحر المیت	bejestān	بجستان
bahrī	بحری	bajkam	بجکم
=,mamālīk	بحری، ممالیک	bajalī, hasan	بجلی، حسن *
bahre(a)yn	بحرین	=, yazīd	بجلی، یزید *
=	بحرین	bajaliyye(a)	بجلیه
bahriyye(a)	بحریه *	bejeneg	بجنگ *
bahšal	بحشل	bejnūr	بجنور
bahya(bahyat-e)-bn-e yūsuf-e-	بحیا (بحیه) بن یوسف بن یاقودا	bojnūrd	بجنورد
bn-e pāqūdā		bojnūrdī	بجنوردی
bahīrā	بحیرا	bajūr	بجور
bahīr-e-bn-e varqā'-e sarīmī	بحیر بن ورقاء صریمی	baje(a)	بجه *
bohayre(a)	بحیره	=	بجه
bahīre(a)	بحیره	bojayr-e-bn-e zohayr-e-bn-e	بجیر بن زهیر بن ابی سلمی
bahīrī	بحیری	abī solmā	
boxār	بخار	bojayremī	بجیرمی
boxārā	بخارا	bojayrī	بجیری
=-ye šarīf	بخارای شریف	bajīle(a)	بجیله
boxārīlīq	بخارلیق	bočāqčī	بجاقچی
boxārī, abū abd-o(e)l-lāh	بخاری، ابو عبدالله	bačē(a) saqqā	بچه سقا
=,ab-ol-fazl	بخاری، ابو الفضل	bačīnā	بچینا *
=,=-masal	بخاری، ابوالمثل	bahhāsī	بحائی
=,=-ma'ālī	بخاری، ابوالمعالی	behār-ol-anvār	بحاراالنوار
=,amīr ahmad	بخاری، امیر احمد	bohtorī	بحتری
=,bāqer	بخاری، باقر	bahr	بحر
=,sa(e)yyed jalāl-od-dīn	بخاری، سید جلال الدین	=-e abyaz	بحر ابیض *
=,salāh	بخاری، صلاح	=-e ahmar	بحر احمر *
=,abd-ol-karīm	* بخاری عبدالکریم	=-e axzar	بحر اخضر *
=,alā'-od-dīn	* بخاری، علاء الدین	bohrān	بحران
=,mohammad	* بخاری، محمد	bahrānī, abū ja'far	بهرانی، ابو جعفر
=-e arfenjī	بخاری ارفنجی	=,ab-ol-hasan	بهرانی، ابو الحسن
baxt	بخت	=,abū alī	بهرانی، ابو علی
boxt-e ardešīr	* بخت اردشیر	=,hāšem	بهرانی، هاشم
baxtāvar xān	بختاورخان	=,yūsuf	بهرانی، یوسف *
baxt xān	بخت خان	bahr-or-rūm	بحر الروم *
baxtak	بختک	=-e zanj	بحر زنج
baxtegān	بختگان	=-e tavīl	بحر طویل

= (nasir-od-dowle(a))	بدر (نصیر الدوله)	baxt-gošāyī	بخت‌گشایی
badrān-e oqaylī	بدران عقیلی *	boxtonassar	بخت‌نصر
=-e moša'sa'i	بدران مشعشی *	boxtnasr	بخت‌نصر *
badr-e-bn-e hasnavayh	بدر بن حسنویه *	boxtī	بختی
=-e=-e xoršīd	بدر بن خورشید *	baxtiyār-e-bn-e mo'ezz-od-dowle(a)	بختیار بن معز الدوله *
=-ol-jamālī	بدر الجمالی	=-e xala'jī	بختیار خلجی *
=-=-hamamī	بدر الحمایی	=-e kākī	بختیار کاکی
= xān	بدرخان	=-nāme(a)	بختیارنامه
=-e xaršani	بدر خرشنی	baxtiyārī	بختیاری *
=-od-dīn ebrāhīm	بدرالدین ابراهیم	=	بختیاری
=-=-eshāq-e dehlavī	بدرالدین اسحاق دهلوی	=	بختیاری
=-=-=-e-bn-e qāzī-ye samavne(a)	بدرالدین بن قاضی سماونه	boxtīšū'	بختیشوع *
=-=-=-e=-e mālek	بدرالدین بن مالک	baxrā'	بخراء
=-=-=-e bahārī	بدرالدین بهاری *	baxš	بخش
=-=-=-e pholvāravī	بدرالدین پهلواروی	baxšī	بخشی
=-=-=-e tabrizī	بدرالدین تبریزی	baxšiyān	بخشیان *
=-=-=-e tostarī	بدرالدین تستری	boxl	بخل
=-=-=-e jā'jarmī	بدرالدین جاجرمی	boxūr	بخور *
=-=-=-e čāčī	بدرالدین چاچی	=, jādde(a)	بخور، جاده *
=-=-=-e hasan-e-bn-e omar-e-bn-e habīb	بدرالدین حسن بن عمر بن حبیب *	=-e maryam	بخور مریم *
=-=-=-e damāmīnī	بدرالدین دما مینی	bod	بد *
=-=-=-e sarhendī	بدرالدین سرهندی	badā'	بداء
=-=-=-e qaznavī-ye dehlavī	بدرالدین غزنوی دهلوی	badāhe(a)	بداهه
=-=-=-e qazzi	بدرالدین غزی	badāye'-negār, fazl-ol-lāh	بدایع نگار، فضل الله
=-=-=-e qarāfī	بدرالدین قرافی	=-=-, mohammad ebrāhīm	بدایع نگار، محمد ابراهیم
=-=-=-e ke(a)šmīrī	بدرالدین کشمیری	=-=-, mīrzā mahdī	بدایع نگار، میرزا مهدی
=-=-=-e lo'lo'	بدرالدین لولو *	badāye'-i-ye balxī	بدایعی بلخی *
=-=-=-e mahmūd	بدرالدین محمود *	badā'ūn	بدائون
=-=-=-e mas'ūd-e lor	بدرالدین مسعودلر *	badā'ūnī	بدائونی
=-e šervānī	بدر سروانی	al-bedāyat-o va-n-nehāya(at)	البدایة و النهایة
=-e mo'tazedī	بدر معتزدی	bodox	بدخ *
badriyye(a)	بدریه	badaxšān	بدخشان
bod sāh	بدشاه	badaxšānī	بدخشانی
bed'at	بدعت	=-ye naqš-bandī	بدخشانی نقش‌بندی
bed'iyye(a)	بدعیه	badaxšī	بدخششی
badal	بدل	=, šāh mohammad	بدخششی، شاه محمد
=	بدل	=, mohammad amīn	بدخششی، محمد امین
bedlis	بدلیس	=, mollā mohammad	بدخششی، ملا محمد
bedlīsī, abū yāser	بدلیسی، ابویاسر	=, nūr-od-dīn	بدخششی، نورالدین
=, hakīm-od-dīn	بدلیسی، حکیم‌الدین	badr	بدر
		=, pīr badr-od-dīn	بدر، پیر بدرالدین

borāq	براق	=, šaraf xān	بدلیسی، شرف‌خان
barāq bābā	براق‌بابا	boddūh	بدوح *
borāq-e hājeb	براق‌حاجب	badavī	بدوی *
= xān	براق‌خان	=	بدوی
barāqī	براقی	bodū'an	بدونن
barāmeke(a)	برامکه *	badaviyye(a)	بدویه
barānes	برانس	bodhan-e šattārī	بدهن شطاری
barāvestānī	براستانی	badī'	بدیع
brāwn	براون	=-e ostorlābī	بدیع اسطرلابی
barāhūyī	براهویی	=-e balxī	بدیع بلخی
=	براهویی	=-od-dīn	بدیع‌الدین
barāhīn-e esbāt-e bārī	براهین اثبات‌باری	=-e madār	بدیع‌الدین مدار
barā'at	برانت *	=-oz-zamān-e tabrizī	بدیع‌الزمان تبریزی
=, sūre(a)	برانت، سوره *	=-e jazari	بدیع‌الزمان جزری *
=, yekī az osūl...	برانت، یکی از اصول...	=-e mīrzā te(a)ymūri	بدیع‌الزمان میرزا تیموری
barbar	بربر	=-e hamadānī	بدیع‌الزمان همدانی
barbarā	بربرا	=-ol-molk mīrzā emād-od-dowle(a)	بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله
barbarī	بربری *	badī'i-ye samarqandī	بدیعی سمرقندی
=	بربری	badī'iyye(a)	بدیعیه
=	بربری	=, madrase(a)	بدیعیه، مدرسه
barboštar	بربشتر	badīqūras	بدیغورس
barbat	بربط	badīl-e bn-e varqā'	بدیل بن ورقاء
barbahārī	بربهاری	badīhe(a)-sorāyī va badīhe(a)-gūyī	بدیهه‌سرایی و بدیهه‌گویی
bertels	برتلس	badīhī	بدیهی
bartangī	برتنگی *	badīhiyyāt	بدیهیات
borj	برج *	bazz	بذ
=-ol-barājene(a)	برج البراجنه	berr	بر
=-e toqrol	برج طغرل	=, dīvān	بر، دیوان
borjolānī	برجلانی	barā'-e bn-e āzeb	براء بن عازب
borjomī	برجمی	=-e-mālek	براء بن مالک
barjavān	برجوان	=-e-ma'rūr	براء بن معروف
borj-o bārū	برج و بارو *	barāt	برات
barjī	برجی	berāt	برات
borjī, mamālīk	برجی، ممالیک *	barāsā	براتا
berjīs	برجیس *	barādarī	برادری
borxār-o me(a)yme	برخوار و میمه	barādust	برادوست
barxordār-e farāhī	برخوردار‌فراهی	barrādī	برادی
bard'askan	برداسکن	barāze'i	براذعی
bardsīr	بردسیر	berār	برار
bard-ol-'ajūz	بردالعجوز	borāzjān	برازجان
barda'e(a)	بردعه	barā'at-e estehlāl	براعت استهلال

bortās	برطاس	barda'ī, abū sa'īd	بردعی، ابوسعید
barqaš	برغش	=, mohammad	بردعی، محمد *
borqoš	برغش	bardegī	بردگی *
barqošī	برغشی	bardvān	بردوان
barqavāte(a)	برغواطه	borde(a)	برده
borqūs	برغوث *	baradā	بردی
borqūsiyye(a)	برغوثیه	bardījī	بردیحی
barf	برف	bardaysān	بردیشان *
barq	برق	berzāl, banī	برزال، بنی
barqānī	برقانی	berzālī	برزالی *
barqa'īd	برقعید	barzax	برزخ
boroqlōs	برقلس *	borzolī	برزلی
barqūq	برقوق	barzanjī	برزنجی
barqe(a)	برقه	barzand	برزند
barqī	برقی	borzūye(a)	برزویه
=, abd-ol-lāh	برقی، عبدالله *	bers	برس
borak	برک	barsāvoš	برساوش
barakāt	برکات *	barsbāy	برسیای
barakat	برکت	barsxān	برسخان
berkavī	برکوی	borsoq	برسق
baraka(e) bent-e sa'labe(a)	برکه بنت ثعلبه *	borsoqī	برسقی *
berke(a) xān	برکه خان	barselūne(a)	برسلونه *
baraka(e)-ye moša'sa'ī	برکه مشعشی *	borsī	برسی
== (barakat-e) hamadānī	برکه (برکت) همدانی	barsiyān, masjed	برسیان، مسجد
barkiyāroq	برکیارق	barsāvar	برشاور *
borollos	برلس	barselūne(a)	برشلونه *
bermāvī	بزماوی	barsīsā	برصیصا

قدردانی و سپاسگزاری

۱. از آنجا که فراهم شدن بخش عمده مأخذ و منابع دائرة المعارف بزرگ اسلامی مرهون فرهنگ دوستی و عنایات خاص مدیران کتابخانه‌ها، مسئولان سازمانهای علمی-فرهنگی و صاحبان دانشمند و دانش‌پرور مجموعه‌های اختصاصی داخلی و خارجی بوده، شایسته است برای قدردانی و سپاسگزاری از آنان که پیوسته با گشاده‌رویی، محققان این مرکز را در تکمیل منابع یاری داده‌اند، نام برخی از این کتابخانه‌ها و مجموعه‌های اختصاصی در اینجا ذکر شود:

الف- کتابخانه‌های عمومی:	کتابخانه مرکز تحقیقات استراتژیک (تهران، قم)
کتابخانه آستان قدس رضوی	کتابخانه مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان
کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی	کتابخانه مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی
کتابخانه استاد مجتبی مینوی	کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران
کتابخانه انجمن حکمت و فلسفه	کتابخانه ملی ایران
کتابخانه انجمن فرهنگی ایران و فرانسه	کتابخانه موزه تویکایی سرایی (ترکیه)
کتابخانه بنیاد دائرة المعارف اسلامی	کتابخانه موزه رضا عباسی
کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران	کتابخانه موزه ملی ایران
کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی	کتابخانه مؤسسه باستان‌شناسی دانشگاه تهران
کتابخانه دانشکده حقوق	کتابخانه مؤسسه مطالعات خاور میانه
کتابخانه دانشگاه امام صادق (ع)	کتابخانه مؤسسه معارف اسلامی (قم)
کتابخانه دانشگاه شهید بهشتی	کتابخانه و آرشیو مطالعات استراتژیک خاور میانه (وابسته به وزارت امور خارجه)
کتابخانه دانشگاه علامه طباطبائی	ب- کتابخانه‌های اختصاصی:
کتابخانه دائرة المعارف اسلام (ترکیه)	کتابخانه استاد یحیی مهدوی
کتابخانه دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی	کتابخانه حجت الاسلام والمسلمین آقای سید عبد العزیز طباطبائی
کتابخانه سازمان میراث فرهنگی و مؤسسات تابعه	کتابخانه حجت الاسلام والمسلمین آقای شیخ محمد رضا جعفری
کتابخانه سلیمانیه (ترکیه)	
کتابخانه فرهنگستان زبان و ادب فارسی	
کتابخانه کاخ- موزه گلستان	
کتابخانه مجلس شورای اسلامی	

۲. بدین وسیله از همه همکاران که هر یک به طور مستقیم یا غیر مستقیم در آماده ساختن این کتاب به نحوی سهیم بوده‌اند، و نیز کارکنان سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی قدردانی و سپاسگزاری می‌شود.

نشانه‌ها و اختصارات

نشانه‌ها

الف - نشانه‌های فارسی:

بی	به بعد	نگاه کنید به	نک:
بش	بی شماره صفحه	همین دائرة المعارف، دائرة المعارف بزرگ اسلامی	ه د
ج	جلد و جلدها	همین مأخذ	هم
جم	جاهای مختلف	همین ماده، مدخل دائرة المعارف بزرگ اسلامی	ه م
چ	چاپ	مأخذ پیشین (مقاله یا کتاب)	همان
ح	حدود	همان مأخذ پیشین (از همان مؤلف)، همان	همانجا
حک	حکومت	جلد و همان صفحه	
د	در گذشته، متوفی	همان مأخذ پیشین، همان جلدها و همان صفحات	همانجاها
ز	زاده، متولد	همین ماده‌ها، مدخلهای دائرة المعارف بزرگ اسلامی	ه م م
س	سال	مؤلف پیشین	همو
سد	سلطنت	ب - نشانه‌های لاتین	
ش	هجری شمسی	به کوشش	ed., eds.
شم	شماره	و دیگران	etal.
ص	صفحه و صفحات	به بعد	ff.
(ص)	صلی الله علیه وآله	همان	ibid
(ع)	علیه السلام، علیها السلام، علیهما السلام، علیهم السلام	همو	id
ق	هجری قمری	مقدمه بر	introd.
قس:	قیاس کنید با	شماره	no.
ق م	قبل از میلاد	شماره‌ها	nos.
کتابخانه مرکز	کتابخانه و مرکز اسناد مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی	بی شماره صفحه	nnp.
کم	کیلومتر	صفحه	p.
کم-۲	کیلومتر مربع	مأخذ فارسی و عربی همین مقاله	PB
کم-۳	کیلومتر مکعب	صفحات	pp.
گ	برگ، برگها	سری	S.
م	میلادی	ترجمه	tr.
م-۲	متر مربع	نگاه کنید به	vide:
م-۳	متر مکعب	جلد	vol.
مق	مقتول	جلدها	vols.
ملا	مأخذ لاتین		

فهرست ۱ اختصارات فارسی مآخذ

آربری = Arberry (نک: فهرست ۲).

آستان قدس، فهرست = فهرست کتب کتابخانه مبارکه آستان قدس رضوی، ج ۱-۵، به کوشش اوکثانی، مشهد، ۱۳۰۵-۱۳۲۹ ش؛
ج ۶، به کوشش مهدی ولانی، مشهد، ۱۳۴۴ ش؛ ج ۷ و ۸، به کوشش احمد گلچین معانی، مشهد، ۱۳۴۶، ۱۳۵۰ ش؛ ج ۹، به کوشش نجیب مایل هروی و علی اردلان، مشهد، ۱۳۶۱ ش؛
ج ۱۰، به کوشش غلامعلی عرفانیان، مشهد، ۱۳۶۲ ش؛ ج ۱۱، به کوشش مهدی ولانی، مشهد، ۱۳۶۴ ش.

آستان قدس ف، فهرست = فهرست الفبائی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، به کوشش محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۹ ش.

آسیاتیکا = Asiatica (نک: فهرست ۲).

آصفیه، خطی = فهرست مشروح بعض کتب نفیسه قلمیه مخزونه کتبخانه آصفیه، به کوشش تصدق حسین موسوی لکنوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق، ۲ ج.

آقا بزرگ، الذریعه = آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن، الذریعه الی تصانیف الشیعه، بیروت، ۱۹۸۳ م، ۲۶ ج.

آلوارت = Ahlwardt (نک: فهرست ۲).

آمبروزیانا = Ambrosiana (نک: فهرست ۲).

آمریکانا = Americana (نک: فهرست ۲).

ابن اثیر، الکامل = ابن اثیر، علی، الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م.

ابن تغری بردی، النجوم = ابن تغری بزدی، یوسف، النجوم الزاهرة فی محاسن مصر والقاهرة، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م به بعد.

ابن خلدون، العبر = ابن خلدون، عبدالرحمان، کتاب العبر و دیوان المبتدأ والخبر فی ایام العرب والعجم والبربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر، بیروت، ۱۹۵۶-۱۹۶۰ م.

ابن خلکان، وفيات = ابن خلکان، احمد، وفيات الاعیان، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۱-۱۹۷۲ م.

ابن کثیر، البداية = ابن کثیر، اسماعیل، البداية والنهاية، قاهره، ۱۳۵۱-۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۲-۱۹۳۹ م.

ابن منظور، لسان = ابن منظور، محمد، لسان العرب.

ابن ندیم، الفهرست = ابن ندیم، محمد، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ ش.

ازهریه، فهرست = فهرس الکتب الموجودة بالمکتبة الازهریه، ج ۱، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ج ۲، ۶، قاهره، ۱۳۶۵-۱۳۶۹ ق/ ۱۹۴۶-۱۹۵۰ م.

الهیات تهران، خطی = حجتی، محمدباقر، فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی، تهران، ۱۳۴۵-.

۱۳۴۸ ش، ۲ ج.

ایرانیکا = Iranica (نک: فهرست ۲).

اینترنشنال = International (نک: فهرست ۲).

بانکیپور = Bankipore (نک: فهرست ۲).

براون = Browne (نک: فهرست ۲).

براون، ذیل = Browne, S (نک: فهرست ۲).

بروکهاوس = Brockhaus (نک: فهرست ۲).

بریتانیکا = Britannica (نک: فهرست ۲).

بستانی = بستانی، فواد افرام، دائرة المعارف، بیروت، ۱۹۵۶ م به بعد.
بغدادی، ایضاح = بغدادی، اسماعیل، ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون، استانبول، ۱۹۴۵-۱۹۴۷ م.

بغدادی، هدیه = بغدادی، اسماعیل، هدیه العارفین، استانبول، ۱۹۵۱-۱۹۵۵ م.

بلوشه = Blochet (نک: فهرست ۲).

پاولی = Pauly (نک: فهرست ۲).

پرچ = Pertsch (نک: فهرست ۲).

تاج العروس = زبیدی، محمد، تاج العروس من جواهر القاموس.

تیموریه، فهرست = فهرس الخزانة التیموریة، قاهره، ۱۹۴۸ م.

جودائیکا = Judaica (نک: فهرست ۲).

حاجی خلیفه، کشف = حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، استانبول، ۱۹۴۱-۱۹۴۳ م.

حقوق، خطی = دانش پژوه، محمد تقی، فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشکده حقوق، تهران، ۱۳۳۹ ش.

خالدوف = Khalidov (نک: فهرست ۲).

خدویه، فهرست = فهرست الکتب العربیة المحفوظة بالکتبخانة الخدیویة، قاهره، ۱۳۱۰ ق، ۷ ج.

دارالکتب، خطی فارسی = فهرس المخطوطات الفارسیة، دارالکتب الوثائق القومية، قاهره، ۱۹۶۶-۱۹۶۷ م، ۲ ج.

دارالکتب، فهرست = فهرس الکتب العربیة الموجودة بالدار، دارالکتب المصریة، قاهره، ۱۹۲۴-۱۹۴۲ م، ۸ ج.

داک = دائرة المعارف الاسلامیة الکبری (عربی)، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ ش/ ۱۹۹۱ م به بعد.

دانشنامه = دانشنامه ایران و اسلام، به کوشش احسان یارشاطر، تهران، ۱۳۵۴ ش به بعد.

دایرة المعارف فارسی = دایرة المعارف فارسی، به کوشش غلامحسین مصاحب، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۷۴ ش.

دبا = دبا ۱ = دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ویرایش اول)، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷ ش/ ۱۹۸۹ م به بعد.

دبا ۲ = دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ویرایش دوم)، مرکز دائرة المعارف

۱۳۲۵-۱۳۵۷ ش.

مایر = Meyer (نک: فهرست ۲).

مرعشی، خطی = حسینی اشکوری، احمد، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیه الله العظمی نجفی مرعشی، قم، ۱۳۵۴ ش به بعد.

مرکزی، خطی = فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱-۲، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۳۰-۱۳۳۲ ش؛ ج ۳-۱۸، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۲-۱۳۶۴ ش.

مرکزی، میکروفیلها = دانش‌پژوه، محمدتقی، فهرست میکروفیلها کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۶۳ ش، ج ۳. ملک، خطی = افشار، ایرج و دیگران، فهرست کتابهای خطی کتابخانه ملی ملک، تهران، ۱۳۵۲ ش به بعد.

ملی، خطی = انوار، عبدالله، فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی، تهران، ۱۳۴۳-۱۳۵۸ ش، ج ۱۰.

ملی تبریز، خطی = سیدیونسی، میرودود، فهرست کتابخانه ملی تبریز، تبریز، ۱۳۴۸-۱۳۵۳ ش، ج ۶.

منزوی، خطی = منزوی، احمد، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۵۳ ش، ج ۶.

منزوی، خطی مشترک = منزوی، احمد، فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۳۶۲ ش به بعد.

موسوعه خاص = الموسوعة الفلسطينية، بخش دوم، دراسات خاص، بیروت، ۱۹۹۰ م، ج ۶.

موسوعه عام = الموسوعة الفلسطينية، بخش عام، دمشق، ۱۹۸۴ م، ج ۴. ورهوه = Voorhoeve (نک: فهرست ۲).

یاقوت، ادبا = یاقوت، معجم الادباء، مصر، ۱۳۵۵-۱۳۵۷ ق/۱۹۳۶-۱۹۳۸ م.

یاقوت، بلدان = یاقوت، معجم البلدان، به کوشش فردیناند ووستفالد، لایپزیگ، ۱۸۶۶-۱۸۷۰ م.

بزرگ اسلامی (در دست تهیه).

دف = دائرة المعارف فلسطين، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (در دست تهیه).

دوسلان = De Slane (نک: فهرست ۲).

ذیل = ذیل دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (در دست تهیه).

زرکلی، اعلام = زرکلی، خیرالدین، اعلام، بیروت، ۱۹۸۶ م، ج ۸.

سید، خطی = فهرست المخطوطات، دارالکتب، قاهره، ۱۳۸۰-۱۳۸۳ ق/۱۹۶۱-۱۹۶۳ م، ج ۳.

شورا، خطی = اعتصامی، یوسف و دیگران، فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، تهران، ۱۳۰۵ ش به بعد.

صنعا، خطی = رقیحی، احمد عبدالرزاق و دیگران، فهرست مخطوطات مکتبه الجامع الكبير، صنعا، ۱۹۸۴ م.

طبری، تاریخ = طبری، محمد، تاریخ الامم والملوک، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م.

طبری، تفسیر = طبری، محمد، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بولاق، ۱۳۲۳ ق به بعد.

ظاهریه، خطی = فهرس مخطوطات دارالکتب الظاهرية (تصوف)، به کوشش محمدریاض مالح، دمشق، ۱۹۷۸-۱۹۸۳ م، ج ۳؛ همان (تاریخ)، به کوشش یوسف عیش و خالد ریان، دمشق، ۱۹۴۷.

۱۹۷۳ م، ج ۲؛ همان (علوم قرآنی)، به کوشش صلاح محمد خیمی، دمشق، ۱۹۸۳-۱۹۸۴ م، ج ۳؛ همان (ادب)، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد و یاسین محمد سواس، دمشق، ۱۹۸۲-۱۹۸۳ م....

قاموس = فیروزآبادی، محمد، القاموس المحيط.

کوبرلی، خطی = ششن، رمضان و دیگران، فهرس مخطوطات مکتبه کوبرلی، استانبول، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م، ج ۳.

لاروس بزرگ = Grand Larousse (نک: فهرست ۲).

لغت نامه دهخدا = لغت نامه، به کوشش علی اکبر دهخدا و دیگران، تهران،

فهرست ۲

اختصارات لاتین مأخذ

Ahlwardt = Ahlwardt, W., Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin, Berlin, 1887-1899, 10 vols.

Ambrosiana = Löfgren, O. and R. Traini, Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana, Vicenza, 1975-1981, 2 vols.

Americana = The Encyclopedia Americana, New York, 30 vols.

Arberry = Arberry, A. J., The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin, 1955-1964, vols. I-VII; Ursula Lyons, ibid, Dublin, 1966, vol. VIII, Indexes.

Asiatica = Encyclopaedia Asiatica, by Edward Balfour, New Delhi, 1982, 9 vols.

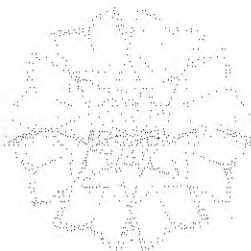
Bankipore = Maulavi Abdul Muqtadir et al., Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore, Calcutta, 1910-1980, 33 vols.

Blochet = Blochet, E., Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (Bibliothèque nationale), Paris, 1925.

Britannica = The New Encyclopaedia Britannica, London, 30 vols.

Brockhaus = Brockhaus Enzyklopädie, Wiesbaden,

- 20 vols.
- Browne = Browne, E. G., *A Handlist of the Muhammadan Manuscripts*, including all those written in the Arabic character, preserved in the library of the University of Cambridge, Cambridge, 1900.
- Browne, S = Browne, *Supplement*.
- BSE² = *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya*, second edition, Moscow, 1949-1958, 53 vols.
- BSE³ = *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya*, third edition, Moscow, 1970-1978, 30 vols.
- De Slane = De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1883-1895.
- EI¹ = *The Encyclopaedia of Islam*, first edition, Leiden, 1913-1938.
- EI² = *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leiden, 1960-.
- EI¹, S = EI¹, *Supplement*.
- EI², S = EI², *Supplement*.
- ER = *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, 15 vols.
- ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, England, 1980, 13 vols.
- ESC¹ = Casiri, M., *Bibliotheca arabico-hispana Escorialensis*, Madrid, 1760-1770, 2 vols.
- ESC² = Derenbourg, H. et al., *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, Paris, 1884-1941, 3 vols.
- EUE = *Encyclopedia Universal Illustrade Europeo-Americana*, Madrid, 1985, 70 vols., supplements, 24 vols.
- EWA = *Encyclopedia of World Art*, New York, 1959-1986, 15 vols.
- GAL = Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1943-1949, 2 vols.
- GAL, S = GAL, *Supplement*.
- GAS = Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967-.
- Grand Larousse* = *Grand Larousse encyclopédique*, Paris, 1970-1976, 24 vols.
- GSE = *Great Soviet Encyclopedia*, tr. BSE³, New York, 1973-1983, 32 vols.
- IA = *İslâm Ansiklopedisi*, Istanbul, 1978-.
- International = *Encyclopedia International*, New York, 20 vols.
- Iranica = *Encyclopaedia Iranica*, New York, 1982-.
- JA = *Journal Asiatique*, Paris, 1822-.
- JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, London, 1986-.
- Judaica = *Encyclopaedia Judaica*, 1971, 16 vols.
- Khalidov = Khalidov, A. B., *Arabskie Rukopisi Instituta Vostokovedeniya Akademii Nauk*, Moscow, 1986, 2 vols.
- Meyer = *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Mannheim, 1971-1979, 25 vols.
- Pauly = *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. Georg Wissowa, Stuttgart, 1958-1978, 68 vols. supplement, 15 vols.
- Pertsch = Pertsch, W., *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1878-1892, 5 vols.
- RSO = *Revista degli Studi Orientali*, Rome, 1907-.
- SI = *Studia Islamica*, Paris, 1953-.
- TS = Karatay, F. E., *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi arapça yazmalar Kataloğu*, Istanbul, 1962-1969, 4 vols.
- Voorhoeve = Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands*, Leiden, 1957.
- WNGD = *Webster's New Geographical Dictionary*, Massachusetts, 1980.
- YA = *Yurı Ansiklopedisi*, Istanbul, 1981-1984, 11 vols.
- ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig / Wiesbaden.



The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia is an academic research institute set up

In Tehran, Esfand 1362 / March 1984 with a view to producing several encyclopaedias:

Islamic, general as well as specialized.

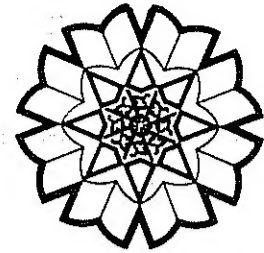
The first in the series is the *Great Islamic Encyclopaedia* in Persian and its Arabic version.

THE GREAT ISLAMIC ENCYCLOPAEDIA

\$ 120

Address: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia, Kashanak, Niyavaran, Tehran.

P. O. Box 19575/197



The Centre for the Great Islamic
Encyclopaedia

The GREAT ISLAMIC ENCYCLOPAEDIA

VOLUME XI

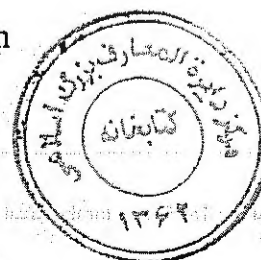
BĀBĀ FARAJ-E TABRĪZĪ - BERMĀVĪ

Editor-in-Chief

Kazem Musavi Bojnurdi

First Edition

TEHRAN
2003



In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful